Entre el 19 y el 21 de mayo de 2010 tuvo lugar el Seminario Internacional: Las Otras Voces de la Independencia: Sectores Populares, Afrodescendientes e Indígenas en la Independencia de Colombia, organizado por la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, en conjunto con la Corporación Afrocolombiana de Desarrollo Social y Cultural Carabantú. Este evento propició un diálogo entre los académicos que han contribuido a estudiar el tema y, al mismo tiempo, estuvo dirigido a poner en relación estos discursos académicos con las experiencias de los líderes afrodescendientes e indígenas locales, cuya lucha por el reconocimiento de sus derechos políticos, de sus territorios ancestrales y de su cultura ha sido una constante en los doscientos años de vida republicana. El presente volumen recoge las contribuciones que los académicos nacionales y extranjeros escribieron como producto de su participación en este seminario. Entre los trabajos más importantes y pioneros sobre esta historia en América Latina están los de la historiadora chilena Florencia Mallon sobre Perú y Chile. La participación de la profesora Mallon en el seminario y su contribución a esta publicación, junto con la participación del sociólogo y activista político puertorriqueño Agustín Lao-Montes sobre la importancia hemisférica que tuvo la revolución de los esclavizados en el Santo Domingo francés, hacen posible que en este libro el lector encuentre elementos que favorecen una lectura comparativa que resulta indispensable para entender la cuestión de la participación de los afrodescendientes e indígenas en la construcción de la nación colombiana en el siglo XIX, en un contexto continental y atlántico global.

editUNAL

9 789587 753615

NEXOS

Los "otros" de las independencias, los "otros" de la nación

Participación de la población afrodescendiente e indígena en las independencias del Nuevo Reino de Granada, Chile y Haití

María Eugenia Chaves Maldonado
(Editora académica)

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
SEDE MEDELLÍN

Los "otros" de las independencias, los "otros" de la nación
Participación de la población afrodescendiente e indígena en
las independencias del Nuevo Reino de Granada, Chile y Haití

Colección Nexos

© Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín
Facultad de Ciencias Humanas y Económicas
Centro editorial
© Vicerrectoría sede Medellín
Dirección de Investigación y Extensión – DIME
© Vicerrectoría de Investigación
Editorial Universidad Nacional de Colombia

ISBN: 978-958-775-361-5 (papel)
ISBN: 978-958-775-363-9 (IPD)
ISBN: 978-958-775-362-2 (digital)

Primera edición
Medellín, 2015

Preparación editorial
Centro Editorial Facultad de Ciencias Humanas y Económicas

Diseño de la Colección Nexos: Melissa Gaviria Henao
Corrección de texto: Diego García Sierra
Diagramación: Melissa Gaviria Henao

Impreso en Colombia, 2015

Prohibida la reproducción total o parcial de esta
obra por cualquier medio sin autorización escrita
de la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de
la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín.

980
S35 Seminario internacional: las "otras" voces de la independencia: sectores populares, afrodescendientes e indígenas en la Independencia de Colombia (2010: Medellín)
Los "otros" de las independencias, los "otros" de la nación: participación afrodescendiente e indígena en las independencias del Nuevo Reino de Granada, Chile y Haití / María Eugenia Chaves Maldonado, editora académica. -- Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2015.
300 páginas. (Colección Nexos)

ISBN : 978-958-775-361-5 (papel) - ISBN : 978-958-775-363-9 (IPD) - ISBN : 978-958-775-362-2 (digital)

1. AMÉRICA LATINA – HISTORIA. 2. AFRODESCENDIENTES – HISTORIA. 3. INDÍGENAS DE AMÉRICA DEL SUR – HISTORIA. I. Chaves Maldonado, María Eugenia (editora). II. Tít. Serie

Catalogación en la publicación Universidad Nacional de Colombia

Contenido

INTRODUCCIÓN
MARÍA EUGENIA CHAVES MALDONADO 11

PARTE 1

La población de ascendencia africana y el problema de la ciudadanía republicana 19

CAPÍTULO 1. CONSTRUYENDO LA NACIÓN. NACIONALISMO, AGENCIA SUBALTERNA Y CONFLICTO "RACIAL"
Aline Helg 21
1.1 La nación 21
1.2 La participación de los hombres afrodescendientes libres de Cartagena en el proceso independentista 22
1.3 Las implicaciones de la Constitución de 1821 para los afrodescendientes libres 27
1.4 Los esclavos y los indígenas 30
1.5 Conclusión 32
1.6 Bibliografía y fuentes documentales 34

CAPÍTULO 2. LOS SILENCIOS DE LA NACIÓN. LOS SECTORES POPULARES EN LA INDEPENDENCIA DE LA NUEVA GRANADA
Jorge Conde Calderón 37
2.1 Bibliografía 44

CAPÍTULO 3. EL PROBLEMA DE LA INCORPORACIÓN DE LOS PARDOS A LA NACIÓN
Armando Martínez Garnica 45
3.1 El prejuicio indiano 46
3.2 Una propuesta revolucionaria 49
3.3 La conciliación constitucional de Cádiz 51
3.4 La incorporación de los pardos a la nación colombiana 52
3.5 Bibliografía y fuentes documentales 53

PARTE 2

La revolución de Haití y los proyectos políticos de los revolucionarios pardos en la Nueva Granada 55

CAPÍTULO 1. HACIA EL LEGADO DE LAS TRADICIONES DE PENSAMIENTO AFROCOLOMBIANO EN EL SIGLO XIX
Santiago Arboleda Quiñonez 57

1.1 Haití, la pieza que no encaja . . . 58
1.2 El fantasma de la guerra de razas . . . 61
1.3 La mascarada de la igualdad republicana . . . 63
1.4 Bibliografía . . . 68

CAPÍTULO 2. COSMOPOLITISMOS SUBALTERNIZADOS, REDES TRANSLOCALES Y DESCOLONIZACIÓN DE LA MEMORIA. REPENSAR NACIÓN Y COMUNIDAD A LA LUZ Y SOMBRA DE LA REVOLUCIÓN HAITIANA
Agustín Lao-Montes . . . 69
2.1 Bibliografía . . . 85

CAPÍTULO 3. EL PUEBLO AFROCOLOMBIANO Y SU VISIBILIZACIÓN EN LA HISTORIA
José Eulícer Mosquera Rentería (líder afrocolombiano) . . . 87
3.1 La independencia nacional y la ayuda del pueblo haitiano . . . 89
3.2 Bibliografía . . . 94

PARTE 3

Manumisión, abolición y libertad . . . 95

CAPÍTULO 1. ¿SERVIDORES O ALIADOS? LOS ESCLAVIZADOS DE ANTIOQUIA EN LA PRIMERA REPÚBLICA
Ana Lucía Pérez Rodríguez . . . 97
1.1 Introducción . . . 97
1.2 La minería: eje articulador de una sociedad esclavista . . . 99
1.3 Antioquia, Estado soberano, libre e independiente: participación de los esclavizados en las contiendas de la emancipación . . . 101
1.4 Ley de libertad de vientres de 1814 . . . 106
1.5 Bibliografía y fuentes documentales . . . 113
1.6 Anexo 1. Documento . . . 116
1.7 Anexo 2. Lista de esclavos nacidos libres . . . 118
1.8 Anexo 3. Lista de esclavos declarados libres . . . 118

CAPÍTULO 2. LA CONTROVERSIA ENTRE LA ESCLAVITUD Y LA LIBERTAD. UN ANÁLISIS DE LOS DISCURSOS Y DEBATES SOBRE LOS PROYECTOS ABOLICIONISTAS EN COLOMBIA, 1814-1821
Daniel Esteban Bedoya Betancur . . . 119
2.1 Introducción . . . 119
2.2 1814: Independencia, libertad y manumisión . . . 120
2.3 1821: Republicanismo, Constitución y proceso de abolición . . . 126
2.4 A modo de conclusión . . . 140
2.5 Bibliografía y fuentes documentales . . . 143

PARTE 4

La población indígena frente a los proyectos de nación: Nueva Granada y Chile . . . 145

CAPÍTULO 1. EL ESTADO-NACIÓN Y LAS ESTRATEGIAS DE AUTONOMÍA DEL PUEBLO MAPUCHE. UNA ARQUEOLOGÍA DEL FEDERALISMO EN CHILE EN EL SIGLO XIX EN UN CONTEXTO TRANSNACIONAL
Florencia E. Mallon . . . 147
1.1 Chile: de las negociaciones federalistas a la centralización forzada . . . 148
1.2 El cambiante mundo político mapuche: Magiñ Wenu y los arribanos . . . 151
1.3 Intentos de nación: los altibajos de un sueño federalista . . . 153
1.4 Los mediadores del sur: José María de la Cruz y Bernardino Pradel . . . 155
1.5 Bibliografía y fuentes documentales . . . 161

CAPÍTULO 2. LAS REBELIONES INDÍGENAS DE PASTO CONTRA EL PROYECTO REPUBLICANO
Jairo Gutiérrez Ramos . . . 163
2.1 Un pasado de resistencia y rebeldía . . . 163
2.2 Los prejuicios nacionalistas . . . 166
2.3 Las juntas y las invasiones quiteñas de 1809 y 1811 . . . 168
2.4 La toma republicana por los caleños . . . 168
2.5 La reconquista de Pasto por los realistas patianos . . . 169
2.6 La nueva ofensiva republicana: el ejército del sur del estado de Cundinamarca . . . 170
2.7 Pasto después de la Reconquista . . . 171
2.8 Las rebeliones indígenas antirrepublicanas . . . 171
2.9 Bibliografía y fuentes documentales . . . 180

PARTE 5

Castas e indígenas de la Nueva Granada: resistencias políticas . . . 183

CAPÍTULO 1. CASTAS EN ACCIÓN Y PUEBLOS EN VILO. LA INCÓMODA PRESENCIA DE LOS "OTROS" PARA REALISTAS Y CRIOLLOS DURANTE LOS PRIMEROS AÑOS DE LA INDEPENDENCIA NEOGRANADINA
Óscar Almario García . . . 185
1.1 Introducción . . . 185
1.2 Criollos y pardos en Venezuela o las identidades en disputa . . . 187
1.3 Entre la guerra de castas, la guerra a muerte y la independencia o las vicisitudes del criollismo . . . 194

1.4 La independencia en la Gobernación de Popayán: las comunidades étnicas y la "voluntad de los pueblos" en medio de realistas e independentistas . . . 199
1.5 A modo de conclusiones: la ficción del orden constitucional en 1814 y la persistencia de los proyectos étnicos y sociales en la provincia de Popayán . . . 209
1.6 Bibliografía y fuentes documentales . . . 212

CAPÍTULO 2. RESISTENCIAS POLÍTICAS EN EL VALLE DEL RÍO CAUCA
Alonso Valencia Llano . . . 215
2.1 La resistencia indígena a la dominación española . . . 216
2.2 Las resistencias políticas en la sociedad de conquista . . . 217
2.3 Conflictos en la sociedad colonial: la lucha entre criollos y chapetones . . . 219
2.4 Las resistencias populares en la sociedad colonial . . . 220
2.5 Las resistencias populares en el periodo posterior a la Independencia . . . 221
2.6 Las resistencias político-sociales en el periodo de consolidación republicana . . . 224
2.7 Conclusiones . . . 227
2.8 Bibliografía y fuentes documentales . . . 229

CAPÍTULO 3. LOS HIJOS DEL DESIERTO: INDÍGENAS, POBLAMIENTO Y VIOLENCIA EN EL OCCIDENTE DE ANTIOQUIA, 1776-1887
Juan David Montoya Guzmán . . . 231
3.1 Introducción . . . 231
3.2 De la diversidad a la homogenización . . . 232
3.3 Colonización y políticas de tierras baldías . . . 236
3.4 Hacia la montaña y la selva . . . 240
3.5 Republicanos y "bárbaros" . . . 244
3.6 El asalto final a las tierras de los indios . . . 250
3.7 Conclusiones . . . 254
3.8 Bibliografía y fuentes documentales . . . 255

CAPÍTULO 4. IDENTIDADES INDÍGENAS Y MODERNIDAD POLÍTICA DURANTE LA INDEPENDENCIA
Steinar A. Sæther . . . 261
4.1 Bibliografía . . . 265

PARTE 6

Reflexiones finales sobre el evento . . . 267

CAPÍTULO 1. RELATAR DEBATES HISTORIOGRÁFICOS EN MEDIO DE COMPROMISOS POLÍTICOS
Juan Camilo Escobar Villegas . . . 269
1.1 De la Independencia a las independencias . . . 270
1.2 De la Historia Nacional a las historias de los proyectos de nación . . . 271
1.3 De la ciudadanía universal a las *ciudadanías diferenciales* . . . 273

CAPÍTULO 2. EL SEMINARIO LAS OTRAS VOCES DE LA INDEPENDENCIA
Claudia Patricia González . . . 275

LOS AUTORES . . . 285

ÍNDICE ANALÍTICO . . . 289

ÍNDICE ONOMÁSTICO . . . 295

Introducción

María Eugenia Chaves Maldonado
Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín

Entre el 19 y el 21 de mayo de 2010 tuvo lugar el Seminario Internacional: Las Otras Voces de la Independencia: Sectores Populares, Afrodescendientes e Indígenas en la Independencia de Colombia, organizado por la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, en conjunto con la Corporación Afrocolombiana de Desarrollo Social y Cultural Carabantú. Planteado en el contexto de las celebraciones del Bicentenario de la Independencia de Colombia, este evento tuvo dos propósitos. En primer lugar, estuvo dirigido a crear un diálogo entre los académicos que hubieran contribuido a estudiar la participación de los afrodescendientes e indígenas en la historia de las independencias en Colombia y, en segundo lugar, buscó propiciar un encuentro entre el saber producido por la academia y los saberes y experiencias de líderes afrodescendientes e indígenas locales, cuya lucha por el reconocimiento de sus derechos políticos en el contexto de la nación ha sido constante hasta la actualidad.

El convenio que hizo posible que la Universidad Nacional y Carabantú se convirtieran en socios estratégicos en la organización de este seminario se constituyó en un pequeño paso hacia una forma diferente de concebir el saber histórico y sus usos. Esta experiencia intentó poner en contacto dos lenguajes que poco o ningún diálogo han mantenido entre sí. Este aparente extrañamiento puede delinear varios contornos. El primero es un contorno temporal. El lenguaje del historiador habla del pasado y esto puede llevarlo a construir una narrativa que se abstiene de cualquier vínculo con el presente, produciendo un ejercicio de memoria histórica cerrada sobre sí misma y sobre sus pruebas argumentativas. Los líderes comunitarios construyen un discurso del presente que no se cierra sobre sí mismo porque apela siempre a una memoria del tiempo pasado. Un pasado que no es el pasado histórico, como lo concebimos los historiadores, es decir, aquel construido por la historiografía, sino un pasado que puede ser al mismo tiempo palpablemente cercano y aparentemente lejano. Si el problema de la esclavitud, por ejemplo, es algo que está en el registro de un

tiempo aparentemente lejano, es también un hecho palpablemente cercano que toma cuerpo en mínimas experiencias cotidianas que se construyen con materiales que provienen tanto de la memoria como del olvido, de esa historia que nos constituye como partícipes de una comunidad política, y que se expresan en las prácticas y los discursos del racismo. El segundo es un contorno que tienen que ver con la forma en que cada uno de estos lenguajes se expresa y significa. El soporte del libro, de la revista especializada, o de las memorias de un congreso, seminario o conferencia, son las formas más comunes de significar el saber histórico en los contextos académicos. Las formas de significación de las narrativas y las memorias de las comunidades indígenas y afrodescendientes incluyen otras posibilidades, cuya riqueza se resiste a ser encasillada por la escritura histórica, como la tradición oral, la música, el baile, los cánticos que acompañan las marchas haciendo el estribillo con nombres de familiares desaparecidos en la violencia política, o los nombres de pueblos y veredas de los que las familias fueron desplazadas. Estos relatos que cuentan, vez tras vez, un episodio que sucedió ayer, hace meses, hace años o en el inicio de los tiempos, hacen de la palabra una suerte de urdimbre que repite, entrelazando hilos, el mismo patrón que impregna la memoria. Estos fueron los dos lenguajes aparentemente incompatibles que el seminario puso en relación; y fue en este espacio en el que presentaron sus contornos diferenciados de forma más evidente. El conversatorio final del seminario, organizado por Carabantú, puso en diálogo las voces de los historiadores y las de los líderes comunitarios, lo que produjo un impacto profundo entre los asistentes y los protagonistas. No obstante el éxito de este encuentro, no fue posible para los líderes de Carabantú recopilar los aportes orales, musicales, narrativos y testimoniales de los líderes y lideresas. Muchos meses pasaron en la espera de que esta traducción de la oralidad a la escritura pudiera consolidarse. En el curso de esta espera, y mientras los artículos de mis colegas esperaban pacientemente en el cajón de mi escritorio, llegué a pensar que el esfuerzo ingente que mi equipo y yo pusimos en la organización del seminario no había valido la pena. Afortunadamente el tiempo cataliza los elementos complejos y entendí que los libros deben reflejar el momento del que son producto y ser un honesto reflejo de los esfuerzos realizados, de las lecciones aprendidas y de los caminos que quedan por recorrer. Por lo tanto, este volumen no recoge todas las "memorias del seminario", pues esas "otras voces" se resistieron a la traducción de la escritura y al soporte del libro. El aporte de esta compilación es ofrecer un compendio de los más importantes hitos de la investigación histórica sobre la participación de los sectores indígenas y afrodescendientes en la época de las independencias en la Nueva Granada, los mismos que se ponen en relación con los casos de Chile y Haití.

La investigación sobre la participación de los sectores afrodescendientes e indígenas en el periodo de transformaciones políticas que desde inicios del siglo XIX llevó a la conformación de las naciones hispanoamericanas ha producido una renovación historiográfica en América Latina. Entre los trabajos más importantes y pioneros en esta línea están las investigaciones de la historiadora chilena Florencia Mallon sobre Perú y Chile, y los de la historiadora suiza Aline Helg sobre Cuba y Cartagena de Indias. Otro tema que atraviesa el proceso histórico de la ruptura colonial e impacta desde sus inicios el proyecto de nación que intentaban consolidar las élites blanco-mestizas fue la Revolución Haitiana; la relectura de este hecho trascendental ha impactado la historiografía sobre la modernidad política hace no mucho tiempo. El sociólogo y activista político puertorriqueño Agustín Lao-Montes, desde la perspectiva de los estudios poscoloniales, resalta la importancia hemisférica que tuvo la revolución de los esclavizados en el Santo Domingo francés. A la luz de estos trabajos, los artículos referidos a la Nueva Granada se insertan en un contexto que favorecen lecturas comparativas y que aspiran a dar luces para entender la cuestión de la participación de los afrodescendientes e indígenas en la construcción de la nación en el siglo XIX en un contexto continental y atlántico global.

Esta compilación se abre con el artículo de Aline Helg "Construyendo la nación", que desarrolla en líneas generales lo que fue la participación de los afrodescendientes en la construcción de la primera república cartagenera en la Nueva Granada. Muestra que a partir de 1810 estos sectores tuvieron una importante participación en los procesos revolucionarios, lo que en 1811 garantizaría un proceso que desembocaría en una Constitución política que reconocía la igualdad de derechos entre los hombres libres sin importar su color de piel. A pesar de estos triunfos, la población afrodescendiente fue integrada en el contexto de la nación republicana que condicionaba la participación activa de los ciudadanos a criterios económicos y sociales. Helg concluye que el silencio que la república impuso sobre el tema de las identidades raciales y las exclusiones que éstas propiciaban impidió que los afrodescendientes defendieran un proyecto libertario común y con suficiente fuerza como para enfrentar el proyecto nacional de las élites blanco-mestizas. En el siguiente capítulo, "Los silencios de la nación", el historiador colombiano Jorge Conde Calderón muestra que el ejercicio de los derechos de ciudadanía al que los pardos cartageneros accedieron entre 1810 y 1811 los convirtió en unos "socios incómodos" para los dirigentes autonomistas de la élite cartagenera, quienes ante el empoderamiento de estos sectores iniciaron la oposición al anhelo independentista que los había animado. La nación se constituye entonces, según establece Conde, en un espacio contradictorio, de conflicto e inacabado, en el que se trata por todos los medios de silenciar el accionar y el poder político de los artesanos pardos. El capítulo siguiente, escrito por el historiador colombiano Armando Martínez Garnica, "El problema de la incorporación de los pardos a la nación" nos entrega, de forma resumida un recorrido por una serie de normas jurídicas que desde la época colonial establecieron el carácter anómalo de la población afrodescendiente libre por no tener lugar en ninguna de las dos repúblicas con que se constituyó el imaginario político colonial. Establece que las reformas introducidas por la Constitución de Cádiz sólo reforzaron esta idea, al condicionar el acceso a la ciudadanía de esta población a criterios subjetivos de virtud y servicios prestados. Finalmente, Martínez concluye que la nación que se consolidaba a partir de 1830, aunque abolió

las identidades legales referidas a las castas o razas de raigambre colonial, mantuvo formas de exclusión cuyos efectos han tenido consecuencias hasta la actualidad.

El profesor Santiago Arboleda, por su parte, con su capítulo "Hacia el legado de las tradiciones de pensamiento afrocolombiano en el siglo XIX", y desde un lugar de enunciación en el que se combinan su carácter de académico y su experiencia de líder comunitario y político afrodescendiente, ofrece una relectura crítica de algunos indicios que emergen de las fuentes históricas sobre la independencia de la Nueva Granada. Su objetivo es mostrar que mediante estos indicios es posible atisbar el accionar de la población afrodescendiente en su carácter de proyecto político autónomo. Estas pistas provienen de tres circunstancias poco exploradas por la historiografía tradicional: la primera es el impacto de la Revolución Haitiana en el imaginario político, tanto de las élites independentistas como de los sectores de afrodescendientes que articulaban sus propias estrategias de libertad. La segunda, el temor a una rebelión general de esclavos. Arboleda muestra que este imaginario se alimenta constantemente de una tradición de rebelión esclava local que en los inicios del siglo XIX había permitido a los afrodescendientes cimarrones establecer redes de poder locales. La tercera, finalmente, tiene que ver con la que denomina "máscara de la igualdad republicana", con la que se pretende borrar el rastro de la exclusión que se ejerce sobre los afrodescendientes en el seno de la nación.

El tema que deja planteado el profesor Arboleda es retomado en el capítulo "Cosmopolitanismos subalternizados, redes translocales y descolonización de la memoria", de Agustín Lao-Montes. El autor, haciendo acopio de los trabajos más relevantes que se han dedicado a estudiar la Revolución Haitiana desde la crítica poscolonial, analiza las razones por las que este hecho tan relevante en la historia de las revoluciones atlánticas ha quedado silenciado hasta hace relativamente poco tiempo. Establece que esta revolución es un proceso complejo en el que confluyen tradiciones de la modernidad occidental y de los saberes africanos y en el que emergen de forma contradictoria una multiplicidad de proyectos políticos subalternos. La fuerza con que los contemporáneos parecen negar la influencia de la Revolución Haitiana radica, según opina Lao-Montes, en que la libertad política alcanzada por los esclavos y su proyecto político exitoso descubrió la contradicción que fundaba las naciones republicanas que, a pesar de defender la libertad y la igualdad, mantenían la esclavitud y la defensa de los derechos de propiedad por sobre los derechos fundamentales.

Los capítulos de Ana Lucía Pérez y Daniel Bedoya, "¿De servidores a aliados?" y "La controversia entre la esclavitud y la libertad", acotan los temas hasta aquí tratados al contexto local de la provincia de Antioquia y de la Nueva Granada, y al tema particular de la contradicción entre libertad política y esclavitud. Estudian la forma en que esta contradicción se resuelve a través de las leyes de manumisión de esclavos que se dictan en Antioquia en 1814 y en Cúcuta en 1821. Pérez analiza esta contradicción mediante la lectura de una serie de casos en los que las estrategias de libertad de los esclavos durante el periodo independentista producen reacciones contradictorias en las autoridades y los amos. Bedoya, extiende esta reflexión hacia un análisis de la retórica de las leyes de libertad de vientres de 1814 y de 1821, realizando una lectura crítica de la construcción de estos discursos y de sus paradójicas manifestaciones en el contexto de una república esclavista.

Los siguientes capítulos están dedicados a una reflexión sobre la participación de la población indígena; sin embargo, esta participación, como se muestra, estuvo en varios momentos en relación estrecha con la de los grupos afrodescendientes. Esta parte de la obra se inaugura con el capítulo "El Estado-nación y las estrategias de autonomía del pueblo mapuche", de Florencia Mallon. La autora se pregunta cómo entender el fenómeno del federalismo del siglo XIX sin caer en los supuestos de una historia tradicional que construyó visiones sumamente estáticas y dicotómicas tanto del federalismo como del centralismo político. Su enfoque desarrolla una lectura crítica que, desde la nueva historia cultural con énfasis en la historia subalterna, muestra la necesidad de reinterpretar los proyectos políticos de las élites mostrando sus fisuras y complejidades. Estudiando un caso que ha sido considerado marginal y sin importancia por la historiografía tradicional chilena, la autora ubica un punto de quiebre importante: la consolidación del proyecto político centralista debió sujetar y subyugar formas de poder y de saber alternativas, como las que emergieron en las comunidades mapuche. La ocupación de su territorio y la neutralización de cualquier otro aliado político favorable al proyecto mapuche, fueron condición fundamental de la emergencia de la nación chilena.

El capítulo escrito por el historiador colombiano Jairo Gutiérrez, "Las rebeliones indígenas de Pasto contra el proyecto republicano", estudia la agencia de las comunidades indígenas y de sus líderes en una compleja negociación con las fuerzas criollas locales realistas, cuyo objetivo fue defender su territorio, sus autoridades étnicas y su reproducción social y económica. Este proyecto, aunque dependiente del accionar de las élites que se oponen al proyecto independentista, logra articular, gracias a una alianza interétnica con los sectores pardos, una firme oposición a las campañas independentistas. La derrota de las fuerzas indígenas y pardas abrió el espacio para construir la imagen del pastuso como opuesto a la libertad, negando y silenciando la historia del proyecto político de las comunidades indígenas, quienes defendieron su causa por muchos años. Óscar Almario, en el capítulo que sigue, "Castas en acción y pueblos en vilo", retoma varios de los temas hasta aquí expuestos para mostrar la compleja trabazón de las relaciones interétnicas en los procesos políticos del Pacífico sur en la Nueva Granada durante las independencias. Su artículo analiza la cuestión racial y el conflicto de castas y la presión que estos grupos ejercieron sobre los primeros diseños constitucionales, influenciando el pensamiento y los proyectos de los líderes criollos durante los primeros años del proceso independentista neogranadino. Pasa revista a varias fuentes que recogen la retórica independentista criolla en Venezuela, Bogotá y en la Gobernación de Popayán para mostrar esta tesis. A continuación, Alonso Valencia Llano, en el capítulo "Resistencias políticas en el valle del río Cauca", nos ofrece una síntesis de lo que fue la historia de la resistencia indígena y afrodescendiente, bien fueran libres o esclavos, en los diferentes momentos históricos,

desde la temprana Colonia hasta la época republicana. Nos enseña que esta historia de resistencia, con sus matices diferenciados, es concebida en la época republicana como bandidaje, lo cual le resta fuerza política. Los sectores subalternos sufrieron consecuencias negativas por efecto de la consolidación del Estado-nación que afectaron a sus comunidades, a su tejido de poder local, a su reproducción económica, y restringieron su libertad. Concluye que aun al margen de la sociedad, los habitantes del Valle del Cauca aprovecharon las pocas oportunidades que les brindaron los sectores criollos más revolucionarios de la república y lograron muchas de las reivindicaciones sociales que habían caracterizado su tradicional resistencia.

En una tónica similar, en el capítulo "*Los hijos del desierto:* indígenas, poblamiento y violencia en el occidente de Antioquia, 1776-1887", Juan David Montoya realiza un balance de las estrategias que las élites desarrollaron en el largo siglo XIX (1776-1887) para enfrentar el problema de la inclusión de los sectores indígenas a una nueva realidad política que se había imaginado como una comunidad libre e igualitaria. Montoya muestra las graves consecuencias que estas estrategias supusieron para los sectores indígenas, quienes vieron atacados la mayor parte de los mecanismos legales, sociales y políticos que en el transcurso de la historia colonial les habían permitido asegurar la propiedad de sus resguardos, la continuidad de sus autoridades étnicas y las formas de negociación al interior de un estamento reconocido en sus diferencias. El autor sostiene la tesis de "que la construcción de la nación colombiana fue fundamentalmente un proyecto dirigido a la colonización interna de territorios y culturas que yacían más allá del brazo político del Estado y las fronteras de la 'civilización blanca' criolla". Su artículo propone que una de estas estrategias fue la de utilizar un discurso de territorio y de raza que tuvo como objetivo no sólo desarticular las formas tradicionales de tenencia de la tierra por parte de los indígenas, sino también volverlos invisibles como un grupo diferenciado en el conjunto del imaginario de una "nación mestiza".

Este volumen finaliza con tres reflexiones que son el producto de la dinámica que el seminario desarrolló a lo largo de los tres días de conferencias. La primera corresponde a un texto corto que el historiador noruego Steinar Sæther envió con su respuesta a la pregunta que articulaba su mesa de trabajo. Aunque el profesor Sæther no nos hizo llegar un artículo desarrollando estas ideas, he creído importante su publicación por lo sugerente de su argumento. La segunda presenta una de las dos relatorías del seminario, la que escribió el historiador colombiano Juan Camilo Escobar Villegas. Finalmente, la historiadora Claudia González, quien fungió de asistente en el proyecto que dio a luz el seminario, cierra este volumen con una crónica del desarrollo del evento.

No puedo terminar esta introducción sin agradecer los esfuerzos de quienes estuvieron involucrados en la organización académica de este evento. En primer lugar, a todos los integrantes de Carabantú, en particular a Ramón Emilio Perea y a María Eugenia Morales, quienes junto con este colectivo hicieron un trabajo importante para reunir en una misma mesa de trabajo a los académicos y a los líderes y lideresas del movimiento afrocolombiano e indígena de Antioquia. En segundo lugar, a los estudiantes de pregrado y posgrado integrantes del semillero de investigación Emergencia de la Nación y Sectores Subalternos, quienes durante dos semestres, entre 2009 y 2010, y en conjunto con los líderes de Carabantú que se integraron a nuestras actividades, preparamos el taller previo al seminario,. Un mes antes del seminario nos reunimos con ochenta de ellos a conversar sobre los trabajos de los historiadores que expondrían en el seminario. Los estudiantes y yo tuvimos el privilegio de poner en diálogo el saber histórico con el presente de las luchas y anhelos de los líderes comunitarios y de los maestros. Fue una experiencia inédita para ese momento. Este fue un reto enorme y una gran satisfacción. Muchos de los estudiantes que fueron artífices de estos talleres han seguido sus destinos académicos en posgrados en el país o en el exterior, investigando, reflexionando y escribiendo sobre la historia de los sectores subalternos en la historia de Colombia. Uno de los líderes afrocolombianos que acompañó el proceso, Melquiceded Blandón, es ahora estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales y Humanas en nuestra facultad.

Al profesor Óscar Almario García, agradezco su participación en el evento y su constante incentivo para que este libro saliera a la luz. A la profesora y colega Ana Catalina Reyes Cárdenas, decana de la Facultad de Ciencias Humanas en el año 2010, le agradezco la confianza que en mí depositó para adelantar esta tarea. Comfama, Comfenalco, Adida, la Alcaldía de Medellín y EAFIT otorgaron una parte importante del financiamiento que hizo posible la realización seminario internacional y el taller previo. Agradezco finalmente a todo el personal administrativo y al personal de apoyo de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, quienes intervinieron de una forma u otra en la organización y la ejecución del seminario y del taller previo, así como a la asistente administrativa del proyecto, Claudia González.

Quiero dedicar la publicación de este volumen a los estudiantes del pregrado en Historia y Ciencias Políticas, quienes como integrantes del Semillero de Investigación Emergencia de la Nación y Sectores Subalternos, durante los años 2009 y 2010, acompañaron todo el proceso académico que sustentó el desarrollo del seminario y del taller previo:

Adriana Hoyos
Ana Lucía Pérez
Claudia González
Cristian Londoño
Cristina Echeverry
Daniel Bedoya Betancur
Jennifer Sánchez
Juan Camilo Arias
Juan Pablo Bedoya
Juliana Álvarez

Medellín, enero de 2015

parte 1

La población de ascendencia africana y el problema de la ciudadanía republicana

capítulo 1

Construyendo la nación: Nacionalismo, agencia subalterna y conflicto "racial"

Aline Helg
Universidad de Ginebra, Suiza

Esta contribución responde a la pregunta que nos hicieron los organizadores del seminario sobre el concepto de nación: ¿de qué forma influyó la participación de los sectores subalternos (sectores populares, afrodescendientes e indígenas) en la definición política de la nación? Después de un breve comentario sobre el surgimiento de la "nación", la parte central de mi reflexión se enfocará en el caso de Cartagena que estudié y para el cual la participación directa de los sectores populares es bien documentada. Allí se puede notar, entre 1809 y 1812, un proceso de politización progresiva de la mayoría de la población, conformada por afrodescendientes libres y, a partir de 1812, un proceso de integración de esta mayoría dentro de un proyecto político controlado por las élites que rápidamente lograron neutralizar a estos sectores populares afrodescendientes gracias a algunas reformas legales y a la unión en contra de un enemigo común. Al final, trataré más rápidamente la posición de los esclavos y los indígenas durante este proceso, sobre todo en la región caribeña.

1.1 LA NACIÓN

A mi modo de ver, en la primera década del siglo XIX, y hasta bastante más tarde, no se puede hablar de *nación* sino en el imaginario de algunos líderes e intelectuales. Esto no solamente en Colombia y en América Latina, sino también en Europa. La *nación* como ideal o mito se construyó en la segunda parte del siglo XIX y principios del XX. A lo largo de las guerras de independencia y después de 1821, en parte por falta de vías de comunicación, la gente siguió identificándose sobre todo con su ciudad, villa o pueblo más que con su provincia, su región o la Nueva Granada.

La gente aún concebía los pueblos y las ciudades como entidades jerárquicas y corporativas de las cuales los "ciudadanos respetables" constituían la cabeza, y las clases populares, el cuerpo. Sólo ocasionalmente surgieron prácticas autónomas e individuales de ciudadanía por parte de "los subalternos". Pero estas prácticas abarcaron la ciudad, el poblado y rara vez un área más amplia.

1.2 LA PARTICIPACIÓN DE LOS HOMBRES AFRODESCENDIENTES LIBRES DE CARTAGENA EN EL PROCESO INDEPENDENTISTA

En Cartagena, desde la década que se inició en 1770 los hombres afrodescendientes libres, de cierta autosuficiencia económica (los artesanos, en particular), estaban organizados en milicias reales de defensa: la milicia de pardos y la artillería, compuesta sobre todo por negros. Como casi todos los blancos, minoritarios en la ciudad, se rehusaban a servir en la milicia, sólo el Fijo, formado en parte por soldados españoles y andinos, competía con los milicianos afrodescendientes para asegurar la defensa de la principal ciudad portuaria de Colombia.

Después de la invasión napoleónica de España, parte de la élite criolla de Cartagena quiso aprovechar el vacío de poder realista para establecer su control sobre la región. Desde el cabildo, estos aristócratas criollos decidieron expulsar al gobernador español Francisco Montes, pero sabían que para lograrlo necesitaban el apoyo militar de los milicianos de color. No solamente movilizaron a la milicia sino que, para impedir la intervención del Fijo, tomaron el riesgo de buscar el sostén de líderes mulatos, como el acaudalado armero Pedro Romero, para que reclutara y armara a los afrodescendientes de las clases más populares de la ciudad y del arrabal de Getsemaní. En junio de 1810, los Lanceros Patriotas de Getsemaní y grupos de hombres de los barrios de Santo Toribio y de Santa Catalina, armados con machetes y respaldados por una multitud, se congregaron frente al palacio del gobernador, donde el cabildo estaba sesionando. El cabildo entonces votó unánimemente la destitución del gobernador, quien fue deportado a La Habana. Impresionados por tal despliegue de resolución popular, los comandantes de todos los cuerpos militares, incluido el Fijo, aprobaron solemnemente la decisión.[1] Para evitar choques entre blancos españoles y criollos, el cabildo recalcó los "vínculos de nuestra fraternal unión", su religión, sus derechos y deberes comunes y los movilizó en un batallón de Patriotas Blancos compuesto por "voluntarios patriotas, conservadores de los augustos derechos de Fernando VII". Confirmando las divisiones coloniales españolas basadas en criterios raciales, el cabildo organizó un batallón separado de pardos y negros, los Patriotas Pardos, dirigido por oficiales blancos.[2]

En agosto de 1810, el cabildo de Cartagena estableció su propia Junta Suprema en respuesta a la revolución del 20 de julio de Bogotá, mientras aseguraba las prerrogativas que la Corona había establecido para Cartagena en la provincia. Para eso tuvo que integrar a los afrodescendientes libres que acababa de movilizar, y darles una representación política. Llamó a los hombres adultos libres de Cartagena, sin importar su color, a elegir a seis diputados de la ciudad, que se sumaron a cinco delegados que representaron al resto de la provincia para integrar la Junta Suprema, compuesta por los doce miembros del cabildo, su presidente (José María García de Toledo) y su vicepresidente. Esta inclusión de los afrodescendientes libres de las clases populares en el proceso de elección fue un cambio sociopolítico de grandes dimensiones, aunque se hizo mediante manifestaciones públicas en las que resultaron electos como sus representantes sólo diputados criollos blancos de la élite,[3] y efectivamente, ponía fin al estigma racial de la "mancha de la esclavitud" y a la exigencia colonial de la "limpieza de sangre", que habían prohibido a generaciones de individuos libres de ascendencia africana "pura" o mestiza —negros, pardos, mulatos, zambos, cuarterones y quinterones— de América acceder al colegio y la universidad, a funciones reales y eclesiásticas, así como a honores y profesiones superiores.

Es interesante notar que un proceso similar ocurrió simultáneamente en Mompox, donde los miembros más radicales del cabildo movilizaron y armaron al pueblo afrodescendiente gracias al liderazgo de algunos mulatos y negros influyentes. Con el apoyo de esta multitud, expurgaron a la élite realista, destituyeron al representante del rey y declararon su separación de la provincia de Cartagena, una decisión ratificada por un cabildo abierto que reunió a los hombres libres sin distinción de raza en octubre de 1810.[4] Sin embargo, los afrodescendientes libres de Cartagena no hicieron causa común con los de Mompox.

Cuando en noviembre de 1810 el Consejo de la Regencia envió a Cartagena otro gobernador para remplazar al destituido Montes, las clases populares (en su inmensa mayoría de color) atacaron indiscriminadamente a los españoles y los criollos afectos a España, y una multitud rodeó el palacio gubernamental para asegurarse de que el cabildo no permitiera el desembarco del nuevo gobernador. Varios españoles se refugiaron en Santa Marta, que se convertía, cada vez más, en un bastión realista.[5]

1. "Acta de la sesión del Cabildo de Cartagena tenida el 14 de junio de 1810", pp. 81-90; y "Apuntamientos para escribir una ojeada", pp. 127-128; ambos en: M. Corrales, ed., *Documentos para la historia de la provincia de Cartagena de Indias, hoy estado soberano de Bolívar en la Unión colombiana* (Bogotá: Medardo Rivas, 1883), vol. I.

2. "Edicto por el cual el Cabildo de Cartagena excita a los habitantes de la ciudad a procurar la unión", [19 de junio de 1810], en: M. Corrales, ed., *Documentos para la historia*, 94-95.

3. J. Jiménez, *Los mártires de Cartagena de 1816 ante el consejo de guerra y ante la historia* (Cartagena: Imprenta Departamental, 1947), vol. I, 147-148 y 238-239.

4. P. Salzedo [1939], *Apuntaciones historiales de Mompox: Edición conmemorativa de los 450 años de Mompox* (Cartagena: Gobernación del Departamento de Bolívar, 1987).

5. "Defensa hecha por el señor J. M. de Toledo, de su conducta pública y privada", [30 de noviembre de 1811]", en: M. Corrales, ed., *Documentos para la historia*, 390; y J. Jiménez, *Los mártires de Cartagena*, 149-153.

Esta movilización masiva de los subalternos afrodescendientes impresionó y obligó a la Junta Suprema de Cartagena a dar un paso adicional: en diciembre de 1810 aprobó un sistema electoral de representación indirecta que incluía a todos los ciudadanos hombres, "blancos, indios, mestizos, mulatos, zambos y negros, con tal que sean padres de familia, o tengan casa poblada y que vivan de su trabajo". Excluía sólo a los vagos, los criminales, los servidores asalariados y los esclavos.[6] Esta movilización de los sectores afrodescendientes libres tal vez explica también por qué, cuando a principios de 1811 la Junta de Cartagena le declaró la guerra a Mompox, no envió al batallón de pardos y negros formado algunos meses antes, sino a cuatrocientos veteranos del Fijo encabezados por el aristócrata Antonio José de Ayos contra los batallones de voluntarios pardos y blancos de Mompox. Bajo el estandarte de "Dios e Independencia", pero con pocas armas y escasas municiones, los momposinos resistieron el ataque durante tres días. Al final, las tropas de Cartagena ocuparon Mompox, destruyeron sus instituciones revolucionarias y lanzaron una represión feroz.[7]

La acción directa y autónoma de los libres de color de Cartagena culminó en febrero de 1811, cuando el Fijo, de regreso de la guerra contra Mompox y respaldado por seguidores de la Regencia, intentó tomarse el palacio gubernamental. Luego de ser denunciada por oficiales de bajo rango, la conspiración fracasó antes de que se hiciera un solo disparo.[8] No obstante, fortaleció el poder de las clases populares. Ante los rumores de que todos los peninsulares hacían parte de la conspiración e iban a detener la Junta, reprimir y ahorcar a la gente, una muchedumbre de negros, mulatos y zambos armados se apoderó de la ciudad durante cinco días, atacó las casas españolas, arrestó a los hombres españoles y los recluyó en las barracas de los Patriotas Pardos.[9]

Esta demostración de poder popular, de la capacidad de los afrodescendientes libres para actuar contra la voluntad de sus líderes, tuvo un impacto decisivo;[10] por ejemplo, dividió la Junta Suprema de Cartagena, que enfrentaba crecientes dificultades para justificar su continua lealtad a España. Adelantándose al resto de la Nueva Granada, una fracción radical de sus miembros comenzó a demandar que la provincia declarara la independencia total de España. La ideología se entrecruzaba con los lazos familiares, ya que dos momposinos, los hermanos Gabriel y Germán Gutiérrez de Piñeres, abogados y miembros del gobierno de Cartagena, encabezaban el movimiento de independencia y simultáneamente denunciaban la fiera represión de la Junta a

6. "Acuerdo que reorganiza el gobierno provincial", [11 de diciembre de 1810], en: M. Corrales, ed., *Efemérides y anales del estado de Bolívar* (Bogotá: J. J. Pérez, 1889): vol. II, 48.

7. "Exposición de la Junta de Cartagena", en: M. Corrales, ed., *Documentos para la historia*, 205; y P. Salzedo, *Apuntaciones historiales de Mompox*, 115–118.

8. *El Argos Americano*, Cartagena, 4 de febrero de 1811, y 3, 9 y 18 de marzo de 1811.

9. "Carta en que se refieren muchos hechos relacionados y consiguientes a la sublevación del Regimiento Fijo de Cartagena", [10 de febrero de 1811], en: M. Corrales, ed., *Efemérides y anales*, 64–70.

10. Más allá de las ciudades principales, los libres de color de varias villas y pueblos aprovecharon el resquebrajamiento de la autoridad española y su superioridad demográfica para tomarse brevemente el poder en 1810. Sin embargo, carentes de coordinación, liderazgo y armas, las clases populares de estos pueblos no pudieron resistir la respuesta de la élite ni las fuerzas enviadas por Santa Marta, y sus movimientos fueron rápidamente sometidos. Véase: A. Helg, *Liberty and Equality in Caribbean Colombia, 1770–1835* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004), 131–134.

la revolución que su hermano Vicente Celedonio, había liderado en Mompox.[11] La llegada de noticias sobre los debates de las Cortes de Cádiz, tales como la negativa de los diputados peninsulares a dar en la asamblea paridad en la representación a los americanos y la exclusión de los afrodescendientes "puros" o mestizos del sufragio, contribuyeron también al creciente sentimiento antiespañol entre los libres de color de Cartagena. En junio de 1811, varios radicales entregaron a García de Toledo una petición, escrita por Germán Gutiérrez de Piñeres y firmada por 479 vecinos de Cartagena, que exigía para la provincia una constitución republicana e independencia de las Cortes españolas, pero la Junta se negó a declarar la independencia.[12]

Finalmente, el 11 de noviembre de 1811, los radicales movilizaron una vez más a los sectores afrodescendientes en un golpe que obligó a la Junta Suprema de Cartagena a declarar la independencia. Los cuerpos de Lanceros Patriotas de Getsemaní y de Patriotas Pardos tomaron posiciones sobre las murallas de la ciudad y volvieron su artillería contra las barracas del Fijo y los Patriotas Blancos para impedir su intervención. Gabriel Gutiérrez de Piñeres y Pedro Romero congregaron a los hombres de clase baja y a los artesanos en frente de la iglesia de Getsemaní. La multitud ingresó a la ciudad, forzó las puertas del arsenal para apoderarse de las armas, y asedió el palacio gubernamental. Los rebeldes enviaron a la Junta dos emisarios blancos, un abogado y un sacerdote, para exigir independencia absoluta de España, "la igualdad de derechos de todas clases de ciudadanos", un gobierno dividido en tres ramas, la subordinación del ejército al ejecutivo, la apertura al público de las sesiones legislativas, el nombramiento de comandantes pardos y negros en el batallón de pardos y en la artillería, la abolición de la Inquisición y la exclusión de "europeos antipatrióticos" de los cargos públicos.[13] Luego, la turba armada invadió el palacio, agredió a García de Toledo y obligó a la junta a firmar el Acta de Independencia de la provincia, situando a Cartagena a la vanguardia de todas las provincias de la Nueva Granada.[14]

En los días siguientes, todos los miembros de los cuerpos militares, los funcionarios públicos y las autoridades eclesiásticas, con excepción del obispo, juraron fidelidad al Acta de Independencia. En cuanto a la Inquisición, ésta fue obligada a cerrar, y su personal trasladó el Santo Oficio a Santa Marta. El 11 de noviembre, los manifestantes de Cartagena también exigieron, y lograron, que finalizara la ocupación y la represión en Mompox. Vicente Celedonio Gutiérrez de Piñeres y otros momposinos radicales retomaron el poder, dejando de lado su plan para formar una provincia independiente.[15]

11. "Del obispo de Cartagena al rey", en: Archivo General de Indias (AGI), Santa Fe, 580 (26 de abril de 1811); "Representación para que se expida la Constitución", [19 de junio de 1811], en: M. Corrales, ed., *Efemérides y anales*, 72–73.

12. "Representación para que se expida la Constitución"; en: M. Corrales, ed., *Efemérides y anales*, 72–73.

13. "Proposiciones presentadas por los diputados del pueblo y aprobadas y sancionadas el 11 de noviembre de 1811", en: "Carta del comandante general de Panamá a ministro de justicia", en: AGI, Santa Fe, 745 (30 de noviembre de 1811).

14. Acerca de estos eventos, véanse "Acta de independencia de la Provincia de Cartagena en la Nueva Granada", [11 de noviembre de 1811], 351–356; y "Defensa hecha por [...] Toledo", 365, 371 y 394–395; ambos en: M. Corrales, ed., *Documentos para la historia*.

15. "Copia de la correspondencia entre la Suprema Junta de Cartagena de Indias y el obispo Fraile Custodio", en: AGI, Santa Fe, 747 (primero de junio de 1812); y J. Jiménez, *Los mártires de Cartagena*, 238–286.

Evidentemente, sin la movilización de los "sectores subalternos" libres de Cartagena la provincia no hubiera declarado su independencia el 11 de noviembre de 1811. La acción de los sectores populares fue decisiva. Pero también fue el final de un proceso político autónomo que había empezado en noviembre de 1810 y culminado en febrero de 1811. Durante estos meses, los afrodescendientes libres de distintas capas sociales —artesanos, jornaleros, milicianos, etc.— actuaron sin el liderazgo de la élite criolla, pero no exigieron otra cosa que medidas antiespañolas. No lograron pasar de la unión contra los peninsulares a la unión en favor de un programa común más revolucionario que el reconocimiento de la igualdad legal que de hecho ya se les había concedido en 1810.

Aunque constituían la mayor parte de la población masculina y estaban armados y organizados en unidades militares basadas en un criterio racial, cuando demandaron que se nombraran a oficiales afrodescendientes como ellos para estos cuerpos, no transformaron estas unidades en organizaciones políticas autónomas. Continuaron confiando su representación política a la élite blanca reformista. Esto se debía en parte a que estaban dirigidos por líderes afrodescendientes, como Pedro Romero, que estaban demasiado involucrados en redes verticales de patronazgo encabezadas por aristócratas blancos como para hacerse ideológicamente independientes.[16] Eso permitió a la élite criolla radical adoptar la misma estrategia que García de Toledo en 1810: organizar y armar a los afrodescendientes libres pero, al mismo tiempo, mantenerlos bajo estricto control. Una vez en el poder, la élite criolla convocó a los hombres cabezas de familia de la provincia de Cartagena, sin distinción de raza, a designar a los electores que escogerían a los diputados a una asamblea constituyente. Los radicales, liderados por los hermanos Gutiérrez de Piñeres, obtuvieron la mayoría entre los treinta y seis diputados electos. Como signo de los nuevos tiempos, al menos uno de ellos, Pedro Romero, era mulato.[17]

Durante los debates de la convención para redactar la Constitución en febrero de 1812, el pueblo y los Lanceros Patriotas de Getsemaní comenzaron a organizar manifestaciones armadas para influenciar las decisiones de los diputados (desafortunadamente las fuentes no precisan el contenido de sus demandas). En respuesta a la movilización popular, el presidente de la asamblea hizo levantar cadalsos a la entrada de la ciudad y arrestar a unos cuantos oficiales, lo que convenció a los Lanceros de devolver los cañones que habían incautado el 11 de noviembre y abstenerse de realizar nuevas manifestaciones.[18]

16. Este modelo de patronazgo blanco con líderes intermedios afrodescendientes se aplicó también en Mompox y explica por qué en Santa Marta no se rebeló la única unidad armada de la ciudad, la milicia de todos los colores. Allí, como la llegada de numerosos realistas obligó a la élite autonomista a reafirmar su fidelidad a España, la dependencia de los líderes de color hacia esa élite propició sorprendentes realineamientos políticos: mientras que algunos partieron para Cartagena, el mulato Narciso Vicente Crespo, por ejemplo, se convirtió en comandante del ejército realista de Santa Marta y condujo a sus seguidores de las clases populares a luchar contra las tropas independentistas de Cartagena, alcanzando una victoria decisiva en 1813. Véase: A. Helg, *Liberty and Equality*, 132, 144.

17. "Constitución política del Estado de Cartagena de Indias, expedida el 14 de Junio de 1812", en: M. Corrales, ed., *Documentos para la historia*, 532.

18. "Artículos tomados del número 1 del periódico de Santa Fe titulado *El Efímero*, sobre temores de perturbación del orden público" [1812], en: M. Corrales, ed., *Documentos para la historia*, 422-423.

La Constitución del Estado de Cartagena de Indias de 1812, aprobada por los diputados, desarrollaba los principios propuestos en el Acta de Independencia de 1811. Era representativa, republicana y liberal, y hacía énfasis en los derechos fundamentales de los individuos libres. Otorgaba el derecho al sufragio a cualquier hombre autosuficiente y libre, independientemente de su raza, como ya lo estipulaba la ley electoral de diciembre de 1810, y evitaba abordar específicamente temas de raza. Sellaba la reorganización del Fijo y de las milicias erigiendo un ejército estatal incluyente en términos raciales, compuesto por batallones de veteranos y milicianos, desarticulando así a los Patriotas Pardos y los Lanceros Patriotas de Getsemaní. La Constitución reconocía la importancia de la religión católica para preservar la moralidad pública, vista como un complemento necesario a la libertad de las personas. Se preocupaba por el bienestar de los esclavos y prohibía nuevas importaciones de esclavos, pero no mencionaba la abolición de la esclavitud.[19] Inaplicable a las condiciones de guerra y conmoción que siguieron su adopción, fue rápidamente sustituida por una serie de regulaciones que otorgaban poderes extraordinarios a la rama ejecutiva.

A pesar de que Cartagena fue la primera capital de provincia de la Nueva Granada en declarar la independencia y otorgar la igualdad y la ciudadanía plena a los afrodescendientes, en 1810-1811, fue una de las últimas provincias en recuperar la independencia en 1821 en la década de guerra, reconquista y sitios que siguió 1811. Los "sectores subalternos" de Cartagena nunca volvieron a la posición poderosa que tuvieron al principio del proceso independentista. Aunque para ellos las reformas legales obtenidas ya representaban un paso importante hacia la igualdad y la anhelada integración al nuevo sistema político. En las palabras despectivas del aristócrata Ayos, "los pretendidos derechos de igualdad [...] de aquella especie de personas [...] eran todo su interés, y origen de su fanatismo".[20]

1.3 LAS IMPLICACIONES DE LA CONSTITUCIÓN DE 1821 PARA LOS AFRODESCENDIENTES LIBRES

Después de la victoria de los patriotas, la Constitución de la República de Colombia de 1821 ratificó la igualdad legal de los libres, pero al mismo tiempo la élite que desarrolló el debate sobre el tema empezó a temer la movilización autónoma de los "sectores subalternos", sobre todo de los afrodescendientes. Simón Bolívar inventó incluso una palabra para designarla: la *pardocracia*, o sea, la toma del poder por parte de los pardos, seguida, según él, por la eliminación de la élite blanca minoritaria. En lo sucesivo, oficialmente, los criterios económicos y culturales reemplazaron a los racia-

19. "Constitución política del Estado de Cartagena de Indias", en: M. Corrales, ed., *Documentos para la historia*, 485-546.

20. "Alegato del Dr. D. Antonio José de Ayos", en: R. Arrázola, *Los mártires responden* (Cartagena: Hernández, 1973), 153.

les, aun cuando algunos grupos raciales (los que habían calificado para la limpieza de sangre bajo la Colonia) contaban con mayores probabilidades que otros (los afrodescendientes) de cumplir los requisitos para poder ejercer el sufragio y ciertos cargos. Además, en tal contexto legal, cualquier discurso sobre la igualdad requería silencio sobre el asunto de la raza, y las demandas de igualdad debían hacerse, no basadas en el color, sino en el valor personal propio y en los servicios prestados a la sociedad.

Como resultado, los afrodescendientes libres que cumplían estos requisitos disociaron su causa de la de aquellos miembros de la sociedad con mayores privaciones de derechos civiles, como los indigentes, los esclavos, los sirvientes, las mujeres y los indígenas. Con su participación en organizaciones como las milicias y el ejército, que respaldaban el nuevo orden social contra la anarquía, los ciudadanos de color ayudaban a prevenir movimientos indeseados y el descontento de los esclavos. Las continuas luchas y la devastación que siguió hasta 1823 lograron acabar por completo con las divisiones raciales dentro del Ejército. Los restos de la identidad corporativa que caracterizaba a quienes habían sido "milicianos de color" del rey se desvanecieron con la mezcla racial y regional de las tropas. Al mismo tiempo, aunque se unieron en torno al mensaje de independencia e igualdad de sus líderes, no cuestionaron la importancia que categorías raciales como las de negro, pardo, zambo, o cuarterón seguían teniendo para definir la condición socioeconómica y la identidad de las personas. Las distinciones entre libres de ascendencia africana "pura" o mezclada siguieron manifestándose en una jerarquía en la que los negros "puros" eran asignados al estamento más bajo.[21] Fue así como en este proceso no emergió ninguna conciencia racial que unificara a las poblaciones libres y esclavas de ascendencia africana pura o parcial. En la sociedad, un pequeño grupo de familias blancas de la élite continuó en la cumbre; una amplia mayoría de pardos, zambos, mestizos y negros artesanos, trabajadores y sirvientes, abajo; y los aún numerosos esclavos, que a menudo eran negros, en la parte más baja de la escala social. Cada individuo tenía su propio lugar en una jerarquía socio-racial multiestratificada en la que casi todos podían sentirse superiores a alguien más.

Sin entrar en detalles, la persona que encarnó la *pardocracia* que temía Bolívar fue José (Prudencio) Padilla, un zambo originario de Riohacha que ascendió de grumete a almirante y general por su papel clave en las guerras de independencia. En los años 1820 quiso que, en la atribución de cargos oficiales, los méritos patriotas tuvieran mayor importancia que los logros educativos y económicos ligados a la herencia colonial, los cuales favorecían a miembros de la élite que no habían luchado por la independencia. Pero Padilla no logró movilizar a los cartageneros afrodescendientes detrás de él. Tampoco en 1828, cuando tomó brevemente el poder en Cartagena para defender la Constitución de 1821 y a Francisco de Paula Santander contra los intentos de Bolívar de establecer una Constitución semimonárquica, pudo reunir las tropas, la marina y grupos importantes de trabajadores y artesanos negros y mulatos de la ciudad. Trágicamente, este último intento de Padilla de exigir el fin del orden social colonial terminó con su encarcelamiento en Bogotá, su involucramiento fortuito en el intento de asesinato del Libertador, y su posterior fusilamiento a principios de octubre de 1828.[22]

Hay que considerar también que, después de 1821, Cartagena perdió mucho peso económico y político. Gobernada por el general aristócrata venezolano Mariano Montilla (fiero enemigo de Padilla), había dejado de tener cualquier agenda progresista. Entre sus habitantes, los negros, mulatos y pardos seguían siendo la gran mayoría, pero con una tasa de dos mujeres para cada hombre. Y estos hombres afrodescendientes eran menos numerosos que en 1810 y desconectados de las tropas multirregionales y multirraciales acantonadas en la ciudad portuaria. En la amplia región caribeña, la mayoría de los pueblos y villas se oponían al papel centralizador de Cartagena. En 1831 estas tensiones confluyeron con el conflicto nacional entre los federalistas a favor de Santander y los partidarios del centralismo, adeptos al difunto Bolívar. Las hostilidades aumentaron hasta convertirse en otra guerra civil para la Nueva Granada caribeña, en la cual tropas de la mayoría de los pueblos y villas, bajo el estandarte de los liberales, asediaron a los bolivaristas de Cartagena.

En 1831, la rendición de Cartagena y la victoria de los partidarios de Santander a nivel nacional pusieron fin a la centralización en Cartagena, pero también reforzaron la alineación de la región caribeña con la política bipartidista de la Nueva Granada andina iniciada por las visiones antagónicas de Bolívar y Santander. En adelante, se volvió esencial para las comunidades locales abrazar las causas nacionales para obtener favores del gobierno de Bogotá. Así, de cierta manera, la idea de la "nación" se formó simultáneamente con el sistema bipartidista que Colombia adoptó en la década de 1840, que integraba lo local y regional a lo nacional en el contexto de elecciones y guerras civiles. Además, los partidos conservador y liberal no tuvieron diferencias ideológicas fundamentales en cuanto a las políticas económicas y sociales. Esto impidió conceptualizar dos visiones drásticamente opuestas de la sociedad. Al mismo tiempo, como los líderes conservadores y liberales, generalmente eurodescendientes, lograron enrolar las clases populares urbanas y rurales, en su mayoría mestizas o afrodescendientes, bajo sus respectivas banderas, neutralizaron el desafío socio-racial autónomo de esta mayoría muy fragmentada.

En resumen, los sectores subalternos libres pudieron adelantar la declaración de independencia de Cartagena e influir sobre principios legales de la nueva nación, en particular la abolición del sistema de castas basado en la limpieza de sangre. Pero de cierta manera, esta victoria les creó ilusiones sobre el fin de la importancia que la raza, la cual, sin embargo, iba a permanecer sutilmente en las prácticas de la élite: su discriminación racial con algunas excepciones elevadas a nivel de modelo de la igualdad, y el espectro de la *pardocracia* cada vez que algunos negros o mulatos demandaban la igualdad concreta. Sin olvidar el mantenimiento de la esclavitud hasta el primero de enero de 1852.

21. J. Posada, *Memorias histórico-políticas* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1929), vol. II, 195-209.

22. Aline Helg, "Simón Bolívar and the Fear of Pardocracia: José Padilla in Post-Independence Cartagena", *Journal of Latin American Studies*, vol. 35, núm. 3 (2003): 447-471.

1.4 LOS ESCLAVOS Y LOS INDÍGENAS

Finalmente, mencionaré brevemente el papel de los esclavos y los indígenas en el proceso independentista. Según las fuentes disponibles, entre 1809 y 1831, los libres de color no promovieron, junto con su propia igualdad, el fin de la esclavitud. De igual manera, la esclavitud no se convirtió en un asunto trascendental en la Nueva Granada debido a que los esclavos, por lo menos en la región caribeña, se mantuvieron al margen del proceso, y pocos aprovecharon el resquebrajamiento del orden colonial para organizar movimientos que buscaran la libertad y la igualdad. Aunque el parentesco y las condiciones de trabajo similares a veces ligaban a los esclavos y los libres de color pobres, no existía una conciencia racial o de clase que los uniera para conformar un movimiento común. Como resultado, la élite reformista pudo diseñar políticas sociales que promovieron sus propios intereses como hacendados, comerciantes, mineros y propietarios de esclavos. No obstante, los datos de los censos revelan que después de 1810 el número de esclavos cayó rápidamente en las tres provincias del Caribe: de 14.067 en 1777-1780 a 6.827 en 1835 (desafortunadamente no existen datos para 1800-1810).[23] El alistamiento en los ejércitos enfrentados no representó una posibilidad importante de libertad para los hombres esclavos de la Nueva Granada caribeña. La conscripción rara vez incluía a los esclavos, y cuando lo hacía no siempre conducía a la libertad. Este declive de la población esclava se debió más bien a factores ajenos a la guerra, como la muerte natural, el fin de la trata de esclavos, la baja tasa de nacimientos entre las mujeres esclavas, la automanumisión y la fuga. Pero la falta general de orden y la crisis producida por la guerra aceleraron el proceso. Por una parte, las fugas aumentaron enormemente. Muchos esclavos lograron escapar de sus sitios de trabajo y del ejército. Cuando terminó la guerra, se unieron discretamente a las filas de la población libre de color.[24] Por otra parte, la guerra ocasionó la partida o la muerte de muchos esclavos. Algunos de ellos fueron obligados a emigrar a Cuba o Panamá con sus amos realistas; otros fueron capturados, vendidos o tomados como contribuciones de guerra.[25] El número de esclavos se redujo también, porque aquellos que vivían en las ciudades fueron víctimas del hambre y las epidemias, particularmente durante el sitio de Cartagena de 1815.[26]

Además, cuando las Juntas declararon la independencia en la década de 1810, la única medida abolicionista que tomaron fue el fin de la importación de nuevos esclavos del exterior. Sólo Antioquia, bajo Juan del Corral, optó por la emancipación gradual, ordenando la libertad a los hijos de madres esclavas nacidos a partir de abril de 1814. Esta ley, similar a otras adoptadas por los Estados del Norte de Estados Unidos entre 1780 y 1804, sometía a los recién nacidos a servir sin pago al amo de su madre hasta los 16 años de edad y condicionaba su libertad a su buena conducta. No modificaba la situación de los esclavos existentes en Antioquia, pero proyectaba el fin de la esclavitud con la muerte del último esclavo nacido antes de la ley de 1814.[27]

A principios de 1816 Simón Bolívar se comprometió a manumitir los esclavos de los territorios que liberaría en cambio de la ayuda material y militar de Haití. Cumplió con su promesa después de proclamar la tercera República de Venezuela, y en 1819 se esforzó por convencer a los delegados al Congreso de Angostura de aprobar "la proscripción de la esclavitud." Pero durante el Congreso de Cúcuta de 1821, se satisfizo con una ley que sólo previó la abolición en el largo plazo: vientres libres, manumisión de los mayores de 60 años de edad, y constitución de juntas de manumisión para comprar a aquellos esclavos de mérito excepcional con lo cual, en realidad, se liberaron a muy pocos.[28]

Los afrodescendientes libres tampoco hicieron causa común con los indígenas, con quienes varios de ellos habían tenido conflictos por la tierra y por la inviolabilidad de sus resguardos durante la Colonia. Pero, en contraste con los esclavos, diversas comunidades indígenas intentaron aprovechar las oportunidades que la guerra les ofrecía para proteger o mejorar localmente su posición, lo que indica que no eran tan "insólita y absurdamente realistas" como cierta literatura existente las retrata.[29] Obviamente, los wayúus insumisos de la península de La Guajira, lo mismo que los emberás y los kunas del occidente, se beneficiaban del statu quo colonial y tenían poco que ganar con el proyecto republicano, que buscaba su desaparición como naciones separadas. En contraste, es probable que la igualdad y la ciudadanía otorgadas a los indios por las Cortes de Cádiz y la Constitución de la monarquía española de 1812, lo mismo que la abolición de todos los servicios personales de los indios decretada por el Consejo de la Regencia a finales de 1812, hayan fomentado el apoyo a los realistas entre los pueblos de indios que conocieron de esas decisiones.[30]

De cualquier manera, el respaldo indígena a España estaba lejos de ser unánime e incondicional. Aunque los pueblos de indios alrededor de Santa Marta cumplieron un papel crucial en la supresión de la brutal dictadura del oficial independentista francés Pedro Labatut en 1813, poco antes estas comunidades no habían buscado evitar la ocupación que este hizo de la ciudad. En Ciénaga, en particular, la población indígena se había resistido a su incorporación forzada a las tropas realis-

23. F. Gómez, "Los censos en Colombia antes de 1905", en: *Compendio de estadísticas históricas de Colombia*, eds. M. Urrutia y M. Arrubla (Bogotá: Universidad Nacional, 1970), 20 (cuadro 3); y A. McFarlane, *Colombia before Independence: Economy, Society, and Politics under Bourbon Rule* (Cambridge, Cambridge University Press, 1993), 353.

24. G. Bell, *Cartagena de Indias: De la colonia a la república* (Bogotá: Fundación Simón y Lola Guberek, 1991), 80-95.

25. "Thomas de Acosta, gobernador de Santa Marta, al Virrey [*sic*] sobre envío a La Habana de varios negros esclavos hechos prisioneros", [6 de marzo de 1812], en: M. Corrales, ed., *Documentos para la historia*, 424-25.

26. D. Bossa, *Cartagena independiente: Tradición y desarrollo* (Bogotá: Tercer Mundo, 1967), 24-26.

27. R. M. Tisnés Jiménez, *Don Juan del Corral, libertador de los esclavos* (Cali, Biblioteca Banco Popular, 1980), 270-274.

28. "Ley 21 de julio de 1821", en: *Codificación nacional de todas las leyes de Colombia desde el año de 1821, hecha conforme a la ley 13 de 1912* (Bogotá: Imprenta Nacional, Sala de Negocios Generales del Consejo de Estado, 1924), vol. 1, 14-17; y D. Romero, *Esclavitud en la provincia de Santa Marta, 1791-1851* (Santa Marta: Fondo de Publicaciones de Autores Magdalenenses-Instituto de Cultura y Turismo de Magdalena, 1997).

29. T. Gutiérrez, *Valledupar: Música de una historia* (Bogotá: Grijalbo, 2000), 225.

30. "Constitución política de la monarquía española" [1812], en: *Textos de las constituciones de Cuba (1812-1940)*, ed. Antonio Barreras (La Habana: Minerva, 1940), 5-6; C. Bentivenga, ed., *Cedulario indígena venezolano*, 1501-1812 (Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1977), 314-315.

tas. Al contrario, cerca de Valledupar, la tiranía del marqués realista de Valde-Hoyos llevó a algunas comunidades chimilas a apoyar la declaración de independencia de Valledupar en 1813.[31] Sin embargo, salvo por los emberás y los kunas, que permanecieron aislados de la guerra, las comunidades indígenas no se unificaron en la resistencia. La muerte, la destrucción de sus pueblos, el reclutamiento forzado y las fugas los dejaron más débiles y reducidos en número que en 1810.

La Constitución de 1821 garantizó la igualdad y la ciudadanía a los indios, eufemísticamente renombrados indígenas. Pero junto con la supresión legal de los tributos y servicios personales que la Corona española les exigía y la prohibición de someterles a azotes públicos, los legisladores buscaban también la división y privatización de sus resguardos y la desaparición progresiva de sus pueblos y cultura por el mestizaje, lo que efectivamente ocurrió. Por lo que respecta a las naciones indígenas independientes que habitaban la vasta periferia de la Nueva Granada caribeña aún no conquistada, fue poco lo que el Gobierno pudo hacer en las primeras décadas de la República. Aunque en varias ocasiones el ejecutivo discutió la manera de proceder con los "indios bárbaros" involucrados en el contrabando en la península de La Guajira y el Darién, en particular, optó por dejar las cosas como estaban, y no sólo por falta de recursos; de un lado, las autoridades colombianas temían que los indios, armados por España, emprendieran una guerra incitados por cualquier acción contra ellos; de otro lado, el Gobierno no podía permitirse contrariar a Gran Bretaña tratando de poner freno al contrabando entre las islas del Caribe británico y los indios wayúus y kunas.[32] A partir de mediados del siglo XIX, sin embargo, el Estado, los misioneros católicos y los colonos no dejaron de hacer presión sobre las comunidades indígenas de las fronteras, empujándolas fuera de sus territorios, en una lucha desigual en la que sólo las más alejadas y aisladas pudieron sobrevivir.

1.5 CONCLUSIÓN

Esta contribución mostró que la participación de los sectores subalternos (sectores populares, afrodescendientes e indígenas) influyó en el proceso independentista de Colombia. Claramente, fue la movilización masiva, y a veces decisiva y autónoma, de los afrodescendientes libres de Cartagena y Mompox, lo que permitió las declaraciones de independencia en estas ciudades. La participación activa de los afrodescendientes libres en las primicias de la contestación criolla del poder del Consejo de la Regencia de Cádiz tuvo también un impacto fundamental e irreversible sobre

31. T. Gutiérrez, *Valledupar: Música de una historia*, 225.

32. "Consejo ordinario de gobierno del martes 5 de marzo de 1822", en: [1892] *Acuerdos del consejo de gobierno de la república de Colombia, 1821-1824* (Bogotá: Fundación para la Conmemoración del Bicentenario del Natalicio y el Sesquicentenario de la Muerte del General Francisco de Paula Santander, 1988), 29-30; "Consejo ordinario de gobierno del lunes 29 de marzo de 1824", en: *Acuerdos del consejo de gobierno*, 193-194; y "Comerciantes de Kingston al almirante Halsted", en: Public Record Office (PRO), Foreign Office Papers (FO) 18/6, núm. 261 (Londres, 21 de junio de 1824).

la organización social colonial. Ya en 1810 puso fin al principio de la limpieza de sangre y al sistema de castas raciales que excluían a los afrodescendientes libres de derechos fundamentales. Estableció un gobierno republicano. Entre los requisitos para la ciudadanía plena y activa, todo criterio racial fue abolido para dejar lugar a criterios de autosuficiencia económica y educación. Estos logros fueron consagrados a nivel de la nación colombiana en 1821.

En contraste, ni los esclavos, ni los indígenas pudieron influir de manera importante en la definición política de la nación. En gran parte se debió al hecho de que la política se centralizaba en las ciudades capitales provinciales, en las cuales la mayoría de los esclavos eran domésticas aisladas y sometidas al yugo de sus amos; además las ciudades no contaban sino con unos pocos indígenas entre sus habitantes. Por cierto, varios esclavos aprovecharon los desórdenes del periodo independentista para lograr su libertad, pero sin una movilización abolicionista de los afrodescendientes libres y de otros sectores, la ley de manumisión gradual de 1821 no mejoró la situación de los esclavos colombianos.

En cuanto a los indígenas, en 1821 la definición política de la nación contradecía sus concepciones de la comunidad y sus recursos naturales. La igualdad dada por la Constitución de 1821 a los "ciudadanos" de los "pueblos de indios" coloniales resultó en la rápida desmembración de gran parte de sus resguardos. Sin embargo, los indígenas de las naciones de la periferia persistieron en su resistencia y 170 años más tarde, sus descendientes influyeron sobre la definición política de Colombia como una nación multiétnica y pluricultural: la Constitución de 1991 estableció una circunscripción nacional especial indígena para el Congreso y reconoció cierta autonomía jurisdiccional a las comunidades indígenas en su ámbito territorial.

1.6 BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES DOCUMENTALES

Fuentes primarias

Archivo General de Indias (Sevilla), Fondo Santa Fe

Public Record Office (Londres)

Fuentes primarias publicadas

Acuerdos del consejo de gobierno de la república de Colombia, 1821-1824. Bogotá: Fundación para la Conmemoración del Bicentenario del Natalicio y el Sesquicentenario de la Muerte del General Francisco de Paula Santander, 1988.

Cedulario indígena venezolano, 1501-1812, editado por C. Bentivenga. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1977.

Codificación nacional de todas las leyes de Colombia desde el año de 1821, hecha conforme a la ley 13 de 1912, vol. I. Bogotá: Imprenta Nacional, Sala de Negocios Generales del Consejo de Estado, 1924.

Compendio de estadísticas históricas de Colombia, editado por M. Urrutia y M. Arrubla. Bogotá: Universidad Nacional, 1970.

Documentos para la historia de la provincia de Cartagena de Indias, hoy estado soberano de Bolívar en la Unión colombiana, vol. I, editado por M. Corrales. Bogotá: Medardo Rivas, 1883.

Efemérides y anales del estado de Bolívar, vol. II, editado por M. Corrales. Bogotá: J. J. Pérez, 1889.

Jiménez, J. *Los mártires de Cartagena de 1816 ante el consejo de guerra y ante la historia*, vol. I. Cartagena: Imprenta Departamental, 1947.

Posada, J. *Memorias histórico-políticas*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1929.

Salzedo, P. *Apuntaciones historiales de Mompox: Edición conmemorativa de los 450 años de Mompox*. Cartagena: Gobernación del Departamento de Bolívar, 1987.

Textos de las constituciones de Cuba (1812-1940), editado por Antonio Barreras. La Habana: Minerva, 1940.

Bibliografía

Arrázola, R. *Los mártires responden*. Cartagena: Hernández, 1973.

Bell, Gustavo. *Cartagena de Indias: De la colonia a la república*. Bogotá: Fundación Simón y Lola Guberek, 1991.

Bossa, D. *Cartagena independiente: Tradición y desarrollo*. Bogotá: Tercer Mundo, 1967.

Gutiérrez, T. *Valledupar: Música de una historia*. Bogotá: Grijalbo, 2000.

Helg Aline. "Simón Bolívar and the Fear of Pardocracia: José Padilla in Post-Independence Cartagena". *Journal of Latin American Studies* vol. 35; núm. 3 (2003): 447-471.

_____. *Liberty and Equality in Caribbean Colombia, 1770-1835*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004.

McFarlane, Anthony. *Colombia before Independence: Economy, Society, and Politics under Bourbon Rule*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Romero, D. *Esclavitud en la provincia de Santa Marta, 1791-1851*. Santa Marta: Fondo de Publicaciones de Autores Magdalenenses-Instituto de Cultura y Turismo de Magdalena, 1997.

Tisnés Jiménez, R. M. *Don Juan del Corral, libertador de los esclavos*. Cali: Biblioteca Banco Popular, 1980.

Capítulo 2

Los silencios de la nación. Los sectores populares en la independencia de la Nueva Granada

Jorge Conde Calderón
Universidad del Atlántico

El proceso de la Independencia iniciado en 1810 fue una revolución política que introdujo nuevas palabras en el vocabulario de la época: soberanía del pueblo, igualdad ciudadana, libertad de imprenta, representación o representantes de la nación, constituciones, Estados, gobierno de la república. Estas expresiones comenzaron a tener uso frecuente e influyeron y dinamizaron la participación y movilización de todos los sectores sociales en los acontecimientos revolucionarios; sin embargo, cada uno de ellos realizó diferentes interpretaciones o lecturas de esos vocablos, la mayoría de las veces desde sus propios intereses de clase.

De esos sectores sociales nos interesa aproximarnos a la "gente del común" de las ciudades, las villas, los pueblos y los campos, los cuales fueron conglomerados sociales multifacéticos que compartieron un estatus subordinado en el periodo colonial, pero que a partir de 1810 irrumpieron con fuerza (poder) en el escenario político. Definidos en términos historiográficos como sectores populares, éstos estaban conformados por artesanos, milicianos, pulperos, vendedoras del mercado (sectores populares urbanos) y por campesinos, bogas, labradores, jornaleros (sectores populares del mundo rural). Asimismo, será la ciudad de Cartagena el caleidoscopio que nos permitirá observar los giros, los avatares y las sinuosidades políticas de la participación popular urbana entre 1810 y 1816.

Cabe anotar que lo ambiguo e impreciso de la expresión *sectores populares*, como también la de *pueblo* o la de *sectores subalternos*, hace complejo y problemático su empleo. Las tres expresiones tienden a ser usadas por los historiadores con ciertas reservas, y remiten a los debates generados por su uso.[1] Sin embargo, algo parece claro cuando estudiamos el proceso iniciado en 1810: *pueblo* no era un vocablo nuevo, lo encontramos registrado en el vocabulario político de la época de la

1. Raphael Samuel, ed., *Historia popular y teoría socialista* (Barcelona: Grijalbo, 1984).

independencia. Aún más, a partir de ese año "pueblo empezó a cobrar nuevos significados, a integrarse en novedosos invocaciones y a ocupar un nuevo lugar en la jerarquía de nociones y valores".[2] A su vez, el *pueblo* o los sectores populares siguieron siendo aludidos como la "plebe", el "bajo pueblo", el "populacho", la "popularidad tumultuaria", un conglomerado heterogéneo y móvil que seguía remitiendo mentalmente a las *castas* o a los llamados *libres de todos los colores* de la época colonial. Luego de 1810 estas expresiones dejarían, muy lentamente, de ser empleadas en público, aunque su uso ocasional recordaba la composición racial de los sectores populares. Por consiguiente, desde el inicio de la independencia el tema racial estaría en el centro de los debates constitucionales para definir la condición del nuevo ciudadano-vecino, como también en el escenario político para confrontar con la estigmatización racialista la participación y movilización de los sectores populares. Para estos últimos: pardos, mulatos, negros, zambos o indios, sus actuaciones no sólo adquirieron dimensiones políticas insospechadas sino también la posibilidad de imaginar la nación, sostener la libertad y la igualdad establecidas por la república o hacer uso del sistema representativo y las elecciones desde su propia *forma mentis* o esfera cultural.

Empero, algunos hechos políticos y culturales del periodo deben ser matizados. En primer lugar, los papeles impresos, panfletos o libelos no expresaban concepciones o teorías sobre el Estado sino que se proponían "hacer creer, hacer decir, hacer hacer". Eran "máquinas" de producir efectos que, como las del teatro barroco, debían esconder su artificio; eran escritos que, a la manera del rumor, de los intentos conspirativos o sediciosos, del feriado concedido, exhibían un poder verdadero o ficticio, señalando a quien leía, individual o colectivamente, los cambios de alianzas y atribuyendo todas las culpas al adversario. Todos los actores del juego político aceptaban sus reglas, sus metas, sus sutilezas. Y en ese juego, los impresos fueron un arma eficaz para conquistar o conservar "el terreno". Comprender estos textos consiste, en primer lugar, en escrutar la manera como organizaban su posible recepción entrelazando registros culturales capaces de seducir al erudito y al plebeyo, al letrado y al simple vecino, permitiendo diferentes lecturas, en el gabinete y en la plaza pública, manipulando tanto a quienes leían entre líneas como a quienes lo hacían literalmente. Sin embargo, el análisis no puede llevarse a cabo por la sola vía de una filosofía política, generalmente poco preocupada por el funcionamiento social, de las prácticas culturales, de las estrategias discursivas. El retorno a lo político no puede ser realizado por fuera de los enfrentamientos discursivos ni de los conflictos entre las clases y las condiciones sociales,[3] por lo tanto, el debate suscitado a propósito de la concesión de la ciudadanía a los libres de color, y particularmente a los pardos,[4] se realizó no sólo en medio de una profusa circulación de impresos, sino también con el deseo de evitar que su rechazo condujera a una guerra social o, como la llamaron los contemporáneos, a una eventual "guerra de razas".

Ahora bien, pocos contemporáneos podían entender el significado novedoso que tuvo para los pardos la condición de ciudadanos. Indudablemente, ella transformó su comportamiento cultural y político. Aunque ellos habían participado en la cultura política del Antiguo Régimen, en poco diferenciada de la del nuevo orden republicano, sus acciones y actitudes políticas eran el síntoma inobjetable del surgimiento de un nuevo orden político cultural no estatal, el que obedecía en la Nueva Granada de la independencia a una esfera "político-cultural" autónoma del Estado y de la sociedad tradicional.[5] Los pardos fueron unos actores políticos que se pensaron a sí mismos a partir de una cultura y de un espacio autónomo creados por ellos y como parte de una comunidad construida sobre la base de una identidad autodefinida, todo lo contrario al orden monárquico en el cual los individuos eran reconocidos y gobernados por la autoridad, y la comunidad se constituyó sobre la base de una identidad adscrita y otorgada. En conjunto, lo esencial del periodo era que las actuaciones políticas de los individuos pertenecían a un proceso cultural, en el cual la constitución del Estado no era la inquietud principal. Y aunque esto último estimuló la confrontación social sobre la forma estatal más conveniente, a nivel del discurso aquel proceso se desarrolló de manera paralela y se convirtió en el realmente dinámico.

Por el contrario, los ciudadanos-notables, la *sanior pars* o "parte más sana del pueblo", como era llamada en la época de la independencia, percibieron la movilización popular como un peligro latente contra sus privilegios e intereses sociales. La "Revolución de la Igualdad" como la ha denominado Pierre Rosanvallon, generó una crisis interna en la sociedad cartagenera teniendo en cuenta que ella estaba fundamentada en un orden social escindido en términos raciales. Aunque el resquebrajamiento y relajamiento del sistema estamental colonial no fue absoluto, las "aventuras de la igualdad" aparecieron desde la primera junta de cogobierno organizada en la ciudad el 22 de mayo de 1810. Una carta anónima con esa misma fecha, cuyo autor quizás desconocía lo que iba a suceder en Cartagena la tarde de ese mismo día, avizora con aire pesimista la audacia de la aventura igualitaria: "Los pardos se han asumido a un tono ya casi insoportable, capaz de imponer [...] a toda familia blanca, lo que nos trae a todos bastante consternados con sus importunas pretensiones de igualdad en todo derecho a fuero, y privilegio [...]".[6]

2. Raúl O. Fradkin, "Introducción ¿Y el pueblo dónde está? La dificultosa tarea de construir una historia popular de la revolución rioplatense", en ¿Y el pueblo dónde está? Contribuciones para una historia popular de la revolución de Independencia en el Río de la Plata (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008), 9. Edmund S. Morgan, *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2006).

3. Roger Chartier, "El buen uso del retorno a lo político", en: *El juego de las reglas: lecturas* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000), 269-271.

4. La condición de *pardo* fue extendida, sin distinción racial y de clase en sentido estamental, a *los libres de colores* que con la condición de ciudadano-vecino comenzaron a disputar el control del gobierno o de lo público a los blancos llamados indistintamente notables, patricios, nobles o aristócratas. *Pardo* era un mestizo con una gota de sangre negra. Un *pardo* podía ser según las circunstancias, *vecino*, compadre, comerciante, suboficial de la milicia, miembro de una cofradía religiosa o de un grupo político, o simplemente... *pardo*, estigma que él trataba por regla general de evitar. Al respecto, véase Clément Thibaud, "'Coupè têtes, brûlècazes'. Peurs et désirs d'Haïti dans l'Amérique de Bolivar", *Annales Histoire, Sciences Sociales* Año 58: núm. 2 (2003): 305-331.

5. Al respecto, véase Ricardo Forte y Natalia Silva Prada, coords., *Tradición y modernidad en la historia de la cultura política. España e Hispanoamérica, siglos XVII-XX* (México: Juan Pablo Editor, Universidad Autónoma Metropolitana, 2009).

6. Archivo Restrepo (AR), vol. 26, f. 25 ("Carta del 22 de mayo de 1810").

Veintitrés días después, el 14 de junio, la movilización del pueblo sería fundamental para deponer y expulsar al gobernador provincial Francisco Montes, bajo el pretexto de practicar una conducta afrancesada. Por el contrario, el 13 de agosto la instalación de la Junta Suprema de la Provincia de Cartagena de Indias ocurre en forma tranquila en medio de los actos solemnes de gracias al Ser Supremo, repique de las campanas, estruendo de la artillería y de la música, como preliminares de una fiesta que sirvió para que el "pueblo de todas clases" manifestara "sus nobles y patrióticos sentimientos".

A partir de entonces la Junta Suprema cartagenera gobierna: expide decretos, nombra en empleos públicos, revoca nombramientos, convoca elecciones parroquiales y departamentales, se elabora el primer reglamento electoral del 11 de diciembre de 1810 que incluye el derecho al voto de blancos, indios, mestizos, mulatos, zambos y negros, con tal de que sean padres de familia o tengan casa poblada o vivan de su trabajo; reorganiza territorialmente la provincia, plantea la necesidad de establecer las tres ramas del poder público y advierte el peligro de que la Junta siga concentrando todo los poderes: ejecutivo, judicial y legislativo, por lo que propone la redacción de una Constitución que selle el nuevo pacto social.

Por otro lado, la jerarquía social y la cultura política preexistentes se integraban desde las primeras prácticas electorales republicanas, principalmente a través de las formas indirectas en sus votaciones por grados.[7] Pero no todo fue un reflejo de las jerarquías sociales: el nuevo régimen representativo y la militarización también produjeron una modificación interna en los estratos alto e intermedio de la sociedad, en un registro político, en donde la educación, la participación en la guerra y en la organización de las elecciones introdujeron nuevas variables. Los pardos, que al final del periodo colonial habían adquirido presencia, actuaron como factores importantes de control de sectores subalternos y de conflictos en el interior de los notables.

Sin duda, en este momento debe verse la primera fase del advenimiento de la guerra de opiniones —con "el carácter funesto de civil"—, donde se abre el espacio de una negociación implícita sobre el tema de la igualdad entre las antiguas élites y los sectores subalternos. Las arengas, las negociaciones, los ascensos inusitados de algunos personajes de los pardos y mulatos, todo hace pensar que las categorías que fijaban el lugar de cada persona abandonan poco a poco su naturaleza reificada. Entonces surgieron las primeras amenazas importantes para el nuevo orden. La de mayor dimensión fue la insurrección del regimiento "Fijo", en la mañana del 4 de febrero de 1811. La causa del levantamiento fue el nombramiento, realizado por la Junta, del teniente coronel del Regimiento Auxiliar de Santafé, José María Moledo, como jefe interino del regimiento. Aunque el teniente general Antonio Narváez, quien dirigió la "operación indiscreta" para controlar la insurrección, afirmaría que todo era obra de "algunos que pensaban abolir la Junta y restablecer el antiguo gobierno", en el fondo había razones más poderosas.

Moledo, uno de los instigadores del 20 de julio en Santa Fe de Bogotá, poseía una personalidad que causó descontento entre los soldados, la mayoría manejados por los oficiales, quienes los indujeron en la desobediencia so pretexto de que él no era nativo de la ciudad. Una vez movilizados por el capitán Miguel Gutiérrez y algunos oficiales, los soldados se dirigieron en columna hacia el lugar donde se reunía la Junta de Gobierno. Para sofocarlos, el poder civil que ellos trataban de intimidar con su poder insurreccional y desfile marcial, movilizaron, "para sostener a la Junta, las cinco compañías del cuerpo de voluntarios blancos y cinco del de pardos, que con el nombre de Patriotas había formado ésta, y hecho instruir algunos meses, y agolpados delante de la plaza y calles inmediatas multitud innumerable del pueblo con machetes, lanzas, trabucos y escopetas para el mismo efecto".[8]

En ese ambiente político, que ya anunciaba el poder de los sectores populares, tienen lugar los sucesos del 11 de noviembre de 1811, fecha en la cual fue convocada la Junta Suprema cartagenera para una más de las tantas sesiones de gobierno que realizaba. Sin embargo, los juntistas abandonan el protocolo de las anteriores sesiones y "*amenazados* por la *plebe llamada a tomar parte en los movimientos, la gente de color, que era numerosa en la plaza, y los pardos del barrio Getsemaní* juró la primera petición de las demandas hechas por los *clamores de la multitud*: la independencia absoluta de *este Estado* del gobierno español".[9]

Lo interesante es que a partir de ese momento la ruptura política entre los dirigentes pardos y mulatos de los sectores populares y los notables es un hecho irreversible. Los primeros se volvieron unos socios incómodos en el marco de las alianzas, principalmente con el "partido de los aristócratas" dirigido por José García de Toledo. En los días posteriores al 11 de noviembre proliferan los libelos infamatorios, los pasquines y los anónimos dirigidos contra los enemigos de la independencia absoluta. Algunos de esos documentos eran verdaderas representaciones igualitarias de los pardos proyectadas sobre una cultura popular establecida por la costumbre, alimentada por experiencias muy distintas a la cultura letrada o educada, transmitida por tradiciones orales, reproducida por ejemplos, expresada por ritos y símbolos, pero que en medio del proceso independentista recibiría el impacto de medios impresos como los periódicos, pasquines, libelos, panfletos y toda clase de hojas volantes, los cuales eran leídos de manera directa o indirecta en los ambientes más "sucios": tabernas, pulperías, tiendas, carnicerías, imprentas.

7. La presencia de estos elementos en la cultura política de la república no era más que la prolongación del legado hispánico de la misma, lo cual describían con razón suficiente las noticias de dos ilustres viajeros españoles cuando caracterizaban las rivalidades electorales como el resultado del desenfreno de las pasiones y no el producto de intereses divergentes: "Los actos que se hacen en las elecciones de los Alcaldes, son en los que más descubiertamente se desenfrenan las pasiones de los dos partidos, porque compuestos los ayuntamientos de Europeos y Criollos, cada uno procura, que los de su parcialidad sean los que prevalezcan; la tenacidad adquiere allí soberanía sobre toda la razón, y enfervorizados en la contienda que es propia donde un cuerpo político está dividido en bandos, y exasperados de antemano, se acrecientan las sátiras mordaces de uno á otro, y con ellas crece la enemistad, y se fomentan las vejaciones entre los dependientes de uno y otro bando. Así es que estas elecciones, cuyo fin debiera ser establecer gobierno y mantener en paz la república, no son más que discordias en todo el discurso del año, adelantando la enemistad y el alboroto", en: Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Noticias secretas de América* (Bogotá: Banco Popular, 1983), 429.

8. Manuel Ezequiel Corrales [1889], *Efemérides y anales del Estado de Bolívar*, t. II (Bogotá: Casa Editora de J. J. Pérez, 1889), 64-70.

9. La cursiva es del autor (N. E.).

Esas representaciones tuvieron como escenario el teatro de la opinión, en el cual el debate de opiniones era central y proporcionó mayor intensidad a la participación política de los sectores populares respecto a la organización de una forma republicana de gobierno e imaginando la nación sustentada en la libertad, la ciudadanía política y la igualdad de derechos. Sin embargo, el proceso de imaginar la nación con esas cualidades políticas adquirió un matiz conflictivo, contradictorio e inacabado. ¿Por qué?

A partir de entonces comenzó, desde el poder y los papeles oficiales, un proceso en doble vía. La primera, el silenciamiento de lo que imaginaron como nación los sectores populares, estigmatizando y racializando sus acciones y decisiones considerados grupos sociales territorializados, aunque vinculados a la ciudad. Por ejemplo, los escritos que planteaban como básico el problema de la igualdad política y racial fueron condenados por provenir de "allá en el último arraval del Papelucho".[10] Se aludía al barrio Getsemaní, reconocido territorio en que habitaba el núcleo beligerante de los sectores de artesanos, pardos, mulatos y negros y la mayor parte de sus dirigentes como Pedro Romero, Pedro Medrano, Antonio Angulo, Cecilio Rojas, entre otros.

La creencia generalizada entre los notables blancos era que lugares como el arrabal de Getsemaní formaban territorios inciertos y amenazantes porque portaban la perturbación, y porque no se sabía verdaderamente dónde se situaban. En cierta forma, era una visión que banalizaba la discordia, por considerarla sin correspondencia alguna con el enfrentamiento de intereses divergentes, pero sí con el desencadenamiento de pasiones, de odios fraternales.

El mismo desconocimiento de lo discordante, del disenso entre los ciudadanos, obedecía al reconocimiento de que, fuera del cuerpo político, o en los bordes de la ciudad, sólo estaba situado el espacio de lo inestable y de la turbulencia, de la violencia que se hacía homicida y sin freno una vez desaparecida la obediencia. La razón: allí se reagrupaban la plebe, los pardos, los mulatos, los negros, quienes practicaban los oficios viles, los artesanos de los arrabales, y aunque la mayoría eran reconocidos como ciudadanos, la territorialización parecía de hecho excluirlos del cuerpo político, ya que se pensaba que, rodeado por los muros de la ciudad, el espacio político era íntimo, y estaba formado por hombres unidos por un mismo origen. Por ello, los ciudadanos notables, quienes pensaban que la revolución sólo había sido para conseguir la libertad, observaban con inquietud que con ella también se había establecido lo que uno de ellos denominaba "la primera de las quimeras en lo físico y moral: la igualdad de los niveladores".[11]

Por consiguiente, consideraron las acciones de los sectores populares (las castas, como insistían en llamarlas algunos publicistas y ensayistas contemporáneos), sólo manifestaciones de espíritus anárquicos, producto del desorden moral y la "licencia" desenfrenada. Otra cosa entendían por libertad e igualdad los pardos: ¿la racial?, ¿la de los estamentos?, ¿la de los cuerpos antiguos?, ¿la de los privilegios corporativos monopolizados por las ciudades y villas, pero que en la esfera individual correspondían al ciudadano-vecino?

Entonces no existió dicotomía entre orden y desorden, uniformidad y anarquía, lo cual llevaba justamente al planteamiento de que los nuevos actores políticos y las disputas autonomistas, confederadas o federalistas, ocasionaban la desintegración y la atomización de la República como si la nación preexistiera. Es decir, como si la Independencia hubiese originado la ruptura de una estructura uniforme, precedente que terminó por convertirse en una multiplicidad de espacios barriales, locales o provinciales.

La segunda vía del proceso estuvo referida a quienes elaboraron las representaciones dirigidas a los sectores populares, quienes terminaron realizando un uso tal vez exageradamente político, o politizado, de expresiones raciales con el fin de forzar negociaciones, acuerdos y alianzas. Fueron frecuentes las dudas sobre el origen racial: pardo, mulato o negro de algunos personajes colocados en el centro de las representaciones como víctimas de políticas discriminatorias o conductas agresivas de parte de los notables blancos. Cabe anotar que algunas de esas representaciones fueron redactadas por Gabriel Piñeres, quien se había convertido en el "jefe del partido del pueblo", y su procedencia social era del sector de los notables, la *sanior pars* de la villa de Mompox, la cual mantenía una rivalidad de vieja data con Cartagena. Y aunque él y sus conmilitones actuaron como reales intermediarios políticos entre los sectores subalternos y los notables, al final se agrupaban en torno al polo dominante, como "las limaduras de hierro en un campo imantado", para emplear la metáfora de E. P. Thompson.[12]

En conclusión, en el contexto de la Independencia se constituyó una nueva identidad de los sectores populares. Fue más popular, más participativa, construyó una identidad que valoraba la colaboración de miembros de pertenencia social variada y que, reposando sobre la expectativa del mejoramiento individual, basado en la igualdad ciudadana y el vecino responsable, confiaba en la acción del Estado republicano o de la nueva nación para impulsarla. En esa identidad se encontraban las bases de la recepción del novedoso mensaje republicano.

Adicionalmente, los artesanos urbanos constituyeron el núcleo central de los sectores populares y ellos revelaban una conciencia vertical del oficio. Pero esta conciencia vertical no estaba atada con las cadenas diamantinas del consenso a los gobernantes de la sociedad. Las fisuras características de esta sociedad se producían por cuestiones horizontales, libertarias, igualitarias o patrióticas, lo cual generó entre los notables desprecio (detestaban) a la licenciosa multitud, la plebe desenfrenada.

10. "A las preguntas sueltas respuestas amarradas, En Cartagena en la Imp. del Gob. Por el C. Manuel González, Año de 1812", Biblioteca Nacional de Colombia (BNC), Sala 1ª, 12881(16).

11. "Continúan las reflexiones sobre nuestro estado", *El Argos Americano*, núm. 9, 5 de noviembre de 1810.

12. E. P. Thompson, *Tradición, revuelta y consciencia de clase* (Barcelona: Crítica, 1979), 31-32.

2.1 BIBLIOGRAFÍA

Chartier, Roger. *El juego de las reglas: lecturas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Corrales, Manuel Ezequiel. *Efemérides y anales del Estado de Bolívar*, t. II. Bogotá: Casa Editora de J. J. Pérez, 1889.

Forte, Ricardo y Natalia Silva Prada. *Tradición y modernidad en la historia de la cultura política. España e Hispanoamérica, siglos XVII-XX*. México: Juan Pablo Editor-Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.

Fradkin, Raúl. ¿Y el pueblo dónde está? Contribuciones para una historia popular de la revolución de Independencia en el Río de la Plata. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

Juan, Jorge y Antonio de Ulloa. *Noticias secretas de América*. Bogotá: Banco Popular, 1983.

Morgan, Edmund. *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2006.

Samuel, Raphael, ed., *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona: Grijalbo, 1984.

Thibaud, Clément, "'Coupè têtes, brûlècazes' Peurs et dèsirs d'Haïti dans l'Amèrique de Bolivar". *Annales Histoire, Sciences Sociales*, año 58: núm. 2, 2003.

Thompson, E. P. *Tradición, revuelta y consciencia de clase*. Barcelona: Crítica, 1979.

Capítulo 3

El problema de la incorporación de los pardos a la nación

Armando Martínez Garnica
Universidad Industrial de Santander

Una de las incorporaciones más problemáticas de grupos sociales legados por la monarquía española a la nación colombiana fue la de los pardos. La Generación de la Independencia resolvió bien, en los cuerpos constituyentes, los caminos viables de la incorporación de los esclavos y de los indios, pero al tratarse de la inclusión de ese variopinto y extenso grupo social genéricamente denominado "pardo" no pudo resolver su propia contradicción ideológica. Por una parte, no había duda respecto de la libertad personal de los pardos, dado que siempre fueron percibidos como demasiado libres y "arrochelados", sin Dios ni ley. Desde la definición política del ciudadano como varón libre y natural del territorio nacional, no había ningún obstáculo para la incorporación inmediata de todos los pardos a la nación, definida como la universalidad de los ciudadanos. Pero, por otra parte, existía en ese entonces un escrúpulo moral con respecto a los pardos: desde los tiempos del Estado monárquico se les consideró un producto de "mezclas infectas, viciadas, con malos ejemplos y conducta réproba", es decir, indignos e incapaces para el ejercicio de los empleos públicos, que en la mentalidad heredada requerían personas "idóneas" de nacimiento legítimo y conducta ordenada. La sospecha de su origen espurio, la falta de control que los curas tuvieron sobre ellos, la descalificación de su comportamiento, su "viciada índole", su inclinación a las libertades en el trato social, hicieron de ellos un grupo sospechoso de alimentar cuanta revuelta se produjera contra los gobiernos. Hay que considerar entonces la historia del prejuicio moral con respecto a los pardos, un legado de la sociedad indiana, y la dificultad de las primeras generaciones republicanas en la Nueva Granada para comprenderlo y demolerlo.

3.1 EL PREJUICIO INDIANO

Después de examinar el tema del estatuto de los indios en los primeros 29 capítulos del libro segundo de su *Política indiana* (1647), el jurista Juan de Solórzano dedicó sólo el capítulo 30 de dicho libro al asunto de las calidades y las condiciones de las mezclas (criollos, mestizos y mulatos) de las Indias. Declaró que, aunque los criollos eran nacidos en las Indias, hijos de padres españoles, nadie podría dudar que eran verdaderos españoles y por tanto merecedores de sus derechos, honras y privilegios. La denominación "república de españoles" dada a los cuerpos políticos indianos conocidos como ciudades o villas, fundados por los primeros soldados castellanos que pasaron a las Indias, aseguraba su condición política idéntica a la de los españoles peninsulares.

Los *mestizos* tomaron este nombre en consideración a "la mixtura de sangre y naciones que se juntó a engendrarlos". Este nombre se aplicó propiamente a las primeras uniones de españoles con mujeres aborígenes, pues a las uniones de españoles con mujeres traídas esclavas del África se aplicó el término de *mulatos*. Esta diferencia nominal era, según el jurista indiano, una diferencia de calidad: la mezcla de español y africana se tuvo desde el comienzo "por más fea y extraordinaria", comparable a la naturaleza del mulo. Pero mestizos y mulatos arrastraban desde el comienzo el "vicio o defecto" de no haber venido al mundo como productos de matrimonios legítimos, de cara a la Iglesia católica. De esta suerte, fueron pocos los españoles de honra dispuestos a casarse ante la Iglesia con indias o negras, con lo cual mestizos y mulatos nacían infames (*infamia facti*), productos de "adulterio o de otros ilícitos y punibles ayuntamientos".

Los hijos de este origen tenían varias calificaciones en el Derecho Canónico: naturales, bastardos, espurios, adulterinos e incestuosos.[1] En cualquier caso, mestizos y mulatos venían al mundo con "la mancha del color vario y otros vicios que suelen ser como naturales y mamados en la leche"; obstáculo social para que pudieran ocupar oficios de república, a menos que expresaran públicamente este "defecto" y hubieran obtenido dispensa expresa para ello, al punto que la *Recopilación de leyes de las Indias* (L. 40, título 8, libro 5) autorizaba a quitarle los empleos a aquellos mestizos que los hubieran obtenido sin previa dispensa de su "defecto".

Los indios "puros" consiguieron, con la ayuda de los eclesiásticos, muchos privilegios y mercedes reales, además de sus particulares "repúblicas de indios", llamadas pueblos, dotados con tierras inalienables (resguardos) y cabildos. Sobre esta base, los mestizos tuvieron mayores oportunidades que los mulatos dado que los españoles y los indios se consideraron razas originalmente puras que se habían juntado por el hecho de la conquista de las Indias. En una consulta del Consejo de Indias[2] se identificaron tres etapas de la política real con respecto a los mestizos: al comienzo se les negó todo acceso a los empleos eclesiásticos o de república, pues se les consideraba "neófitos, viciosos, de malas costumbres, espurios ilegítimos e incapaces". Pero en los dos primeros concilios de Lima se abrió la puerta para que los obispos de Perú comenzaran a ordenar sacerdotes mestizos, dado su conocimiento de las lenguas aborígenes y el provecho que podían hacer en las doctrinas. Esta necesidad les abrió oportunidades a los mestizos educados, pero sin concederles acceso a los altos beneficios eclesiásticos (dignidades, prebendas, raciones) de los cabildos catedrales. Finalmente, los obispos fueron autorizados para ordenar sacerdotes a los mestizos, previo examen de su "arreglado proceder, idoneidad y arregladas circunstancias". Fue así como "las dudas y escrúpulos" respecto de la calidad general de los mestizos fueron cediendo en las filas de los cleros regulares y seculares, gracias a la idea de que provenían, por matrimonios legítimos, de "dos naciones puras y castizas". Era la recompensa del "fruto grande de la evangelización", es decir, de la incorporación de indios y mestizos a la Cristiandad, por el camino de la legitimidad de las uniones matrimoniales ante la Iglesia.

Pero otra fue la suerte de los mulatos y los zambos, la mezcla no esperada de africanos y aborígenes. Solórzano estableció que, siendo enseñanza de Santo Tomás que había que privilegiar a los nacidos de legítimo matrimonio, con respecto a los nacidos ilegítimos o bastardos, así como la castidad antes que la lujuria, no deberían ser favorecidos los mulatos y zambos, "que son de tan malas castas, razas y condiciones". Siguiendo esta tradición legal, expresada en muchas reales cédulas, el Consejo de Indias juzgaba en 1806 a los *pardos* o *morenos* —nombres genéricos para todas las mezclas posteriores de mulatos, zambos y mestizos— como provenientes de "mezclas infectas, viciadas, con malos ejemplos y conducta réproba", y en consecuencia indignos e ineptos para ocupar empleos de república o eclesiásticos, "destinos en que el estatuto, el orden o práctica requieren la nobleza o legitimidad".

En el orden de dos "repúblicas" establecidas en las Indias desde el siglo XVI, una para los aborígenes y otra para los españoles y criollos, los pardos fueron calificados por un obispo de Guatemala como "heces de la república", aunque sus "vicios y desórdenes" pudieran atribuirse "al miserable estado de desprecio y abatimiento que sufren". En las Indias se mantuvo entonces con firmeza la idea del "nacimiento manchado" de los pardos, una fea nota que impedía a los criollos "alternar con los sujetos que la padecen", o admitirlos en los empleos públicos. El Consejo de Indias concluyó que en el Estado monárquico, donde era muy importante "el buen régimen de las diversas jerarquías y esferas", por cuya gradual subordinación era posible sostener la obediencia de todos los vasallos a la autoridad del soberano, de-

1. En general, los hijos no nacidos de legítimo matrimonio eran *naturales*, en el entendido que los dos padres eran solteros y podrían haberse casado, pero también eran *bastardos*, si bien este último término se usó especialmente para designar a los hijos de los eclesiásticos. Los *expósitos* eran sospechosos de bastardía, pero tenían el beneficio de la duda, pues podían haber sido abandonados por padres legítimamente casados. Buena parte de los expósitos eran *adulterinos*, dado que uno de los padres estaba casado con otra persona, o *incestuosos*, nacidos de personas ligadas por grados de consanguinidad muy cercanos.

2. "Consulta del Consejo sobre la habilitación de pardos para empleos y matrimonios. Madrid, julio de 1806. Real Academia de la Historia, Madrid, Colección Mata Linares, t. 77". Publicada en *Nobles, Blancos y Mestizos en la Villa de Nuestra Señora de la Candelaria de Medellín*, ed., William Jaramillo Mejía, *Probanzas de nobleza, familia y mestizaje 1674-1812* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000), 773-777 (Serie archivos coloniales, vol. I, t. 2).

bía ser mantenido a toda costa. La distinción y clasificación de las castas servía en la monarquía para asegurar el orden, la seguridad y el buen gobierno, y esta opinión sería un dique contra las ideas de igualdad y confusión.

La real pragmática de matrimonios legales entre personas consideradas desiguales (23 de marzo de 1776) incluyó a los caciques e indios puros, conforme a la tradición legal, pero excluyó de ese derecho a las castas pardas. Los funcionarios estatales podían considerar legales los matrimonios de los indios puros con españoles, incluso de los mestizos "puros", pero no los de las "castas viciadas", por su "notable inferioridad y diferencia" con los españoles y mestizos legítimos. El escrúpulo no se refería tanto al color de la piel, sino a la sospecha de su nacimiento ilegítimo, fuente de todas las tachas que se imputaban a los pardos. Sobre ese origen incierto imputado se construyó el segundo prejuicio respecto de los pardos: el de que por su "viciada índole, orgullo e inclinación a la libertad", eran "poco afectos" al gobierno monárquico y a la nación española. En el Consejo de Indias fue recordada la sublevación general de Perú, acaecida en 1780, en la que los rebeldes habían sido apoyados por pardos armados de fusiles, y se dijo que la expedición proyectada por Francisco de Miranda hacia la costa de Venezuela contaba con dos mil pardos.

La consulta del Consejo de Indias fue provocada por un litigio librado por el apoderado de la Universidad de Caracas, en defensa de los estatutos de esa corporación, contra el pardo Diego Mexías Bejarano, quien alegando sus méritos había obtenido una real cédula que le dispensó su calidad de pardo para ingresar a estudiar en ella. Esta dispensa real había sido concedida en consideración a los méritos del estudiante, evitándole la diligencia de limpieza de sangre, pero la universidad temía que esa gracia particular pudiera llegar a generalizarse a todos los pardos, con lo cual podrían llegar a estimarse con capacidad para obtener todos los empleos eclesiásticos, militares y civiles, e incluso a "enlazarse con cualquiera familia legítima y limpia de mezcla". El desorden político de ese movimiento igualador del pardo Mexías amenazaba con abrir la puerta a todos los pardos, con "los daños generales, seguros e irremediables" que podían esperarse. El capitán general de Venezuela había representado, el 31 de diciembre de 1803, que la generalización de las dispensas dadas a los pardos desorganizarían el orden político.

La situación de "mérito y servicio", planteada por los pardos, era contradictoria para los consejeros indianos: por una parte, convenía dejar abierta la puerta de los pardos distinguidos por sus servicios en las milicias a la "piedad del Soberano", fuente dispensadora de recompensas para quienes diesen pruebas de servicio al Estado. Por la otra, no era posible aceptar una concesión general de las honras y gracias a todos los pardos, pues ello sería resquebrajar el orden social basado en el reconocimiento de la legitimidad de las descendencias. El Consejo de Indias propuso entonces una conciliación de las dos posiciones opuestas: por una parte, mantener la tradicional exclusión de los pardos de los empleos públicos y eclesiásticos; por la otra, permitir que algunos pardos singulares, en razón de sus "méritos y servicios excepcionales", pudieran obtener honras, empleos y dispensas de la piedad del rey, pero siempre y cuando pudieran acreditar documentalmente su legítima ascendencia en cuatro generaciones. Con esta propuesta, en vez de creerse despreciados comprobarían que el Estado se interesaba por "su bien y lustre", y además se induciría a todos los pardos a contraer matrimonios legítimos, a educar a sus hijos, y a "reformar sus desordenadas costumbres con la esperanza de distinguirse entre los suyos y lograr estimación". A la larga, el Estado monárquico ganaría, pues conseguiría que unas gentes despreciadas "por su abandono y vicios" se hicieran en adelante "útiles, fieles y arregladas".

3.2 UNA PROPUESTA REVOLUCIONARIA

En la proclama dirigida a los pueblos del "continente américo-colombiano", datada en Coro el 2 de agosto de 1806, don Francisco de Miranda, titulándose comandante general del Ejército colombiano, afirmó haber desembarcado en la costa venezolana para ofrecerles libertad e independencia, con la protección de la marina británica. Fue entonces cuando convocó a "los buenos e inocentes indios", así como a "los bizarros pardos y morenos libres", a creer firmemente "que somos todos conciudadanos, y que los premios pertenecen exclusivamente al mérito y a la virtud, en cuya suposición obtendrán en adelante, infaliblemente, las recompensas militares y civiles, por su mérito solamente".[3] Para realizar su plan, convocó a todos los ciudadanos, "sin distinción de clase, Estado o color", entre los 16 y 55 años de edad, a ingresar a su Ejército con las armas que tuviesen, donde recibirían el grado que les correspondía según su celo, talento, edad y educación.

Esta proclama subvirtió una tradición secular en las Indias: los pardos libres ascenderían de inmediato a la ciudadanía, y sus empleos y honras dependerían en adelante sólo de sus méritos y virtudes, con independencia de su nacimiento. La *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, en cualquiera de sus tres versiones francesas, ingresaba a Venezuela en la voz del comandante de un ejército de una nación que no existía más que en su imaginación. Sin embargo, ese hombre atrevido ofrecía el atajo que por siglos aspiraban a recorrer los pardos para mejorar su posición social. La tacha de la ilegitimidad del nacimiento podía ser ignorada en adelante, siempre y cuando, claro está, que el general Miranda pudiera salirse con la suya en su empeño de destruir el Estado monárquico en sus dominios venezolanos. Pero esta tentativa de invasión fue un rotundo y sangriento fracaso. Repelido por las tropas monárquicas en Coro, ajusticiados los tripulantes de las dos goletas que le fueron capturadas, apenas pudo escapar en su nave Leandro hacia la isla de Trinidad, desde donde regresó a Londres. La proclama parecía entonces una ilusión política.

3. Francisco de Miranda, comandante general del ejército colombiano, Proclama a los pueblos habitantes del Continente Américo-colombiano, Coro, 2 de agosto de 1806. http://www.cervantesvirtual.com/servlet/sirveobras/13594941090026941754491/p0000001.htm#i_8_. Consultado el 23 de mayo de 2010.

El 19 de abril de 1810, Jueves Santo, se formó en Caracas una Junta de Gobierno que destituyó al capitán general. Una de sus primeras medidas fue prohibir el comercio de esclavos. Con el campo libre, Miranda regresó a Venezuela y desembarcó en La Guaira el 10 de diciembre siguiente. ¿Había llegado el momento de cumplir la oferta hecha a los pardos? La Junta caraqueña estaba integrada por los mantuanos, pero el proceso de elección de los diputados al Congreso constituyente de las Provincias Unidas de Venezuela ya estaba muy avanzado a la llegada de Miranda. Ese sería el escenario de la igualación de los pardos. Su adhesión a la Sociedad Patriótica, el medio de difusión y presión del ideario liberal revolucionario, parece confirmar su intención. Diputado por Barcelona, Miranda se incorporó al Congreso el 20 de junio de 1811, pero el proyecto de Constitución giraba en las manos de Juan Germán Roscio.

El 6 de marzo anterior habían sido arrestados algunos pardos, encabezados por Fernando Galindo, señalados de realizar una junta privada con el propósito de "tratar de materias de gobierno y de la igualdad y libertad ilimitadas". Según la versión de Roscio, la "proclama incendiaria" que tenían escrita llevaba el estilo de Miranda, "y esta presunción venía a cualquiera que la leyese, aunque ignorase el trato y comunicación frecuente entre los dos".[4] Eran públicos "los pasos indiscretos" de Miranda con los pardos, "demasiados lisonjeados con sus visitas, conversaciones y palabras significativas de ideas liberalísimas". El 25 de junio, Miranda planteó en el Congreso el tema de la declaración de la independencia, que sin embargo no fue debatido sino hasta el 2 de julio. El 5 de julio fue votada la aprobación definitiva de la declaración de la independencia de Venezuela. El debate sobre el tema de la "suerte y las pretensiones de los pardos, como consecuencia de la Independencia", fue dado el 31 de julio siguiente. Pero cualquier decisión fue diferida por la duda de la entidad a la que correspondía tomarla: ¿el Congreso o cada provincia particular?

Nunca más fue debatido este tema en el Congreso, pero el artículo 203 de la Constitución aprobada el 21 de diciembre siguiente determinó que en adelante quedaban revocadas y anuladas todas las leyes antiguas "que imponían la degradación civil a una parte de la población libre de Venezuela, conocida hasta ahora bajo la denominación de pardos". En consecuencia, éstos quedaban "en posesión de su estimación natural y civil, y restituidos a los imprescriptibles derechos que les corresponden como a los demás ciudadanos". La propuesta revolucionaria relativa a la igualación legal de los pardos, su incorporación plena al cuerpo ciudadano venezolano, la promesa revolucionaria de concederles la "estimación natural y civil" contra el prejuicio moral antiguo, se había cumplido. Pero el terremoto acaecido en Caracas el 29 de marzo de 1812, Jueves Santo, fue el anuncio de la caída de la Primera República. En adelante quedaban los pardos libres en todo su derecho para escoger el bando que se les antojase.

4. "Carta de Juan Germán Roscio a Andrés Bello, 1811", en *Obras* de Juan Germán Roscio, t. III, 46. Citada por Carmen Bohórquez en *Francisco de Miranda* (Caracas: U. del Zulia / U. Católica Andrés Bello, 2002), 275.

3.3 LA CONCILIACIÓN CONSTITUCIONAL DE CÁDIZ

Antes de la crisis de 1808, ya en España y en América se oían voces a favor del reconocimiento de los méritos y servicios de algunos pardos de distinción. En la mencionada consulta del Consejo de Indias sobre los pardos se recordaron las razones presentadas al rey por el Provincial de los Religiosos Observantes de Guatemala, datadas el 3 de octubre de 1802, a favor de la necesidad de honrar hasta cierto grado a los zambos y mulatos de ese reino, así como a todos los de las Indias, e incluso a favor de su igualación legal con la clase de los comunes españoles. Ese eclesiástico argumentó que la exclusión de los pardos no estaba fundada en las leyes de Indias sino en los prejuicios vulgares.

Como lo muestra el caso del cuarterón matancero Pedro Romero en la maestranza de Cartagena de Indias, ya muchos pardos distinguidos en los oficios mecánicos y en las milicias de pardos aspiraban al reconocimiento de sus méritos y a obtener las dispensas necesarias para que sus hijos pudieran ingresar a los colegios mayores y a las universidades. El Consejo de Indias ya era partidario de andar por el camino intermedio con respecto a las demandas de esta clase "generalmente inmoral": por un lado, mantener la tradición de no concederles las gracias y honras que naturalmente se otorgaban al vecindario blanco de las Américas, pero por el otro, dejar abierta la puerta a "la piedad del Soberano" solamente a aquellos que mostraran socialmente méritos y servicios "singulares y extraordinarios", siempre y cuando no tuvieran origen bastardo.

Este fue el criterio que se impuso entre los constituyentes doceañistas, que en el artículo 22 de la Constitución de Cádiz establecieron que a los españoles "habidos y reputados por originarios de África", por cualquiera de sus líneas ancestrales, se les dejaría abierta "la puerta de la virtud y del merecimiento" para convertirse en ciudadanos. La carta de ciudadanía se entregaría a los pardos "que hicieren servicios calificados a la patria, o a los que se distingan por su talento, aplicación y conducta". Pero éstos tendrían que ser ajenos a la sospecha moral tradicional, demostrando que eran hijos de legítimo matrimonio de "padres ingenuos", que estaban casados con mujer ingenua, y que ejercían alguna profesión, oficio o industria útil con un capital propio. El Consejo de Indias ya había considerado que con esta política dejarían de creerse despreciados y serían inducidos a contraer matrimonio legítimo, a educar mejor a sus hijos y a "reformar sus desordenadas costumbres", con la esperanza de distinguirse entre los suyos y conseguir estimación social.

Esta conciliación de los constituyentes españoles y americanos reunidos en Cádiz con la larga tradición de exclusión de los pardos fundada en prejuicios morales, es decir, en los preceptos canónicos del matrimonio, tuvieron que alejar a los pardos americanos de las Cortes y del Consejo de Regencia. Muy poco podían esperar de una nación española que, definida como la reunión de los españoles de ambos hemisferios, los dejaba casi por fuera de ella.

3.4 LA INCORPORACIÓN DE LOS PARDOS A LA NACIÓN COLOMBIANA

El artículo 8° de la Constitución del Estado de Cartagena de Indias (15 de junio de 1812) estableció que era "absurda y contra naturaleza la idea de un hombre privilegiado hereditariamente o por nacimiento", y en cambio "exacta, justa y natural la idea de la igualdad legal". En consecuencia, "la igualdad de dependencia y sumisión a la ley de todo ciudadano", y también la igualdad de protección de la ley, era para todos los hombres. Los empleos públicos serían en adelante proveídos por el buen desempeño del ciudadano, pero nunca más por compra e herencia. El ciudadano sería en adelante el varón libre avecindado, cabeza de familia, con casa poblada y subsistencia independiente, gracias a su trabajo o a sus rentas. No habría ningún otro atributo más para definir al ciudadano. El artículo 4° de la Constitución del Estado de Antioquia (21 de marzo de 1812) estableció que todos los hombres eran iguales delante de la ley, con lo cual ésta sólo podría premiar o castigar en consideración a la virtud o al delito, pero jamás "a la clase o a la condición". En consecuencia, ningún hombre tendría título alguno para obtener ventajas o privilegios, excepto los que le podrían dar sus virtudes, talentos y servicios que hiciera al público.

Estos principios liberales y republicanos fueron acogidos por todas las cartas constitucionales de los estados provinciales del tiempo de la Primera República, y se prolongaron en la Constitución de la República de Colombia (30 de agosto de 1821), que definió al ciudadano colombiano solamente con los atributos del varón libre nacido en el territorio nacional, y al sufragante primario sólo le agregó la edad mínima (21 años, o en su defecto ser casado) y la independencia económica. Los pardos dejaron de tener existencia legal, pues se trataba de ciudadanos en tanto que eran varones libres, y entre la élite militar de la formación del Estado colombiano de la década de 1820 brillaron los nombres de muchos pardos y zambos. Pero la mentalidad social no podía cambiar en una sola generación: su llamamiento a los empleos públicos y eclesiásticos mantuvo el prejuicio moral, al exigirles la demostración de una conducta arreglada a la moral católica, el nacimiento legítimo y sus servicios "singulares y extraordinarios".

Pero el obstáculo ya no era legal, sino el inveterado prejuicio moral. Superarlo significaba emprender tareas muy difíciles, como el debilitamiento de la intervención del clero católico en la vida pública y la emergencia de una moralidad laica. Dado que por preceptos constitucionales la religión católica fue declarada "la religión de la República", y puesto que el Estado heredó el ejercicio del patronato que le obligaba a protegerla y no tolerar el culto público de ninguna otra, la moralidad católica, con su reducción de las operaciones del nacimiento y del matrimonio a sacramentos, se interponía a la ejecución de la tarea de hacer realidad social la igualdad de los pardos. La escasa oferta de instrucción pública para los hijos de los extensos grupos de trabajadores manuales del campo y de la ciudad también conspiraba contra la igualación real de las oportunidades de ocupar los empleos públicos y eclesiásticos. En el largo plazo, sólo el Estado podía usar su poderío para incorporar efectivamente a los pardos a la nación colombiana. No hacía falta más que su voluntad política.

3.5 BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES DOCUMENTALES

Fuentes primarias publicadas

"Carta de Juan Germán Roscio a Andrés Bello, 1811", en *Obras* de Juan Germán Roscio, t. III, 46. Citada por Carmen Bohórquez en *Francisco de Miranda* (Caracas: U. del Zulia / U. Católica Andrés Bello, 2002), 275.

"Consulta del Consejo sobre la habilitación de pardos para empleos y matrimonios. Madrid, julio de 1806. Real Academia de la Historia, Madrid, Colección Mata Linares, t. 77". Publicada en *Nobles, Blancos y Mestizos en la Villa de Nuestra Señora de la Candelaria de Medellín*, editado por William Jaramillo Mejía, *Probanzas de nobleza, familia y mestizaje 1674-1812* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000), 773-777.

Miranda, Francisco de, comandante general del ejército colombiano, *Proclama a los pueblos habitantes del Continente Américo-colombiano*, Coro, 2 de agosto de 1806. http://www.cervantesvirtual.com/servlet/sirveobras/13594941090026941754491/p0000001.htm#i_8_ Consultado el 23 de mayo de 2010.

parte 2

La revolución de Haití y los proyectos políticos de los revolucionarios pardos en la Nueva Granada

Capítulo 1

Hacia el legado de las tradiciones de pensamiento afrocolombiano en el siglo XIX

Santiago Arboleda Quiñonez

El propósito central que motiva estas reflexiones es delinear algunos elementos para configurar una serie de tópicos e interrogantes que permitan avanzar en la construcción y proposición de rutas útiles para la reconstrucción y reconstitución de los agenciamientos y, en sí, el protagonismo integral de los subalternizados: negros o afrocolombianos, mulatos y pardos especialmente, durante el convulsionado periodo de la Independencia y sus legados en lo subsiguiente del siglo XIX en la construcción de la nación colombiana. El hilo conductor es la pregunta por sus pensamientos, expresados en proyectos, estrategias y tácticas que en parte se puedan leer, al desentrañar e interpretar cuidadosamente algunas de sus acciones descritas en las fuentes y textos producidos por las élites, como narrativas representacionales del modelamiento y gestión del Estado-nación. Aquí puntualizaré de manera central el periodo que llega hasta las primeras décadas de la abolición legal de la esclavitud.

Se trata entonces de cuestionar las imágenes predominantes consagradas por la historiografía hasta hoy, incluyendo la llamada Nueva Historia, y algunas tendencias recientes de historia crítica en el país, que muestran a estos sectores poblacionales, o castas, desprovistos de proyectos que puedan ir más allá de la inmediatez, de estrategias relativamente autónomas, inscritas en el entramado de las relaciones de poder propias de la sociedad esclavista, sin planes de mediano y largo plazo tendientes a mejorar sus condiciones concretas de vida. Dichas tendencias desconocen las evidencias de un consistente movimiento de palenques con diferentes intensidades durante los tres siglos y medio de esclavización y, de manera pronunciada, paralelamente, el movimiento de automanumisión y de cimarronaje individual que permaneció hasta abolida la esclavitud y que es constatable en diferentes regiones.

Siguiendo lo planteado por Germán Colmenares,[1] da la impresión de que mediante una abrupta convención cronológica, la historiografía oficial borra, y cuan-

1. Germán Colmenares, *Las convenciones contra la cultura* (Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1987).

do menos mutila, el protagonismo de estos grupos, instalándolos a partir de la Independencia vaciados de aspiraciones individuales y colectivas, sin preguntarse claramente por sus mentalidades colectivas y sus identidades étnico-regionales y los efectos de los vejámenes de la esclavitud racializada, como sedimentos e insumos para imaginar y abrir diversas posibilidades y trayectorias en su proceso de desesclavización y conquista de la libertad.

Resulta extraño, pero es lo común en dicha convención historiográfica, pensar que los esclavizados y los libres hubieran perdido el horizonte y el deseo de decidir por sí mismos, de luchar por poseer un pedazo de tierra y estabilizar los lazos familiares y la comunidad, sin la determinación de las élites esclavistas. Aun reconociendo los vacíos de la historiografía regional para el siglo XIX, interesada en articular este tipo de preguntas, aunque cada vez se aportan más datos y fuentes, el núcleo de las narrativas fundacionales de la nación y sus figuraciones acerca de estos grupos permanece inmóvil, en los trabajos de estos historiadores. Predomina en ellos la inercia de lo establecido: el pueblo común y corriente, las castas que devienen en turbas, se mueven de un lado para otro al vaivén de las promesas y los intereses de los caudillos.[2] Finalmente, se nos presentan como una masa sin cálculos, pasiva en sus opciones de transformación social, política y económica, presa de sus acciones reactivas, sin pensamiento como resultado de su situación concreta. Esto es mucho más impensable si suponemos tradiciones de pensamiento, con los acervos, patrimonios y repertorios que ello implica, con sus continuidades, rupturas y su heterogeneidad estructural, de acuerdo con su clasificación racial, según los cruces supuestos y grados de melanina, su condición legal y su inserción regional-local. De lo anterior se deriva fácilmente su mínima o nula participación "a su manera" hasta hoy, en los avatares de lo que sigue significando la construcción de la nación con las tensiones, violencias y batallas características que ordenan la cotidianidad. Haré referencia a tres aspectos centrales.

1.1 HAITÍ, LA PIEZA QUE NO ENCAJA

De acuerdo con Manuel Zapata Olivella, el silenciamiento del central lugar de Haití en la comprensión acerca de las revoluciones independentistas latinoamericanas corresponde a la perpetuación de una política historiográfica colonialista, que se reproduce aun en vertientes autodenominadas críticas.[3] Silenciar esta gesta libertaria de los esclavizados (1791-1804), que retaron el colonialismo, lo hicieron trastabillar y contribuyeron decisivamente a su desmoronamiento, implica cimentar la creencia generalizada de que los africanos y sus descendientes de nuestras latitudes no desarrollaron ideas y pensamientos político-sociales. Por el contrario, valorarla con seriedad, juicio y honestidad intelectual implicaría transformar de manera sustantiva el relato del panorama internacional y el desenvolvimiento interno de la independencia, complejizando los sentidos y las mediaciones de los actores, teniendo la impronta de la sublevación racial esclava como elemento estructurante de estas relaciones. Miremos sólo algunos datos, para nada nuevos, que sin embargo piden una renovada visión en el panorama que estamos esbozando.

Ante la invasión inminente de Pablo Morillo, Bolívar y sus hombres huyeron hacia Jamaica, que los recibía por la aparente neutralidad de Inglaterra; después de un corto tiempo de estadía, salieron forzados hacia Haití, acogidos por el presidente Alejandro Petion el 24 de diciembre de 1815. Éste les brindó apoyo, como se puede leer, pese al bloqueo económico europeo que ya soportaba:

> Puerto Príncipe, 4 enero 1816
>
> Al General Marión
>
> Estimado General
>
> La ciudad de Cartagena acaba de caer en el poder de los realistas españoles; por eso debéis suspender toda la exportación de granos u otros comestibles a través de ese puerto de cayos.
>
> Deseo que saquéis de los almacenes del estado para cada uno de los refugiados una ración diaria de pan y salaisons [pescado salado o ahumado]. Es un acto de humanidad, digno del gobierno de la República.[4]

Aunque se puede interpretar como un movimiento táctico, dentro de la geopolítica, para romper en algo el aislamiento y la amenaza de las potencias, que habían expandido el desprestigio de la barbarie, bajo la idea generalizada de guerra de razas, para promover la desconfianza mundial, como cerco ideológico y político sobre esta república, observemos también que se trata de un acto de solidaridad, fundamental al desmantelamiento del colonialismo europeo. Después de haber llegado a acuerdos con Simón Bolívar, el 26 del mismo mes, Petion se dirige al general Marión en los siguientes términos:

> Podéis poner a disposición del libertador 6000 fusiles con sus bayonetas, municiones de toda clase, plomo. Pólvora, víveres alimenticios, medicamentos, una imprenta completa, la cantidad de cuatrocientos dolares. Haréis salir todo aquello del arsenal como un envío para las tropas de la República que pelean en "Grande Anse". Nadie debe enterarse de ello y confío en las precauciones de toméis al respeto. Dichos artículos deben transportarse en uno de los buques de los inde-

2. G. Colmenares, *Las convenciones contra la cultura*.

3. Manuel Zapata Olivella, *Las claves mágicas de América. Raza, clase y cultura*. (Bogotá: Plaza y Janés, 1989).

4. Pedro Felipe Hoyos Korbel, *Bolívar y las negritudes. Momentos históricos de una minoría étnica en la gran Colombia* (Manizales: Hoyos editores, 2007), 334.

pendientes, pues la República no debe violar la neutralidad que quería mantener frente a España y sus insurrectas colonias.[5]

Tres meses después, los patriotas pudieron partir para la toma sorpresiva de tierra firme, que daría continuidad a la revolución de independencia; sin este apoyo, difícilmente se puede considerar la ejecución de los planes bolivarianos. Algunos destacan que además se reforzó con soldados haitianos y que el compromiso central era liberar a los esclavos en cada zona libertada. Algo en relación con esto último se puede deducir de esta nota de Simón Bolívar:

> En mi proclama a los habitantes de Venezuela y en los decretos que debo expedir para la libertad de los esclavos. No sé si me será permitido dejar testimonio de los sentimientos de mi corazón hacia vuestra excelencia y dejar a la posteridad un monumento irrecusable de vuestra filantropía [...]. No sé, digo yo, si debo nombraros como el autor de nuestra libertad. Ruego a vuestra excelencia expresarme su voluntad a este respecto [...] recibid, señor Presidente el respetuoso homenaje y la alta consideración con que tengo el honor de suscribirme de vuestra excelencia el humilde y obediente servidor.[6]

Sin entrar en los detalles del asunto, que pueden corresponder a otro momento, incluida la discusión sobre las escurridizas relaciones diplomáticas, son evidentes las acusaciones, una vez se consolida la independencia, de las traiciones y el incumplimiento de Bolívar a Petion y a la población esclavizada y en general a la afrodescendiente, que luchó en los ejércitos independentistas. Estos señalamientos son planteados por autores de la talla de Manuel Zapata Olivella, descontando todo lo anterior por el tiempo; lo que quiero enfatizar es el silencio o el sigilo narrativo con que se alude al tema, el cual se superó rápidamente como un impase. Ejemplo de ello puede considerarse desde los manuales de la *Nueva Historia de Colombia*, hasta obras recientes como la de los profesores Marco Palacios y Frank Safford, *Colombia país fragmentado, sociedad dividida: su historia* (2002) y David Bushnell, *Colombia. Una nación a pesar de sí misma* (2002). Esta tendencia, por obvias razones, subraya, sin embargo, el protagonismo de Inglaterra en el apoyo económico y militar. Tres interrogantes por ahora: ¿Cómo se puede continuar soslayando el hecho de que Haití fue la primera revolución antiesclavista en el corazón económico de la modernidad? ¿Cuál pudo ser la incidencia de la Revolución Haitiana y su proclamación republicana para nuestras independencias? En la perspectiva sustentada por Michel-Rolph Trouillot, de que la historia de la Revolución Haitiana desordena lo establecido, lo que en algo explica por qué prefiere evitarse en las "historias patrias".[7] ¿Qué implicaciones en los órdenes metodológicos y de sentidos en los contenidos puede acarrear para las historias de la nación?

5. P. F. Hoyos Korbel, *Bolívar y las negritudes*, 334.
6. Lamothe, 1973, pp. 36-38, citado por P. F. Hoyos Korbel, *Bolívar y las negritudes*, 334-335.
7. Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Beacon Press, 1995).

1.2 EL FANTASMA DE LA GUERRA DE RAZAS

Hacia 1823, José Manuel Restrepo denunciaba su preocupación por las posibles confabulaciones de los negros contra los blancos en los llanos de Venezuela, y los rumores de conatos en Cartagena, en los cuales se podía vislumbrar gérmenes de insubordinación de los pardos, quienes habían mostrado sus habilidades en la guerra, logrando un relativo ascenso social por esta vía:

> Tenemos este gran peligro en Venezuela, a donde hay mucho negro atrevido, valiente y emprendedor; es muy probable y el libertador siempre lo pronostica, que concluida la guerra con los españoles tengamos otra con los negros. Santo Domingo es un funesto ejemplo y de allí deben partir la centella de un incendio.[8]

Lo sucedido en Haití ronda en apariciones fantasmagóricas en el imaginario social de las élites mestizas, imbuidas en el ideario racial de la superioridad blanca europea del siglo XIX. Lo acontecido en la isla motivaba los ánimos de negros, pardos y mulatos, esclavos o libres, y se percibía como una amenaza real a las jerarquías socio-raciales que se querían mantener, aun bajo la bandera de la igualdad y la ciudadanía republicana. ¿Cuántos de estos soldados estaban inspirados en la experiencia de la Revolución Haitiana, que constataba de hecho la igualdad racial? ¿Por qué ellos no podían ejercer el poder y el gobierno como se observaba en la isla? Es más: ¿Cuáles de estos soldados negros y pardos habrían conocido de primera mano la situación haitiana? Son preguntas que nos abren la posibilidad de pensar en dos proyectos paralelos y concomitantes bajo los influjos ideológicos de Haití. Por un lado, las élites blanco-mestizas, y por el otro el pueblo representado en estos militares, sedientos de igualdad social, económica y política, presionando su viabilidad frente a sus actuales u otrora amos.

El rechazo y el desdén frente a las castas consideradas incivilizadas, pero que se habían ganado un lugar con su propia sangre durante las batallas de independencia, se puede comprobar también en el caso colombiano.

Casi todos los generales y coroneles de Colombia eran hijos del pueblo y algunos pertenecían a las castas. Su amor a la independencia y su valor indomable los había elevado a los primeros grados de la milicia. Ocupaban, pues, una alta posición social; pero la mayor parte no recibieron una educación conveniente, ni habían adquirido después alguna instrucción. De aquí provenían los excesos y los vicios de algunos, que eran insoportables en la sociedad, y por lo tanto aborrecidos.[9]

Para algunos autores, los fusilamientos del general Manuel Piar (1817), El almirante José Padilla (1828) y en su compañía el coronel Leonardo Infante (1828) ordenados por Bolívar, entre otros fusilados de los sectores bajos, representan estas tensiones socio-raciales y expresan los dos proyectos en pugna interna durante la

8. José Manuel Restrepo, *Diario Político y Militar* (Bogotá, 1954), t. I, 221-222.
9. José Manuel Restrepo. *Historia de la Revolución de la República de Colombia en la América Meridional*. BPCC, VII, p. 265.

independencia, vía la igualdad ciudadana y la abolición inmediata de la esclavitud, como condición indispensable del republicanismo democrático.

No perdamos de vista que el mismo Bolívar, ante las reticencias de los esclavistas de entregar a sus esclavos para ir al frente de batalla, había esgrimido que debían pagar su libertad con la vida, de lo contrario serían mayoría al terminar la guerra, ante la muerte de los blancos. El trabajo pionero del profesor Francisco Zuluaga sobre las guerrillas en el Patía nos muestra, en el caso de esta región, la manera como los cimarrones y esclavos patianos aprovecharon dinámicamente las promesas de libertad de los realistas primero y posteriormente, tras las banderas del caudillo José María Obando, del ejército patriota. En los dos casos se evidencian elementos que estimulan el odio racial.[10] Los realistas, el 24 de marzo de 1811, mediante acta del cabildo de Popayán, otorgaron la libertad a todos los esclavos que engrosaran su ejército, contra los esclavistas blancos que querían mantenerlos en esta situación. De esta manera alistaron las cuadrillas de la costa sur, entre los que se destacaron los de las minas de Yurumanguí. En su conjunto, puntualiza Zuluaga, se habrían granjeado una imagen como guerrilleros y soldados efectivos en el territorio nacional, recorriendo el país los de mayor rango, pero manteniendo su centro de operaciones en el valle del Patía y de manera más amplia en la región del Cauca, donde consolidaron su cultura e identidad, manteniendo relaciones complejas de intercambio y complementariedad con el resto de la sociedad.

Los antecedentes de esta identidad, fraguada en las mediaciones clientelares y en los servicios a un bando y otro durante la independencia, se encuentran en su tradición cimarrona y sus prácticas de vida en los intersticios y la clandestinidad del sistema, así como en su fama de abigeos y bandidos hasta bien entrado el siglo XVIII y en su confrontación sostenida con las autoridades coloniales. Representativo de esto, pero nada excepcional, es la famosa banda de Juan Tumba, un negro patiano libre que, con una amplia red de complicidad regional, saqueaba las haciendas y se movía flexibilizando las relaciones jerárquicas de las castas, articulando sujetos blancos a sus intereses económicos, algunos de ellos comerciantes que le compraban y otros blancos pobres, integrados de manera directa a las acciones de la banda. La composición de ésta es bastante llamativa por su diversidad racial de castas y su condición jurídica, sin perder de vista, desde luego, las específicas condiciones de su organización. Se trata de 28 personas, de las cuales cuatro son mujeres: una mulata libre y tres blancas. Su composición racial es así: negros: 12 libres, 3 huidos y 1 esclavo; mulatos: 4 libres, 1 huido; blancos: 7. El núcleo esencial de la pandilla es una familia ampliada, con diferentes tipos de nexos parentales consanguíneos, políticos y de amistad.

Si se asume como unidad de análisis, esta célula nos permite preguntar por las continuidades de este tipo de relacionamiento flexible en las bases sociales populares, que sugiere sentidos de clase, imbricados en las castas, en el siglo XIX. Pero también lleva a preguntarnos ¿qué tendencias demográficas pudieron tener este grupo mayoritario de libres y los otros grupos en su proyección al siglo XIX? Si relacionamos esto con lo encontrado por el profesor Alfonso Múnera para el caso de Cartagena, donde los mulatos libres tenían expectativas o solicitaban ciudadanía, léase radicalmente igualdad de derechos con relación a blancos y criollos, y en consecuencia condiciones abiertas para la movilidad social ascendente, podremos plantear varios tópicos:

a. La representación generalizada de que la masa subalterna de negros, mulatos y pardos era movida tras la búsqueda de libertad resulta bastante homogeneizante y tal vez nos oculte la ebullición de otras agendas más finas.
b. ¿Qué otros intereses movilizaron a los libres y blancos pobres? Tal vez diversas agendas inmediatas y de mediano plano se pudieron articular heteróclitamente, tras las banderas de la libertad y la ciudadanía, calculando senderos para el mejoramiento de sus condiciones sociales y de vida, a través de diferentes mecanismos de mediación que permitieran el ingreso exitoso a la sociedad dominante.
c. Lo anterior nos sugiere relecturas más cuidadosas de las fuentes disponibles, profundizando en una mirada plural, heterogénea, que dé cuenta de las vertebraciones momentáneas, contradictorias, tortuosas y en mucha parte fallidas para algunos actores. Todo esto atendiendo a las maneras de funcionalizar los discursos y las prácticas de racialización, en los contextos regionales específicos, dadas sus dinámicas políticas, económicas y ecológicas, así como las fluctuantes configuraciones identitarias resultantes.

1.3 LA MASCARADA DE LA IGUALDAD REPUBLICANA

La frustración y desazón de los esclavizados que fueron a los campos de batalla, para ganar la libertad en la sociedad republicana, y la de los que expectantes se quedaron en la rutina de su carga sirviendo a sus amos, motivó varias reacciones al comprobar la farsa consagrada en la ley de vientres libres y en la obligatoriedad de regresar a sus propietarios, es decir, a una condición que ya consideraban superada, después de dar sus vidas por esta causa, desde la huida individual, hasta la organización de bandas para saquear las haciendas y asaltar en los caminos, para defenderse colectivamente de las persecuciones y cacerías establecidas para su captura y devolución a la servidumbre. En las citas que se presentan a continuación podemos observar ejemplos de que, según la percepción de los esclavizados y los libres, sustancialmente poco o nada había cambiado. El modelo racial de la sociedad de castas y sus mecanismos de exclusión racistas seguían intactos, con ligeros matices valorativos hacia la posibilidad civilizatoria de algunos grupos, como los mulatos, pero bajo idénticas estigmatizaciones clasificatorias. Siempre destacando vicios y déficit que se superarían con el mejoramiento de las razas, liderado por los blancos y mestizos, desde las altiplanicies andinas. El modelo de pensamiento *geotermorracial*

10. Francisco Zuluaga Ramírez. *Guerrilla y sociedad en el Patía* (Cali: Universidad del Valle, 1993).

se reinscribía en la retórica republicana sin muchos tropiezos. Esto no significa que no se tengan en cuenta los matices y énfasis, muchas veces en conflicto, al interior de estas élites intelectuales y políticas. Miremos:

> Han huido del poder del Sr. Joaquín Granados los esclavos que se espresan. José María Cano, natural de Vituima, de veinticinco años de edad, color sambo, pelo crespo, muy poca barba, nariz afilada, de estatura regular, los pies torcidos i contrahecho, la parte superior de las piernas gruesas i delgada la inferior i el ojo triste. María de la Cruz del cantón de Vélez, de treinta años de edad, color claro, pelo liso, nariz chata, pequeña estatura, los pies un poco gruesos i de genio dócil. Pablo, natural de Buga, de edad también de como de treinta años, color claro, pelo crespo, nariz afilada, poca barba, ojo vivo, de estatura regular, i quebrado. Este último hace cuatro años se fugó del poder de su espresado dueño, i según noticias existen la provincia de Cartagena. Se suplica las personas que las tengan á su servicio, ó sepan su paradero, lo anuncien a su propietario, quien además de pagar una gratificación considerable, serán de su cargo los gastos de su envío a Nare, donde tiene su residencia.[11]

Con argumentos a favor y en contra de la esclavitud, se les continuó vendiendo internamente, así como a las naciones vecinas, la esperanza de que una madre podía transmitir a su hijo durante su niñez y preadolescencia la idea de ser libre a los 18 años, la cual resultaba ilusoria, por lo que el peso de esta condición era ahora más drástico, dado incluso que a algunos que esperaban ser premiados por su fidelidad al trabajo durante las convulsiones de la independencia, en las circunstancias de pobreza y ruina de muchos propietarios y las amenazas de abolición, los vendían lo más rápido posible para no perder totalmente lo que les quedaba:

> De venta. Un negrito del valle del Cauca, de 19 años de edad, ajil, robusto, sin indicio alguno, i de excelente servicio. En esta imprenta darán razón de los términos de la venta al que quiera comprar.[12]

En este caso no interesa vender a los niños aún en condición de libres. El sufrimiento desgarrador debió ser máximo. Quizá debemos tener muy presente, para intervenir la historiografía oficializada, que se trata de personas, familias y colectivos con sueños, deseos, dudas y voluntad. En fin, humanos y no cosas, semihumanos o subhumanos, como parece ser el supuesto, la convención implícita que se opera consciente o inconscientemente, reproduciendo los dictámenes de los colonizadores y las élites andinocéntricas.

> Previos los requisitos exijidos por el decreto de 13 noviembre 1843, el jefe político del cantón del Raposo, a espedido certificado á favor del Sr. José Vázquez Córdova, para que pueda exportar al Perú dos familias de esclavos, compuestas, la primera de Ambrosio i Florentina padres, i de María Isidora, José Agapito, María dolores, Candelaria i María Mercedes, hijos menores libres, i la segunda de Gregorio i Claudia, padres, i de Francisco, Virginia i José Isaías hijos menores libres.[13]

Es importante señalar que las protestas, críticas, sátiras y ridiculizaciones a la ley de vientres, en prosa y en verso, son significativas en periódicos y pasquines, muchas de ellas anónimas, rubricadas bajo el seudónimo de "el libre" o "un libre", y se encuentran inmediatamente después de sancionada la ley y también más adelante. Esta producción sugiere otro fragmento del pensamiento y la tradición que estoy invitando a pensar; no podemos establecer hasta ahora qué parte de esa producción pertenece a negros, mulatos, pardos y, de manera general, al pueblo letrado. Pero da cuenta de una ética y una estética de la inconformidad, de la impugnación.

En el reducido mapa de posibilidades que le dejó el proyecto nacional a estas poblaciones, unas dando continuidad a su experiencia militar, y otras ensayando este sendero con base en las memorias colectivas, siguieron presionando enroladas en el caudillismo que detonaba las guerras civiles, y esta situación fue cada vez más incontenible para el Estado. En la cita siguiente se alude implícitamente a la situación creada por José María Obando, con una base de esclavizados de la costa pacífica sur y los valles interandinos. Se trataba de desarticular y contener esta avalancha por todos los medios, que con la bandera de libertad inmediata, de igualdad y garantías democráticas, amenazaba seriamente tomarse el poder central. Como se observa, la legislación apunta también a dividir de manera eficaz la posible solidaridad entre esclavizados, trazando una táctica de contención mediante la misma promesa de libertad, que ya para estos momentos era difícil de creer en el repertorio de desilusiones de los esclavizados:

> El Senado i cámara de representantes de la nueva Granada, reunidos en el Congreso, Decretan: Artículo primero. Los que con sus discursos, sugestiones ó consejos provocaren ó incitaren a la fuga de algún esclavo, serán juzgados y castigados como cómplices de hurto del valor del esclavo fugado; y los que acojan ó den asilo, oculten ó protejan la ocultación de algún esclavo prófugo, sabiendo que es esclavo, serán juzgados y castigados como encubridores de hurto del valor del esclavo. [...] Artículo tercero. El esclavo que denunciare y probare la seducción que se haya hecho de tres ó más esclavos para que se subleven contra sus amos; ó el concierto que hayan hecho cinco o más esclavos para sublevarse, obtendrá por ello su libertad, indemnizándose al amo de su valor por los fondos de manumisión.[14]

A fuerza de ser extremadamente esquemático, sintetizando al grado de reducir algunos aspectos, tal vez dignos de mayor desarrollo, lo que he querido sugerir es que, debido a las condiciones estructurales de exclusión y marginamiento de las poblaciones afrocolombianas, que atraviesan el siglo XIX llegando hasta hoy —en

11. *Gaceta de la Nueva Granada*, Bogotá, 12 de enero de 1832. Citado por Leonardo Reales Jiménez, "La imagen de la población afrocolombiana en la prensa del siglo XIX" en: VI Cátedra Anual de Historia, Ernesto Restrepo Tirado. 150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación. (Bogotá: Aguilar, 2003), 420.

12. *Gaceta de la Nueva Granada*, Bogotá, 21 de septiembre de 1834. Citado por Leonardo Reales Jiménez, "La imagen de la población afrocolombiana en la prensa del siglo XIX" en: VI Cátedra Anual de Historia, Ernesto Restrepo Tirado. 150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación. (Bogotá: Aguilar, 2003), 424.

13. *Gaceta de la Nueva Granada*, Bogotá, 26 de julio de 1846.

14. Ley del 22 de junio de 1843, *Gaceta de la Nueva Granada*, Bogotá, 22 de junio de 1843.

el periodo que me ocupa— éstas, en su situación marcada de frontera georracial, al tiempo que trataron de articularse a las promesas republicanas de libertad e igualdad, debieron haber concretado sentidos políticos de etnicidad local y regional, con base en sus tradiciones y aspiraciones, como lo indican los trabajos de los profesores Diego Romero para el río Naya y la zona plana del Valle del Cauca, y de Óscar Almario. Avanzar en los trabajos regionales nos irá esclareciendo esta pluralidad y posible amalgama de proyectos de diferentes calados y alcances.

Contrastando estas focalizaciones sin perder el telón complejo de la construcción del Estado nacional en las interacciones y contradicciones, emergen fragmentos, piezas, claves coherentes e incongruentes, de ese pensamiento excluido, invisibilizado, que además de la escritura ha dejado vestigios en la *corpo-oralidad* y en otras formas de materialidad cultural, que han imaginado e inventado también representaciones del proyecto nacional y su lugares en éste, participando de la ritualidad emblemática, pero también parodiándola y desdibujándola. Estas colectividades e individuos han sido prefigurados y planificados por las élites en su cruzada civilizatoria, pero también ellas han hecho lo propio, desde sus suficiencias, para poder concretar niveles satisfactorios de resistencia, solidaridades y alianzas entre subalternizados. ¿Por qué razones éstas no pueden ser planteadas como tradiciones vitalistas constitutivas de la nación en construcción? ¿Acaso no se han desplegado como verdaderas savias nutricias consustanciales de la vida cotidiana rural-urbana diferenciándose, pero también negociando y transando con la contracultura hegemónica de las élites, manteniendo sus sentidos de autonomía?

Veinticinco años después de abolida legalmente la esclavitud, el afrocolombiano momposino, Candelario Obeso, después de ensayar las constreñidas rutas de inserción social, indicadas por las élites blancas, cuya notoria experiencia fue el sabor amargo del racismo institucional, nos susurró en 1877 algo de este pensamiento, en sus *Cantos populares de mi tierra*. Escuchemos:

Serenata
Dicen que hay guerra
Con los cachacos,
Ya mi me chocan
Los zambapalos...
Cuando los godos
Sí fui. Soldado,
Porque defendía
Mi humilde rancho...
Si alguno quiere
Treparse a lo alto,
Que busque escalera
Por otro lado...
Ya paso el tiempo
De los esclavos
Somos hoy tan libres
Como los blancos...
Yo, por mi parte,
Cuando trabajo,
Como en mi casa;
Sí no, me aguantó...
Muchos conozco,
Pobres baldados,
Que ha muerto de hambre
Después de guapos...
¿Quieren la guerra
Con los cachacos?
Yo no me muevo
De aquí, de mi rancho...
Si alguno intenta
Subir a lo alto,
¡Busque escalera
Por otro lado!...[15]

15. Candelario Obeso, *Cantos populares de mi tierra* (Bogotá: Fundación Editorial Epígrafe, 2003).

1.4 BIBLIOGRAFÍA

Bushnell, David. Colombia. *Una nación a pesar de sí misma*. Bogotá: Planeta, 2002.

Colmenares, Germán. *Las convenciones contra la cultura*. Bogotá: Tercer Mundo Editores. 1987.

Hoyos Korbel, Pedro Felipe. *Bolívar y las negritudes. Momentos históricos de una minoría étnica en la gran Colombia*. Manizales: Hoyos editores, 2007.

Jaramillo Uribe, Jaime. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Banco de la República. 2001.

Jaramillo Uribe, Jaime. *La personalidad histórica de Colombia y otros ensayos*. Bogotá: Biblioteca Básica Colombiana, Colcultura, 1977.

Múnera, Alfonso. *Fronteras imaginadas. Construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Planeta, 2005.

Obeso, Candelario, *Cantos populares de mi tierra*, Bogotá: Fundación Editorial Epígrafe, 2003.

Palacios, Marco y Safford, Frank. *Colombia país fragmentado, sociedad dividida. Su historia*. Bogotá: Norma, 2002.

Reales Jiménez, Leonardo. La imagen de la población afrocolombiana en la prensa del siglo XIX en: VI Cátedra anual de historia, Ernesto Restrepo Tirado. 150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación. Bogotá: Aguilar, 2003.

Trouillot, Michel-Rolph, *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Beacon Press, 1995.

Zapata Olivella, Manuel. *Las claves mágicas de América. Raza, clase y cultura*. Bogotá: Plaza y Janés, 1989.

Zuluaga Ramírez, Francisco. *Guerrilla y sociedad en el Patía*. Cali: Universidad del Valle, 1993.

capítulo 2

Cosmopolitanismos subalternizados, redes translocales y descolonización de la memoria. Repensar nación y comunidad a la luz y sombra de la Revolución Haitiana

Agustín Lao-Montes
University of Massachusetts-Amherst, Estados Unidos

Entre 1791 y 1804, la colonia francesa de Saint Domingue fue escenario de lo que catalogamos como una de las gestas históricas más significativas del mundo moderno. Dicho acto magno de insurgencia de los subalternos, que denominamos Revolución Haitiana, constituyó la primera nación independiente de la región del sur global que hoy llamamos Latinoamérica y el Caribe, usando el nombre aborigen de la isla: Haití. Intentaremos entretejer lo histórico, lo político y lo filosófico en un hilo singular pero complejo de análisis, con el objetivo de contribuir a nuestras lecturas críticas de la coyuntura de las independencias americanas. A través del artículo nos vamos a referir a muchos de los debates que se levantaron en la conferencia con la vocación de *historizar*, problematizar, matizar, hacer preguntas distintas y ensayar nuevas soluciones que caracterizaron el encuentro.[1] Con esta monografía esperamos hacer una modesta contribución al necesario ejercicio colectivo de descolonización de nuestra memoria histórica, lo cual intentaremos hacer en cinco partes: primero vamos a esbozar brevemente una narrativa mínima de la coyuntura que se conoce como Revolución Haitiana y argumentar a favor de su relevancia histórico-mundial; segundo, haremos una evaluación crítica de algunos hitos en la historiografía sobre el significado de la gesta haitiana; tercero, realizaremos una lectura filosófico-política de sus implicaciones para repensar las formas y categorías políticas de la modernidad, como Estado, nación y la noción misma de lo político; cuarto, una reflexión sobre cómo el silenciamiento y la represión de la Revolución Haitiana desde las narrativas hegemónicas revelan procesos claves en la política de la memoria y el olvido, lo que incluye las conmemoraciones de la independencias de Hispanoamérica; y concluiremos con un análisis sobre repensar la Revolución

1. Seminario Internacional Las Otras Voces de la Independencia.

Haitiana y sus implicaciones como un quehacer clave en la descolonización de la memoria histórica como prácticas y pedagogías de liberación.

Definir la temporalidad y el carácter del proceso en la colonia de Saint Domingue como revolucionario es una tarea analítica asociada a cómo se entiende y quiénes fueron sus actores principales, que en el caso de Haití tiene el enorme peso político-epistémico de reconocer agencia histórica protagónica a esclavizados que en la época eran asumidos como no humanos o menos humanos. Concordamos con Carolyn Fick, quien en su libro *The Making of Haiti: Saint Domingue Revolution from Below*, indica que hay que trazar su genealogía desde la revuelta general de 1757, cuyo líder principal fue Mackandal, un líder cimarrón y sacerdote del vudú. Esta revuelta tenía el interés explícito de eliminar los amos y obtener la independencia. Dicho argumento en sí mismo implica una revisión tanto de la temporalidad como del análisis de los actores iniciales de los procesos de independencia en las regiones del Caribe y América Latina.[2] Al igual que en el levantamiento del 1791, la mayoría de los insurrectos en 1757 eran de origen africano, muchas de ellas y ellos del Congo, donde había un reinado que se analiza como un referente significativo de comunidad y cultura política. Aquí es importante examinar someramente la esclavitud moderna y su particularidad en la colonia de Saint Domingue.

Hacia finales del siglo XVII, Saint Domingue era la colonia más rica en productividad, no sólo del poderoso imperio francés sino del sistema atlántico en su conjunto. Se calcula que tenía más de medio millón de esclavizados, la mayoría de ellos africanos o bozales que generaban alrededor del 35% de los ingresos externos del imperio francés. Esta plantación capitalista, que el antropólogo Sidney Mintz conceptualizó como "fábrica en el campo", requería una gran concentración de trabajo esclavo y, dada su brutalidad como régimen de producción y espacio de vida, demandaba importación constante de esclavizados desde África.[3] La esclavitud moderna, que combinó sobreexplotación capitalista con racialización y deshumanización de los sujetos africanos, fue un sistema de dominación sin hegemonía que confrontó luchas múltiples desde su institucionalización en el largo siglo XVI, que variaron desde resistencias singulares como envenenar la comida de los amos, hasta revueltas locales y creación de sociedades cimarronas como zonas liberadas llamadas palenques, cumbes, o quilombos. Estudiosos de movimientos sociales en su larga duración han catalogado al abolicionismo como el primer movimiento global por libertad e igualdad en la modernidad capitalista.[4] Avanzando más allá de este planteamiento, argumentamos que la Revolución Haitiana fue la cúspide de la ola de rebeliones de esclavizados del siglo XVIII —en sí el periodo climático de la trata esclavista transatlántica— que es importante localizar históricamente en una ola de movimientos antisistémicos como las rebeliones de Tupac Amaru y Tupac Khatari en Suramérica (no es accidente que el general Dessalines bautizó a su ejército como "indígena"). Esto implica la necesidad de una mirada de mayor duración y alcance a los procesos de independencia en Hispanoamérica, lo que llamamos una perspectiva histórico-mundial.[5]

Aquí quiero acotar rápidamente, y de forma necesariamente esquemática, que en nuestras discusiones siempre hay explícita o implícitamente una teoría del poder, y en ese sentido, quiero plantear la fuerza analítica del concepto de colonialidad del poder acuñado por Aníbal Quijano para conceptualizar procesos de dominación, explotación y conflicto en relación con cuatro regímenes de opresión entrelazados: capitalismo, imperialismo, racismo y patriarcado.[6] Entiendo estos sistemas de opresión no como monolíticos y transhistóricos, sino como modernos, cambiantes y siempre desafiados de distintas maneras. Entender el poder como un campo de fuerzas y voluntades en contienda implica entender los procesos históricos como un complejo juego de ajedrez, de jugadas creativas y múltiples negociaciones dentro de ciertos límites estructurales. Como escribió Marx en *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, "los hombres crean historia pero no necesariamente bajo condiciones que escogieron".

La revuelta fallida de 1757 demostró tanto la solidez del poder imperial como la capacidad de cooperación y acción colectiva de diferentes tipos de esclavizados —de plantación, domésticos y cimarrones—, con negros libres y hasta ciertos mulatos, que en el caso de Haití constituyeron un estrato medio en términos de clase y raza. En agosto de 1791, 34 años después, esclavizados volvieron a encabezar una insurrección en la parte norte de Saint Domingue, que ahora se esparció a través de toda la colonia y eventualmente se convirtió en una revolución triunfante que tambaleó tanto a la institución de la esclavitud en general como al orden colonial francés en su conjunto. Dicha revolución tomó casi trece años, desde el levantamiento inicial hasta la declaración de independencia en enero del 1804. Fue una gesta intensa, fluida y compleja, cuyos detalles hasta no hace mucho sólo podíamos leer en la historiografía fundacional de la nación haitiana.

En el libro clásico de C. L. R. James, *Los jacobinos negros*, publicado en 1938, se demuestra el cruce de fuerzas desde la persistencia de la insurrección de los esclavizados hasta las gestiones y negociaciones de diversos actores —los líderes mulatos, los *grand blancs* y *petit blancs*, las autoridades coloniales, distintas facciones dentro de la Revolución Francesa, los imperios británico y español y la emergente nación-imperio de Estados Unidos— en una compleja trama de agencia histórica a varios niveles.

2. Para un análisis de los procesos de independencia desde el ángulo de visión de la Diáspora africana donde se destaca el rol fundamental de la Revolución Haitiana y su influencia en Cuba y en el sistema Atlántico en general, véase: Matt D. Childs, *The Aponte Rebellion in Cuba and the Struggle against Atlantic Slavery* (North Carolina: University of North Carolina, 2006).

3. Sidney Mintz, *Caribbean Transformations* (Chicago: Aldine Transaction, 2007). Véase también: Dale Tomich, *Through the Prism of Slavery: Labor, Capital, and the World-Economy* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2003).

4. Véase: Michael O. West, William G. Martin y Fanon Che Wilkins, *From Toussaint to Tupac: The Black International since the Age of Revolution* (North Carolina: University of North Carolina, 2006).

5. Para un análisis de la importancia de las resistencias y las rebeliones de los esclavizados a través de nuestra Afroamérica en esa ola de movimientos anti sistémico, véase: Kelvin Santiago-Valles, "World-Historical Ties among 'Spontaneous' Slave Rebellions in the Atlantic during the 18th and 19th Centuries", *Review* vol. 28: núm. 1 (2005): 51-83.

6. Véase, entre otros: Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World Systems Research* vol. 6: núm. 2 (2000): 342-386.

Dicha lectura del proceso revolucionario implica estrategias narrativas "desde arriba" y "desde abajo", en un complejo y cambiante campo de luchas que tuvo como resultado una serie de concesiones sucesivas de Francia, logros políticos y militares en ascenso de los esclavizados revolucionarios bajo el liderato del exesclavizado criollo Toussaint Loverture (lo que James denomina "la apertura"), la abolición formal de la esclavitud en 1794, la formación de un ejército compuesto en su mayoría por exesclavizados africanos y su lucha contra España en la parte este de la isla y contra invasiones británicas; la conversión de Toussaint Loverture en la figura más influyente en Saint Domingue, sobre todo en 1801, cuando con su invasión a La Española tomó control de toda la isla y escribió una Constitución donde consolidaba una autonomía plena al expulsar las autoridades coloniales y erigirse como gobernador de por vida con poder absoluto. Todo esto catalizó la ocupación, el 3 de febrero de 1802, de 20.000 tropas francesas bajo el mando del general Jacques Leclerc, el cuñado de Napoleón, que desembarcó en Cap Français con instrucciones secretas de restablecer la esclavitud. El poder militar de los franceses llevó a los generales negros criollos Christophe, Dessalines, y luego Toussaint mismo, a rendirse e integrarse al ejército de Leclerc, lo que resultó en su deportación y ejecución por el imperio. A pesar de esto, la resistencia armada de los exesclavizados continuó, principalmente con el liderato de africanos bozales, y cuando el ejército imperial trató de desarmar a todos los exesclavizados y corrieron rumores de la restauración de la esclavitud, Dessalines y Christophe se unieron al general mulato Petion y a los africanos insurrectos hasta lograr la independencia en 1804 cuando Jacques Dessalines se declaró presidente de la República de Haití.

En resumen, la independencia haitiana fue un proceso complejo y contradictorio, pero, a pesar de la pluralidad de disputas e intereses múltiples, hubo dos objetivos claros y no negociables: la abolición incondicional de la esclavitud y la autonomía política del yugo imperial; esto le dio una particularidad en su época. Como dice Sybille Fysher, "con el nombre de Haití (el nombre indígena de la isla), el primer Estado negro en las Américas implicó un reverso de las jerarquías y los objetivos sociales imperiales: el nombre europeo del territorio fue eliminado, los esclavos se convirtieron en amos y el proceso de desarrollo capitalista a través de la industrialización de la agricultura fue severamente interrumpido".[7] Si estamos de acuerdo con este argumento, cabe preguntarse por qué la Revolución Haitiana casi no aparece en las narrativas del periodo que en la historia atlántica se denomina *Era de la Revolución* (circa 1776-1848).[8] ¿La Revolución Haitiana tuvo transcendencia alguna en los procesos de independencia de Hispanoamérica?, ¿por qué se privilegian la Revolución Francesa y la Guerra de Independencia de Estados Unidos cuando la Revolución Haitiana fue la única de su época en la que

7. Véase: Sybille Fysher. *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. (North Carolina: Duke University, 2004).

8. La caracterización del período como "Era de la Revolución" se le atribuye al historiador Eric Hobsbawn, *The Age of Revolution* (1789-1848) (New York: Vintage Books, 1996).

se abolió la esclavitud, hubo una reforma agraria y se combatió explícitamente el racismo y el colonialismo? Estos son interrogantes críticos que revelan el sustrato epistémico e ideológico que informa las categorías de pensamiento que orientan nuestras visiones y relatos de la historia moderna.

Las narrativas eurocéntricas occidentalistas, que nutren la memoria hegemónica de las revoluciones modernas, ignoran o marginan la Revolución Haitiana y su importancia histórica, política y filosófica. De acuerdo con estos relatos, la guerra de independencia de Estados Unidos y la Revolución Francesa son las dos fuentes principales de la tradición democrática moderna, específicamente al establecer la nación como forma paradigmática de comunidad política moderna, en correspondencia con la democracia liberal y el Estado de derecho como discurso y forma ideal de régimen político. En su carácter de revoluciones burguesas clásicas que establecieron los parámetros del liberalismo político occidental, tanto la Revolución Francesa como la guerra de independencia de las trece colonias norteamericanas establecieron naciones-Estado fundamentadas en discursos de igualdad formal y libertad individual, sustentada por regímenes legales de derechos y deberes. Pero además de combinar igualdad formal con desigualdad sustantiva, como bien argumentó Marx en *La cuestión judía* y en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, ambos cuerpos políticos nacieron con base en un concepto de ciudadanía que a la vez tenía pretensiones universalistas y estaba fundamentado en la exclusión de alteridades internas y externas de tipo social, racial, de género y sexualidad, definidas como otredades del sujeto soberano occidental: varón, propietario, letrado, heterosexual, cristiano, blanco, europeo o eurodescendiente. Críticas feministas como *El contrato sexual* de Carol Pateman y de la teoría crítica racial como *El contrato racial* de Charles Mills, revelan los sustratos sexistas y racistas de la filosofía política de la Ilustración, la cual tuvo gran influencia en los discursos liberales de las independencias de Hispanoamérica.

Los principios de "igualdad, fraternidad y libertad" que guiaban la Revolución Francesa y el *We the People* de la norteamericana, por lo general no se entendían en contradicción con la esclavización de millones de sujetos africanos, ni con la continuidad en la colonización de territorios y poblaciones entendidas como inferiores en términos raciales y culturales. Incluso los filósofos más radicales de la Ilustración francesa como Rousseau y Voltaire, o políticos como Robespierre, lo mejor que pudieron concebir fue una abolición y ciudadanía gradual a partir de concepciones racistas postulantes de la existencia de grados de humanidad y la necesidad de educación para desarrollar capacidad de autogobierno. En contraste, en la memoria colectiva de la tradición crítica radical de la diáspora africana y el Atlántico negro, Haití se convirtió en símbolo y bandera de la descolonización y liberación desde el momento mismo de la Revolución Haitiana.

Hasta hace poco, la mayoría de las valoraciones del significado histórico-mundial de la Revolución Haitiana han sido producto de intelectuales del Atlántico negro/diáspora africana: desde los dos grandes panafricanistas del siglo XIX, Martin Delaney y Edward Blyden, hasta W. E. B. Du Bois, cuyo abuelo era de origen

de Leclerc contra los exesclavizados que rehusaron rendirse a los franceses (junio a octubre 1802); 2) cuando los mismos generales negros más los generales mulatos asociados con Petion luchan contra los exesclavizados que rehusaron a reconocer la jerarquía revolucionaria y la autoridad suprema de Dessalines (noviembre de 1802 a abril de 1803).[16] En este análisis, Trouillot destaca a Jean-Baptiste Sans Souci, quien fue líder desde 1791 y, al igual que otros líderes que provienen de la región del Congo o Bantú en el continente africano, era diestro en guerra de guerrillas, reminiscentes de las guerras civiles del siglo XVIII en el Congo y que fueron críticas para la evolución militar de la Revolución Haitiana. Sans Souci "se convirtió en uno de los subalternos inmediatos de Christophe"; pero duró menos de un mes en el ejército francés y luego llegó a ser líder del ejército rebelde más temido tanto por los franceses como por los generales negros criollos Christophe y Dessalines. Junto con Makaya y Sylla, sus dos aliados más cercanos, en septiembre vencen a Leclerc, que en vista de la situación perdió los estribos y llegó entonces a hablar sobre planes de deportar los generales negros y restablecer la esclavitud, y como resultado éstos se integran a la resistencia armada en noviembre. Luego de que los generales criollos negros restablecen la resistencia armada contra Leclerc, los insurrectos africanos mantienen su desconfianza hacia los generales que habían tranzado con los franceses, y eventualmente Christophe termina matando a Sans Souci, quien fue su enemigo y subalterno militar inmediato.

Después de que muere Dessalines en 1806, en medio de una rebelión popular contra las políticas de restablecer la plantación sin esclavitud en aras del desarrollo económico que había comenzado Toussaint, Christophe se declara emperador de un reino en el norte, mientras Petion preside una república en el sur. Christophe entonces construye un palacio sumamente lujoso y pomposo con el nombre de Sans Souci, explícitamente "para proveer al mundo de evidencia irrefutable de la habilidad de la raza negra", y "anticipando el afrocentrismo por más de un siglo" planteó que "no hemos olvidado el gusto y genio arquitectónico de nuestros ancestros que cubrieron Egipto, Cartago, y la vieja España con sus estupendos monumentos".[17] El nombre del palacio es Sans Souci, pero Trouillot observa que fuera de Haití se tiende a pensar que el nombre procede de un castillo con el mismo nombre edificado por el emperador de Prusia Federico el Grande, y luego de indicar que el palacio de Christophe se edificó en el lugar donde Sans Souci fue ejecutado, asoció su construcción a una tradición en Dahomey de dar muerte simbólica al enemigo en su lugar de vida y muerte. Además, argumenta que el olvido del general Sans Souci de las narrativas de la Revolución Haitiana revela "múltiples niveles de silencio" que expresan "el poder desigual de la producción histórica". La erradicación del recuerdo de Sans Souci indicó, por un lado, el silenciamiento de la disidencia en la épica nacionalista, y por otro

16. Véase: Michel Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston: Beacon Press, 1997).

17. Todas las citas son de Trouillot, *Silencing the Past*, 37-53.

el silenciamiento de la revolución antiesclavista y anticolonial de las representaciones hegemónicas occidentalistas de la era de la revolución. Aquí convergen de manera contradictoria dos formas de silenciamiento que corresponden a dos niveles de subalternidad sobredeterminados por el poder moderno y colonial de producción de archivos y narrativas "profundamente configuradas por convenciones occidentales". En palabras de Trouillot, "el desentierro de Sans Souci requiere trabajo extra no sólo en la producción de nuevos hechos sino también en su transformación en una nueva narrativa" lo que implica "la transformación de ciertos silencios en menciones y la posibilidad de que las menciones puedan añadir relevancia retrospectiva".[18] Trazando implicaciones epistemológicas y metodológicas de carácter más general y profundo, Trouillot pregunta: "¿Hasta qué punto la historiografía moderna de la Revolución Haitiana —como parte de un continuo en el discurso occidentalista sobre esclavitud, raza y colonización— podrá romper los lazos de hierro del contexto filosófico en el cual nació?".

En este sentido, Trouillot concluye que la Revolución Haitiana era un hecho "impensable" en los horizontes de sentido de su época, al constituir el anacronismo de una república negra de exesclavizados africanos libres en un mundo occidental capitalista donde primaba la esclavitud e ideologías racistas que calificaban a los negros como menos humanos o no humanos. Por eso fue una revolución silenciada por los historiadores mediante fórmulas de eliminación y fórmulas de banalización, ambas poderosas formas de silenciamiento que constituyen "silencios globales" como también se ha analizado para el caso del holocausto judío. El aislamiento de Haití luego de la revolución, la profundización de la invisibilidad que llegó a negarlo como evento histórico, lo transformó de ser un hecho impensable en un "no evento" y así marginalizó sus tres temas centrales: racismo, esclavitud y colonialismo. Por ende, "ninguno de estos temas se mantuvo como principal en la historiografía occidental". Esta dialéctica de memoria y olvido, de visión e invisibilización, nos condujo hacia la virtual desaparición de la Revolución Haitiana de la memoria oficial de los procesos de independencia de Hispanoamérica, y por eso su ausencia de la memoria oficial y el sentido común no debe ser sorpresa.

Desde otra perspectiva, la crítica literaria Sibylle Fyscher plantea que el fallo general, al reconocer y analizar la única revolución de la época centralizada alrededor de la cuestión de la igualdad racial, se debe a la negación activa de la forma de modernidad caribeña ensayada en Haití a partir de mecanismos psico-históricos de trauma y miedo. "Lo que aconteció en el Caribe en la época de la era de la revolución fue una lucha sobre lo que significa la modernidad",[19] la libertad, el progreso, los derechos, y quiénes los merecen y dónde, escribe Fyscher. La analista argumenta que para la Ilustración la contradicción libertad/esclavitud fue sólo

18. Trouillot, *Silencing the Past*, 37-53.

19. Véase: Sybille Fysher, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution* (North Carolina: Duke University Press, 2004).

metafórica, y con base en esto pregunta "¿no sería ésta la más perversa forma de silenciamiento, el borrar la esclavitud racial moderna del espacio conceptual?".[20] Esta represión, esta invisibilización activa de la Revolución Haitiana tanto de las narrativas históricas como del espacio conceptual occidental (entendido como una ideología que incluye la memoria oficial de las independencias americanas y no como una geografía material), nos lleva al próximo tema, que es una discusión de las racionalidades y proyectos políticos de la Revolución Haitiana.

Comencemos con uno de los pilares del discurso político liberal, los derechos humanos, articulados por lo que se llamó la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* de 1789. Como se ha señalado, tres de las contradicciones principales de las concepciones y políticas liberales se dan entre la supuesta universalidad de la igualdad entre individuos y la exclusión activa de grupos con base en diferencias étnico-raciales, coloniales y de género. En realidad, la democracia liberal, cuya forma paradigmática de comunidad política es el Estado-nación, se construyó a partir de exclusiones externas (extranjeros y enemigos geopolíticos) e internas (negros, indios, mujeres, campesinos, obreros, homosexuales) que parcialmente han orientado sus luchas en aras de la inclusión en la franquicia ciudadana. En este contexto, la Revolución Haitiana formuló en su discurso y en sus constituciones la propuesta de igualdad y libertad más profunda de la época. Al respecto, Nisbett dice que "la construcción de una sociedad sin esclavitud, donde haya un derecho humano universal a la libertad, se mantiene como la contribución única de Haití a la humanidad" a lo que añade que, en la primera Constitución de Haití, en 1801, Toussaint logra una articulación, trasmisión, crítica y rearticulación del concepto de derechos humanos que va más allá de Rousseau, ya que no se limita a la defensa de los derechos de propiedad porque "una crítica concreta de la esclavitud actualmente existente resultaba impensable para el apóstol del contrato social"., es decir, "solamente cuando los derechos de propiedad llegaron a ser calificados explícitamente como no aplicables a la propiedad humana y como dependiendo del derecho humano a la libertad, pudieron los derechos humanos llegar a ser propuestas verdaderamente universales." La formulación más profunda de la contribución de la Revolución Haitiana a la radicalización del discurso de los derechos humanos radica en una propuesta positiva de libertad, una suerte de humanización de sujetos que en el imaginario racista de la época no eran considerados humanos.

Esta racionalidad dio cabida a un humanismo afro-diaspórico que corre desde Toussaint Loverture y Sojouner Truth (con su máxima "¿No soy yo una mujer?") hasta Césaire y Fanon, que en sus mejores versiones constituye una política de descolonización y liberación. En este registro, el foco ontológico contra la esclavitud sirve

20. La utilización de la esclavitud como metáfora clave en la filosofía de la Ilustración en un contexto histórico donde la Revolución Haitiana es un hito de las luchas contra la esclavitud como fenómeno patente del momento, es una contradicción presentada con maestría por un estudio donde Susan Buck-Morss demuestra que Hegel estuvo consciente de la Revolución Haitiana mientras escribió *La fenomenología del espíritu*, argumentando que fue material histórico no reconocido explícitamente para su discutida dialéctica del Amo y el Esclavo. Véase: Susan Buck-Morss, *Hegel y Haití* (Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 2005).

de eje a una relación más fundamental entre libertad e igualdad, lo que Balibar denomina "equilibertad", aunque no sin contradicciones, como veremos. Dicho marco envuelve la inesperada e inédita emergencia de un discurso y proyecto de derechos del hombre que buscaba aplicar a los principios de la Declaración de Derechos del Hombre de 1789 a sujetos que eran considerados menos o no humanos desde las localizaciones de sujeto y locus de enunciación subalterno de la diferencia colonial y la esclavitud capitalista, racial y colonial de plantación. En este sentido, es importante destacar la correlación entre antiesclavismo y anticolonialismo. Como arguye Nisbett, "la libertad milagrosa de 1804 consiste en la creación espontánea de nuevas secuencias de la historia humana tales como la descolonización y la abolición universal" añadiendo que "la invención haitiana de la descolonización y la emancipación universal fue un momento de ruptura que obliteró la lógica esclavista del capitalismo global del siglo XVIII". Por esas razones se ha calificado como "el evento político más progresista de la era de la Ilustración" que instituyó el principio de que "la libertad de los pocos no puede ser a costa de la esclavitud de los muchos".

El principio ético-político de la emancipación universal de la esclavitud que guía la Revolución Haitiana articula tanto una relación entre libertad e igualdad, como entre derechos humanos y derecho a la propiedad. Su particularidad consistió en resolver el desbalance entre igualdad y libertad que tendía a ser a favor de este último principio. La universalización de los principios de libertad e igualdad es una de las razones por las que consideramos la Revolución Haitiana como la realización de la promesa incumplida de la Revolución Francesa y su Declaración de Derechos, como también la anticipación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos 1945.

Los análisis que hace Sybille Fischer de la constituciones haitianas de 1801 y 1804 son reveladores de la unicidad e innovaciones de su racionalidad política. Fischer arguye que las constituciones haitianas de 1801 y 1804 inventaron el concepto de sociedad posracial (en el sentido de superar la desigualdad racial) y que "la importancia histórica de la constitución del 1801 reside en su intento de fundamentar por primera vez en la historia humana, una sociedad descolonizada a partir de la ley y la justicia social", que está basada en un principio singular de autonomía humana que ella considera como su dimensión más original y sin preámbulos o equivalentes en la declaración francesa de 1789. En este sentido, Eugene Genovese también traza la fuente histórica del principio universal de la autonomía a la Revolución Haitiana.

Esto nos debería llevar, como bien argumenta Nick Nisbett, a repensar la época, el fenómeno mismo de la Ilustración y las genealogías de principios ético-políticos como democracia, derechos humanos, y el entre-juego entre libertad e igualdad. Esto implica, "cambiar la geografía de la razón", como dicta el lema de la Asociación Filosófica Caribeña y mundializar la filosofía política, como comienza a hacer Enrique Dussel en su monumental *Política de la liberación*. En esta perspectiva, la filosofía política que se forja en el contexto de la Revolución Haitiana no es derivativa de las gestas occidentales de sus tiempos, sino que surge de su particularidad en diálogo creativo con las corrientes político epistémicas de la época.

Fisher también plantea que la Constitución haitiana de 1801 fue la primera en resolver la contradicción entre los derechos humanos y la defensa de la propiedad privada, y sirvió de marco para la única revolución en el mundo atlántico de la época en realizar una reforma agraria radical de repartir la tierra. Debido a la proliferación de la pequeña propiedad de la tierra, no fue hasta las políticas neoliberales de los noventas que Haití pudo sostener gran parte de su agricultura con base en la producción de pequeños propietarios.

A diferencia de Hispanoamérica, la Revolución Haitiana gestó la primera reforma agraria, y por eso Sidney Mintz argumenta que, como resultado, "Haití se convirtió en el país más profundamente campesino del Caribe". Las cuestiones de la tierra y el trabajo se convirtieron en ejes principales de las contradicciones de Haití como comunidad política y como proyecto histórico de gobierno, comunidad, identidad, economía y cultura. Regresamos entonces a la contradicción histórica entre dos esferas sociales y culturales que formularon proyectos distintos de comunidad, lo que desembocó en la fisura social que Trouillot caracteriza como una condición de "Estado contra nación".[21]

Históricamente, por un lado, identificamos la categoría de clase-raza de mulatos como Petion y a negros letrados de élite como Toussaint, cuya apuesta era construir un Estado-nación moderno, lo que para ellos suponía el restablecer la plantación sin esclavitud con el propósito explícito de lograr el desarrollo económico; mientras, por el otro lado, tenemos la mayoría subalterna que se ha denominado como sociedad bozal, que rechazó la plantación en aras de un minifundio igualitario donde el trabajo toma la forma de autosubsistencia o de labor no remunerada para el bien común. Aquí se debaten dos maneras distintas de entender lo común en tanto significado y proyecto de comunidad, y en cuanto a forma de propiedad individual o colectiva. Para la nueva clase dominante representada por generales como Toussaint y luego Dessalines y Christophe, la comunidad es la forma-nación encarnada en el Estado, mientras para el campesinado la comunidad significa esferas concretas de vida cotidiana donde se efectúa el trabajo conjunto y se construye una cultura compartida donde la espiritualidad/religiosidad es fundamental. Esta esfera subalterna de raíces rurales desarrolló formas de autogobierno con base en un comunitarismo igualitario que se siguió diferenciando crecientemente del Estado que, especialmente luego de la dictadura de Duvalier a partir del 1959, se configuró como un bloque popular que Trouillot define como pueblo-nación en contraste y oposición con un Estado predatorio antinacional.

Gerard Barthelemy analiza la sociedad bozal haitiana como "un sistema igualitario sin Estado" que funcionó en el sistema-mundo como un otro inasimilable e indigestible, lo que se revela en que ese campesinado negro se haya denominado en Haití mismo como *Moun Andeyo* que significa "extranjería" en kreole. Sus líderes, como Mackandal y Boukman, solían ser sacerdotes de vudú. Entonando un ritmo similar, Caroly Fyck analiza el vudú como un área de actividad autónoma, autoexpresión existencial libre y liberación psicológica que configura una esfera de vida y poder alternos a la esfera pública dominante. Aquí, tanto la práctica cotidiana de comunidad como el horizonte utópico no miraban al Estado-nación moderno sino al establecimiento de sociedades cimarronas, espacios de libertad en un mundo gobernado por la esclavitud, y una vez se estableció la república negra también en autonomía del Estado posindependencia, que intentó imponer un régimen de explotación capitalista y una forma centralizada del poder. Un hito en su racionalidad política fue un reclamo social y existencial entre tierra y libertad, análogo al que luego sirvió de consigna tanto a la Revolución Mexicana como a la Revolución Rusa. En este registro, hay una relación entre comunidades indígenas y campesinados negros en las Américas que permanece hoy día como un elemento común de gran importancia como se evidencia en las luchas por el territorio como espacio de vida, identidad y autogobierno por comunidades afrodescendientes en Colombia, Ecuador y Honduras.

Podemos analizar las implicaciones de la Revolución Haitiana en las Américas y en el mundo desde dos perspectivas: sus efectos en las reestructuraciones de las constelaciones de poder y sus influencias en las esperanzas y acciones de los subalternos. La Revolución Haitiana marcó el inicio del fin de la esclavitud de plantación, a la vez que dirigió el giro de la esclavitud industrial azucarera hacia Cuba, y se convirtió en fantasma vivo de las clases *plantocráticas* cultivando el espectro de la "guerra de razas" y el terrible temor a un nuevo Saint Domingue que orientaron las metodologías de coerción y terror de los regímenes esclavistas de la época. Pero Haití también cultivó la semilla de la libertad a través de todo el sistema de plantación, y sirvió de fundamento histórico para la formación de una serie de redes translocales de subalternos, sobre todo afrodescendientes que a través de sistemas sumergidos de comunicación —circuitos marítimos, cimarrones nómadas, tejidos diaspóricos, viajes y rumores de amos y esclavizados, hilos culturales y lazos políticos de negros libres y mulatos radicales— constituyeron una esfera cosmopolita translocal que conformó identidades afro-diaspóricas e inspiró rebeliones de esclavizados y conspiraciones independentistas como la revuelta de Aponte en Cuba en 1812 cuando las élites criollas blanco-mestizas no se atrevían a desafiar al imperio en gran medida por el miedo a otro Haití. Las ocupaciones de La Española desde 1801 hasta la que duró de 1822 a 1844 culminaron en que República Dominicana tiene la peculiaridad de que la celebración oficial de la independencia no es de España sino de Haití. Tanto el inconsciente racial de sorpresa y temor que provocó el silenciamiento activo, como las semillas libertarias, se esparcieron a través de las Américas, especialmente a lugares con poblaciones afrodescendientes considerables como Brasil, Colombia, Estados Unidos y Venezuela, como se empieza a documentar y analizar en la historiografía emergente.[22]

21. Véase Michel Rolph Trouillot, *Haiti: State against Nation* (New York: Monthly Review Press, 2000).

22. Para una selección importante de esta historiografía, véase: David P. Geggus and Norman Fiering, *The World of the Haitian Revolution* (Bloomington: Indiana University Press, 2009). Un estudio con gran rigor historiográfico es el de Laurent Dubois, *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution* (Massachusetts: Harvard University Press, 2005).

Hay mucho que hacer para elaborar relatos y análisis más detallados y complejos, pero nos queda claro que la Revolución Haitiana se convirtió en la ausencia presente, la excepción que confirma la regla, el referente reprimido que produce acciones indecibles a partir del espanto. Como dice Fisher, "Rumores circularon por todo el Caribe que Toussaint Loverture planeaba exportar la revolución" lo que implicó que la Revolución Haitiana se convirtió en "un evento excesivo [...] confinado a los márgenes de la historia: rumores, historias orales, cartas confidenciales, juicios secretos". En este sentido, "la represión del antiesclavismo revolucionario de la Revolución Haitiana llegó a ser un ingrediente en el nacionalismo criollo sobre todo en la negación de la relación fundamental entre liberación nacional e igualdad racial", lo que no habría de resurgir hasta el discurso y la política anticolonial del periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial. Desde el presente incluso se podría considerar como una revolución a destiempo. Como argumenta la misma Fysher, "la contradicción declaración de libertad y autoritarismo" fueron "indicadores de un conflicto que quizá no podía resolverse en una época cuando la esclavitud continuaba practicándose en el resto de la zona de plantación y cuando la categoría de nación operaba como una limitación de hecho en los ideales universalistas de la liberación racial." Paradójicamente, "la represión del antiesclavismo radical se hizo constitutivo de las emergentes culturas nacionales en el Caribe y en el discurso político metropolitano, mientras Haití vino a considerarse el fondo primitivo de la civilización occidental."

El contrapunteo entre los proyectos históricos y las nociones de comunidad de los sectores dominantes y sectores subalternos en Haití nos lleva a trabajar con el concepto —y la estrategia de doble crítica— acuñado por el judío franco-argelino Derrida y el norteafricano Khatibi. Es decir, el debate en Haití reveló un doble movimiento en nuestra crítica de la razón política occidental que consiste, por un lado, en la crítica inmanente del liberalismo —buscar sus contradicciones y carencias internas para explorar al máximo su potencial democrático— y por otro lado elaborar alternativas a partir de racionalidades políticas fuera de la lógica de Occidente para crear un espacio fronterizo de creación histórica, como el que Luis Tapia analiza en relación a Bolivia donde se conjugan formas comunitarias y representativas de democracia y donde el poder constituyente apunta hacia la creación de una nueva institucionalidad. Aquí es bueno notar el paralelo del argumento de Tapia con lo que arguye Nisbett en relación a Haití cuando dice que "es precisamente esta construcción sostenida de una comunidad sin Estado lo que distingue la sociedad bozal haitiana del resto de la formas políticas mayores de la modernidad, sea democracia representativa, monarquía democrática, fascismo o socialismo burocrático".

Por otro lado, es revelador el sentido con el que Boukman invierte el concepto de libertad al presentar el significante kreole *liberte* como una fuerza viva humana, cuando enuncia: "Escuchen la voz de la libertad que vive en todos nuestros corazones" articulando un concepto de poder afín al vitalismo existencial radical de Dussel y Hinkelammert. Danzando la misma melodía, en 1222 Soundiata Keta publicó la Carta Mande en Malí, África, la cual algunos analistas del derecho intercultural han definido como una Declaración de Derechos Humanos y contra la esclavitud, fundamentada en la "armonía, el amor, la libertad y la hermandad". Keta esgrime el principio de que "cada vida humana es una vida digna", y este enunciado tiene eco seis siglos más tarde cuando el presidente haitiano Aristide declaró que "cada persona es una persona digna".

A más de doscientos años del triunfo de la Revolución Haitiana, es todavía difícil entender su importancia histórico-mundial no sólo debido a una política de la memoria presidida por su marginalización y el olvido, sino también por los efectos materiales y simbólicos de lo que Eduardo Galeano recientemente llamó "la maldición blanca" de los poderes occidentales contra Haití. El discurso hegemónico, convertido en sentido común, donde Haití es representado como el país más pobre de las Américas, que se define como el corazón de la barbarie y la violencia, ingobernable y subdesarrollado, habitado por víctimas del caos, la escasez y la ignorancia; refuerza las imágenes producidas en el inconsciente racial occidental, por la violencia material y simbólica orquestada contra Haití desde que tuvo la osadía de nacer como república negra abogando por la emancipación universal en una era en la cual la hegemonía europea combinó la Declaración de Derechos Humanos con la explotación capitalista y la deshumanización colonial y étnico-racial. La gran paradoja de la Revolución Haitiana es que fue un gran triunfo a la vez que condenó históricamente al país y sus hijas e hijos al boicot, al aislamiento y a la hostilidad de los poderes imperiales y capitalistas, a una condición de paria que dura hasta hoy día. El repertorio de la maldición blanca tiene una larga trayectoria desde la exigencia de Francia de pagar indemnización por la propiedad de tierra y esclavos, la falta de reconocimiento oficial de parte de Estados Unidos hasta entrado el siglo XIX, hasta una secuencia de invasiones militares norteamericanas comenzando en 1915 y 1934, hasta las destituciones del presidente Aristide en 1991 y 2004 (quien inicialmente con su teología de la liberación representó una esperanza) y la más reciente, a nombre de la ayuda humanitaria, luego del terremoto del 12 de enero del 2010.

Haití aparece en los imaginarios occidentales hegemónicos como vacío o pura negatividad, como el alma de África en las Américas, y en ese sentido como el locus americano del salvajismo y la barbarie. Por ende, el ejercicio crítico que ensayamos en esta monografía constituye una suerte de descolonización de la memoria de gran pertinencia en la política de la representación histórica y sus efectos de poder.

A contrapunto de la narrativa dominante del país pobre, ignorante y subdesarrollado, y sin negar las enormes carencias materiales y el caos político que sufre hoy, es necesario reconocer el legado de las insurgencias populares que constituyeron Haití y su poder constituyente que sigue vigente. Más allá de la ideología de progreso de la modernidad capitalista, las insurgencias haitianas —afrodescendientes, campesinas, obreras y populares— lideraron la gesta política más progresista de la era de la revolución, radicalizaron en teoría y práctica su discurso democrático y concepción de ciudadanía, inscribiendo la descolonización, los principios de la autonomía de los pueblos, la política antirracista, la negritud como subjetividad

histórica y la emancipación global en su racionalidad política, a la vez que sirvió de eje para articular un cosmopolitismo translocal de las modernidades subalternas. El legado de Haití no ha de ser de lamento o declaración de fracaso, sino de inspiración para construir su proyecto incompleto de justicia social y dignidad humana, porque el proyecto inacabado de la descolonización y la vigencia del imperialismo neo-colonial implican prestar atención a la Revolución Haitiana y sus efectos haciendo genealogía de las formas clásicas de descolonización y de los modos de colonialidad y neocolonialismo que continuamos confrontando en el siglo XXI.

En fin, esta labor de crítica contiene un proyecto y una política de descolonialidad y liberación que pone al relieve la agencia histórica protagónica de los sujetos de la africanía moderna en la Revolución Haitiana. Esto implica una relectura de la historia universal de la emancipación que busque integrar a las grandes mayorías desposeídas del mundo, los condenados de la tierra de Fanon, como eje clave para la liberación de la humanidad. Este humanismo crítico radical que articularon Césaire y Fanon, es el mayor legado filosófico y político de la Revolución Haitiana. Si en los años sesenta y setenta en América Latina se hablaba de una segunda independencia, hoy día hablaremos no de una segunda descolonización sino de cómo una nueva política de descolonialidad y liberación que si bien implica procesos difíciles y tortuosos, a la misma vez supone experiencias creativas y promisorias que nos pueden dotar de esperanza y vitalidad. Más allá de refundar Estados como conglomerados de naciones como en la propuesta de Estados plurinacionales, esto puede querer decir una voluntad de reivindicar la igualdad en diferencia y la posibilidad de caminar hacia el *suma kawsa* o "vivir bien" como dicen los aymara, y de nuevas formas de comunidad como en el *moun andeyo* haitiano. Esta razón cimarrona, que facilita y expresa formas de vida en alteridad con el mundo occidental, también se articula en la noción de *uramba* que significa el comunitarismo y las prácticas de reciprocidad de los subalternos en el mundo afro.

Si la era de las revoluciones en los siglos XVIII y XIX fue una época de crisis y transición donde hubo grandes sufrimientos pero también cuando emergieron experimentos socio-históricos libertarios como fueron los mejores elementos de la Revolución Haitiana, hoy día, frente a la crisis mundial de la civilización capitalista, es importante recuperar memorias de liberación que nos pueden servir como recursos de esperanza para construir futuros posibles.

2.1 BIBLIOGRAFÍA

Barthélemy, Gérard. *L'univers rural haitien: Le pays en dehors*. París: L'Harmattan, 1990.

Blackburn, Robin. *The Overthrow of Colonial Slavery: 1776-1848*. Nueva York: Verso, 2011.

Buck-Morss, Susan. *Hegel y Haití*. Buenos Aires: Norma, 2005.

Chatterjee, Partha. *The Politics of the Governed. Reflections on Popular Politics in Most of the World*. Nueva York: Columbia University Press, 2006.

Childs, Matt D. *The Aponte Rebellion in Cuba and the Struggle against Atlantic Slavery*. North Carolina: University of North Carolina Press, 2006.

Dubois, Luarent. *Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution*. Massachusetts: Harvard University Press, 2005.

Dussel, Enrique. *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.

Fick, Carolyn E. *The Making of Haiti: Saint Domingue Revolution from Below*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1990.

Fysher, Sybille. *Modernity Disavowed: Haití and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. North Carolina: Duke University Press, 2004.

Geggus, David P. and Norman Fiering. *The World of the Haitian Revolution*. Bloomington: Indiana University Press, 2009.

Genovese, Eugene D. *From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1992.

Gruner, Eduardo. *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa, 2010.

Hobsbawn, Eric. *The Age of Revolution* (1789-1848). Nueva York: Vintage Books, 1996.

Lao Montes, Agustín. "Hilos Descoloniales. Trans-Localizando los Espacios de la Diáspora Africana". *Tabula Rasa* 7 (2007): 47-79.

Mallon, Florencia. *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press, 1995.

Mills, Charles W. *The Racial Contract*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.

Mintz, Sidney. *Caribbean Transformations*. Chicago: Aldine Transaction, 2007.

Nisbett, Nick. *Universal Emancipation: The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2008.

Pateman, Carol. *The Sexual Contract*. California: Stanford University Press, 1998.

Quijano, Anibal. "Colonialidad del Poder y Clasificación Social". *Journal of World Systems Research* vol. 6: núm. 2 (2000): 342-386.

Robinson, Cedric. *Black Marxism: The Making of a Black Radical Tradition*. North Carolina: University of North Carolina Press, 2000.

Santiago-Valles, Kelvin. "World-Historical Ties among 'Spontaneous' Slave Rebellions in the Atlantic during the 18th and 19th Centuries". *Review* vol. 28, núm. 1 (2005): 51-83.

Tomich, Dale. *Through the Prism of Slavery: Labor, Capital, and the World-Economy*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2003.

Trouillot Michel Rolph. *Haití: State against Nation*. Nueva York: Monthly Review Press, 2000.

_____, *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1997

West, Michael O, William G Martin, y Fanon Che Wilkins. *From Toussaint to Tupac: The Black International since the Age of Revolution*. North Carolina: University of North Carolina Press, 2009.

capítulo 3

El pueblo afrocolombiano y su visibilización en la historia*

José Eulicer Mosquera Rentería
Líder afrocolombiano

La historiografía impuesta por el colonialismo occidental desde finales de la Edad Media ha sido eurocéntrica y épica, y según ella los acontecimientos históricos son determinados por ciertos personajes heroicos e instituciones ligadas a las clases dominantes, lo más cercanas posible a Europa. Sin embargo, esta concepción, desde la misma época, encontró contradictores, como Jean Battista Vicco y Jules Michelet, quienes consideraban que son los pueblos con sus valores culturales, materiales y espirituales, y con sus acciones, los máximos protagonistas de la historia.

En el caso particular de los pueblos africanos, historiadores ligados al colonialismo occidental, desde el siglo XVI hasta principios del XX, como A.P. Newton y Reginald Coupland, afirman que "África no tiene prácticamente historia anterior a la llegada de los europeos [...] Ya que la historia se inicia cuando el hombre empieza a escribir [...] Hasta el siglo XIX el grueso de los africanos, de los pueblos negros, que permaneció en sus hogares tropicales entre el Sáhara y el Limpopo, no había tenido historia [...] Así que continuaron estancados, sin avanzar ni retroceder". Desconocen, sin embargo, que Egipto fue uno de los primeros pueblos en disponer de escritura en varios idiomas y que muchos fragmentos de la historia africana también habían sido escritos en idiomas árabe, griego y latín. Desconocen también la tradición oral africana mantenida por los griots, como documento histórico.

Pero, sin lugar a dudas, la concepción occidental de la historia guarda relación estrecha con los intereses opresivos y explotadores del colonialismo. Es decir, se constituye en la forma fundamental de justificar el colonialismo europeo, ya que despojar a los pueblos de su historia es desarmarlos cognitiva y espiritualmente,

* Nota de la editora: Este artículo corresponde al manuscrito original, tal cual el profesor Mosquera lo presentó en el seminario. No se pudo incluir revisiones académicas ni editoriales por no haber recibido respuesta del profesor a estos requerimientos. A pesar de esta dificultad, se decidió incluirlo por la importancia de su participación.

inhibirlos para la lucha por sus derechos y herencia ancestral, y presentarlos ante los demás como unos parias, incapaces de nada.

La sociedad establecida por el colonialismo español en lo que hoy se conoce como Colombia, desde principios del siglo XVI hasta comienzos del XIX, fue a la vez clasista y racista, y en ella los europeos y sus descendientes más cercanos ocupaban la parte superior de la pirámide social, mientras los pueblos aborígenes y los africanos y sus descendientes ocupaban la parte más baja, constituyendo la fuerza productiva fundamental de la sociedad.

Dado que sobre los "negros y negras" africanos y sobre los indígenas recayó el peso fundamental de la opresión colonialista, fueron ellos quienes iniciaron las sublevaciones contra este sistema opresor. La primera sublevación indígena se produjo en 1511, quemando el poblado establecido por la expedición comandada por Diego de Nicuesa, y que los invasores españoles denominaron San Sebastián de Urabá, cerca de lo que hoy es Necoclí; la primera de los africanos fue en 1529, quemando lo que hoy se conoce como Santa Marta, y fundando el primer palenque denominado La Ramada, entre Santa Marta y Riohacha, liderado por el africano apodado Felipillo. Posteriormente, en 1598 se sublevaron más de 4.000 africanos en el centro minero de Zaragoza, Antioquia, fundando palenques entre las cuencas del Cauca, el Magdalena y el San Jorge; por esa misma fecha se sublevaron los africanos en Cartagena, fundando un palenque en La Matuna, liderado por Benkos Bioho, que hoy es el Palenque de San Basilio. Las sublevaciones, el cimarronismo y la construcción de palenques se produjeron permanentemente durante toda la Colonia, al punto que cronistas e historiadores consideraron que en la región comprendida entre el Darién y Panamá se escapaban en promedio el 30% de los esclavizados, fundando sus propias sociedades en las zonas más inhóspitas.

La primera sublevación de mestizos y blancos criollos se produjo en 1781, cuando los pueblos santandereanos de El Socorro, Simacota, San Gil, Barichara y otros emprendieron una marcha hacia Bogotá, con la consigna "Viva el rey, muera el mal gobierno", pronunciada inicialmente por la cigarrera Manuela Beltrán, al mando de la cual se pusieron comerciantes, hacendados y artesanos criollos, como Juan Francisco Berbeo, Antonio José Monsalve, Francisco Rosillo y Salvador Plata, y algunos líderes campesinos pobres. Al llegar a las goteras de Bogotá, ya eran más de 20.000 rebeldes que hacían parte de la marcha, más de la mitad de los cuales eran indígenas y negros, algunos jugando papel de liderazgo, entre quienes se destacaron los esclavizados Pablo y Prudencio, resultado de la labor del líder campesino, mestizo, José Antonio Galán, quien con sus consignas: "unión de los oprimidos contra los opresores", "la tierra para quien la trabaje" y "se acabó la esclavitud", visitó minas y haciendas de Santander, Antioquia, la región del Magdalena y Cauca, invitando a los esclavizados, indígenas y peones a unirse a la lucha a cambio de su libertad y condiciones de vida dignas.

La participación de los africanos en esta sublevación fue tan trascendental, que muchos esclavistas y el entonces alcalde de Medellín denunciaron ante las autoridades peninsulares superiores: "el proyecto de estos malvados es matar a sus amos, y por consiguiente, a todos los blancos, quemar los papeles de los archivos del cabildo, proclamar la libertad y hacerse dueños de todo".

Lo que diferenció a estas sublevaciones fue que mientras los mestizos y blancos criollos reclamaban contra los "malos gobiernos coloniales y sus abusos impositivos", su inclusión en la estructura social de castas y en la administración colonial en condiciones de igualdad en relación con los peninsulares, los indígenas y africanos, desde sus inicios, tenían por objetivos la expulsión de los colonialistas y la independencia, por ello les quemaban y destruían los poblados, edificaciones y haciendas, al tiempo que construían palenques, que a su vez constituyeron en verdaderas repúblicas independientes.

Precisamente los palenques construidos por los cimarrones y cimarronas por toda la geografía de lo que hoy es Colombia, al igual que en los demás territorios de América, enseñaron a la intelectualidad y a las clases dominantes criollas que se habían gestado y consolidado en la dialéctica de la sociedad colonial, y a sus caudillos, que era posible vencer a los ejércitos realistas y construir sociedades independientes de la Corona española y de los demás imperios europeos.

3.1 LA INDEPENDENCIA NACIONAL Y LA AYUDA DEL PUEBLO HAITIANO

Aunque diferentes versiones de la historia nacional registran que fue en Bogotá donde se produjo el "grito de independencia" el 20 de julio de 1810, el cual desde luego tuvo repercusiones en toda la Nueva Granada, hay que reconocer que la primera postura radical de búsqueda de la independencia absoluta de España la aportó el pueblo cartagenero, quien a través de la sublevación de las milicias armadas del barrio Getsemaní, integradas por negros y mulatos, en su mayoría artesanos, y lideradas por el mulato de origen cubano Pedro Romero, obligaron a las élites y a la Junta de Gobierno a declarar la independencia absoluta de Cartagena el 11 de noviembre de 1811, al tiempo que se exigió reconocer grado de oficiales a los negros y pardos comandantes de las mismas, y que a partir de ese momento se convertirían en "milicias patrióticas". Algunos mulatos líderes de estas milicias, como Pedro Romero, Cecilio Rojas, Remigio Márquez y Pedro Medrano, posteriormente hicieron parte de las constituyentes de 1812 y 1814, del Estado Mayor de Guerra y de la Cámara de Representantes Provincial.

Además, no se puede perder de vista que debido a que la población mestiza y blanca criolla era minoritaria en toda la Nueva Granada, finalmente el grueso de los integrantes de los batallones que enfrentaron las guerras de independencia contra España fueron negros, mulatos y zambos, denominados pardos. Al punto que el general Pablo Morillo, comandante de las tropas de la "reconquista española",

llegó a decir: "esta es una guerra de negros contra blancos" y consideró que en los ejércitos de Bolívar, "siete de cada diez soldados son de origen africano".

En este orden, el hecho sobresaliente y de gran impacto mundial fue la Revolución Haitiana y la instauración de la primera república erigida por esclavizados que se liberaron, derrotando al poderoso régimen colonialista francés, de Napoleón Bonaparte, en la isla de Santo Domingo.

La triunfante Revolución Haitiana dio su ayuda material y pedagógica a todos los procesos revolucionarios e independentistas de América y a los patriotas que acudieron en búsqueda de su apoyo, especialmente a la causa que representaban Simón Bolívar, Francisco de Miranda, Antonio José de Sucre, Antonio Nariño y Francisco de Paula Santander. Dicha causa sólo pudo ser vencedora a partir de su integración con las luchas cimarronas e indígenas, y de recibir los entrenamientos, instrucciones, concejos y la ayuda material dada por el pueblo haitiano, en 1816, en cabeza de su presidente Alexandre Petion a Miranda y a Bolívar en varias oportunidades, bajo la única condición de abolir la esclavitud en los territorios liberados y garantizar la libertad y condiciones de vida dignas a los africanos y sus descendientes.

Considero importante registrar que la primera derrota sufrida por las tropas de la "reconquista española" fue a manos de los patriotas chocoanos en 1816, quienes posteriormente pasaron a ayudar a Antioquia que se encontraba sitiada por las tropas realistas, con un batallón de más de 500 efectivos, llevando cada uno un fusil con otros pertrechos de más para equipar a un número igual de soldados antioqueños. Posteriormente, la mayor parte de estos combatientes chocoanos integraron las tropas que acompañaron al general mulato José María Córdoba en sus campañas en el sur de América, en lo que hoy se conoce como Perú, Bolivia y Ecuador.

Lo evidente en todo el proceso independentista es que, a pesar de haberse soportado ideológicamente en "los derechos del hombre" y los principios de "libertad, igualdad y fraternidad", enarbolados por la revolución burguesa de Francia, con los cuales los comandantes de los ejércitos patrióticos lograron atraer a los líderes mulatos y a la masa rebelde de africanos y sus descendientes directos, hacia su proyecto independentista, dichos comandantes, representantes de los intereses de la nueva clase dominante criolla, realmente no consideraban cobijar a negros, pardos e indígenas con los beneficios de estos principios, lo cual quedó demostrado en las comunicaciones cruzadas entre Santander y Bolívar durante las últimas batallas de las guerras de independencia, donde mientras el segundo pedía más combatientes negros, el primero le respondía que se necesitaban en las minas y haciendas porque, sin ellos, en su condición de esclavos, la economía entraría en bancarrota; y el otro le replicaba que si no entendía que la guerra era el medio más idóneo para reducir el número de éstos a objeto de que al final no fuera a ocurrir lo mismo que en Haití, donde los negros se habían tomado el poder. Intenciones que se evidenciaron aún más cuando Bolívar dio libertad a más de 3.000 esclavos que tenía su familia en sus fincas de Venezuela, sólo para romper la estrategia que venían aplicando los comandantes de las tropas de la reconquista española, quienes por instrucciones de su majestad vinieron ofreciendo libertad a los negros sólo para ponerlos de su lado, pero que luego para las constituciones republicanas de Cúcuta, Lima, Quito y La Paz, dejara a voluntad de los notables criollos la decisión de abolir la esclavitud, a sabiendas de que la negarían, dado que con todo tipo de sofismas venían oponiéndose a ella. Y en efecto, éstos sólo aprobaron la mísera libertad de vientres y la manumisión, a través de la cual sólo quedarían libres los hijos de esclavizados que nacieran a partir de la fecha y al cumplir los 18 años, tiempo en el cual se hacía todo tipo de negocios con estos seres humanos convertidos en mercancías, como sobrexplotarlos o venderlos en otros países donde la esclavitud continuaba vigente. A la postre, las clases dominantes criollas, al interior del nuevo país y en relación con las poblaciones africana e indígena, adoptaban el mismo comportamiento de las metrópolis capitalistas europeas con sus colonias.

Lo más triste es que Bolívar, el Libertador, termina congraciándose con las nuevas clases dominantes criollas y pretende justificar la continuidad de la esclavitud sobre los africanos y africanas y sus descendientes, cuando en carta enviada al director de la *Gaceta de Jamaica*, en 1815, le dice:

> El colono español no oprime a su doméstico con trabajos excesivos: lo trata como a un compañero; lo educa en los principios de la moral y de la humanidad, que prescribe la religión de Jesús [...] El esclavo en América española vegeta abandonado en las haciendas, gozando, por decirlo así, de la inacción; de la libertad; y como la religión le ha persuadido que es un deber sagrado servir, ha nacido y existido en esta dependencia doméstica, se considera en su estado natural, como un miembro de la familia de su amo.

Es imposible creer que El Libertador desconociera las denuncias de abusos y malos tratos que hicieran los religiosos Sandoval y Pedro Claver, por parte de los amos sobre sus esclavos. Tampoco es creíble que desconociera las causas de las sublevaciones lideradas por Andresote en 1732 y las del levantamiento de Coro en 1795, en el propio territorio venezolano, entre otros hechos elocuentes. Por otra parte, resulta sintomático que Bolívar no haya invitado a Haití al Congreso de Panamá, realizado en 1826 bajo su coordinación, y con el cual se pretendía iniciar los pasos y acuerdos que condujeran a hacer de América una sola nación o república federada.

De la misma manera, muy sintomáticos fueron los fusilamientos de destacados patriotas mulatos a partir de los albores de las guerras de independencia, con el visto bueno de El Libertador, como Manuel Carlos Piar, José Prudencio Padilla y José María Córdoba, entre otros, por reclamar que se fuera concretando la libertad de los negros en la medida que se avanzaba en la campaña libertadora.

A pesar de que, en 1851, mediante la Ley 21 fue abolida legalmente la esclavitud, los africanos y sus descendientes directos, al igual que los indígenas, quedaron como ciudadanos, proletarios u obreros de segunda categoría. A los indígenas se les despojó de la mayor parte de sus tierras de resguardos; se les negó la posibilidad de acceder a la educación y servicios dignos de salud y continuaron encomendados

como menores de edad al "protectorado" de la Iglesia católica y de autoridades civiles. A los negros, además de posponerles por treinta años su emancipación, se les condenó a la marginación social, económica y política, aislados en sus comunidades costaneras y de los valles interandinos, como fuerza de trabajo súper barata.

Durante toda la vida republicana en Colombia, al igual que en los demás países latinoamericanos y del Caribe, la tendencia es negar la existencia del racismo y la discriminación hacia los afrodescendientes, actitud que cancela toda posibilidad de abordar debidamente el lastre del pasado colonial de castas, prolongado por el neocolonialismo, y de manera soterrada se mantiene el eurocentrismo o la supremacía blanca. Pero los prejuicios raciales que minimizan y marginan a la afrocolombianidad tienen su soporte fundamental en la injusticia histórica de no haber resarcido o reparado hasta la fecha a las comunidades afrocolombianas por la expoliación de que fueron objeto durante toda la época colonial y que continúa durante la República; llegando a desconocerle hasta su soberanía sobre los territorios y patrimonios culturales y naturales logrados durante siglos, cuando los gobiernos dan licencias a capitalistas nacionales y extranjeros para desarrollar los proyectos que consideren en los territorios ancestrales sin contar con la voluntad de estas comunidades. También se constituyen en fuertes soporte de estos prejuicios los modelos educativos que han imperado en Colombia desde la Colonia hasta la fecha, los cuales han sido eurocentrados, minimizadores de lo africano y de lo indígena, y que no han consultado los valores culturales, las tradiciones, las potencialidades ecosistémicas y las aspiraciones de bienestar y progreso de estas comunidades.

De allí que el Movimiento Social Afrocolombiano, a partir de su etapa que arrancó con la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, venga planteando ante el Estado colombiano, y ante las potencias que tuvieron que ver con la trata negrera, las siguientes reivindicaciones: 1) titulación colectiva de los territorios ancestrales, y garantías a la soberanía sobre los mismos; 2) un plan de desarrollo integral que cubra a todas las comunidades, a manera de reparación histórica; 3) implementación de la etnoeducación y la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, en aras de ofrecer a estas comunidades una educación pertinente, que recupere o reformule su historia real a partir de sus orígenes africanos y las construcciones que han venido haciendo en interacción con los demás segmentos de la nación colombiana, que exalte la cultura, las tradiciones y costumbres propias, y que prepare al individuo para aportar a la redignificación y al bienestar social general de su comunidad o pueblo, es decir para el etnodesarrollo; 4) protección y fomento de la identidad étnico-cultural y de la interculturalidad por parte del Estado; 5) integración al desarrollo nacional a través de obras de infraestructura básicas; y 6) posibilidades de participación política con actitud de promoción y defensa de los intereses comunitarios. Todo lo cual está contemplado en ese estatuto especial que es la Ley 70 de 1991 y en sus decretos reglamentarios.

Con respecto a la titulación colectiva, de 1993 a la fecha se han titulado más de cinco millones de hectáreas a consejos comunitarios afrocolombianos de diferentes regiones y localidades del país, pero en su mayoría localizados en el Chocó biogeográfico. Sin embargo, y como ya se dijo, hoy se encuentran afectados por la codicia de inversionistas nacionales y extranjeros y por la presencia de actores armados que han sembrado el terror, generando desplazamientos forzados.

El Plan Integral de Desarrollo se ha formulado ya tres veces pero los diferentes gobiernos nacionales no le asignan los recursos presupuestales correspondientes, ni gestionan ante la cooperación internacional apoyos o créditos para su ejecución, como ordena la ley, por lo cual se ha quedado en letra muerta.

La etnoeducación y la Cátedra de Estudios Afrocolombianos han sido incluidas en la Ley General de Educación y reglamentadas por varios decretos, pero hasta la fecha no se ha contado con la suficiente voluntad política y administrativa para hacerlas realidad en el quehacer pedagógico colombiano.

La participación política a favor del proyecto reivindicativo de la afrocolombianidad ha sido muy pobre, debido a que los afrocolombianos están atomizados políticamente y las curules establecidas por ley para elegir legítimos representantes de las comunidades afrocolombianas no han sido debidamente reglamentadas para que cumpla con este propósito, y en la mayoría de los casos vienen siendo ocupadas por representantes de las mafias y de los gamonales políticos tradicionales.

3.2 BIBLIOGRAFÍA

Arriaga Copete, Libardo. *Cátedra de Estudios Afrocolombianos*. Bogotá: Ingenieros Gráficos Andinos S.A, 2002.

Del Castillo Mathieu, Nicolás. *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*. Bogotá: Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo, 1982.

Sánchez De Friedemann, Nina, y Jaime Arocha. *De Sol a Sol*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial, 1986.

Gutiérrez Azopardo, Ildefonso. *Historia del negro en Colombia*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1980.

Mosquera Rentería, José Eulícer, *Aportes del negro a la sociedad colombiana*. Medellín: Repapeles Ltda., 2000.

_____. *Introducción a la Historia General de África*. Medellín: Ediciones Licher, 1999.

Múnera, Alfonso. *El Fracaso de la nación*. Bogotá: El Áncora Editores, 1998.

Rodríguez Acosta, Hugo. *Elementos críticos para una nueva interpretación de la historia colombiana*. Bogotá: Editorial de los Comuneros, 1989.

Velásquez, Rogerio. *El Chocó en la Independencia de Colombia*. Bogotá, 1957.

Zapata Olivella, Manuel, *La rebelión de los Genes*. Bogotá: Altamir Ediciones, 1997.

_____. *Las claves mágicas de América*. Bogotá: Plaza & Janes, 1989.

parte 3

Manumisión, abolición y libertad

capítulo 1

¿Servidores o aliados? Los esclavizados de Antioquia en la Primera República*

Ana Lucía Pérez Rodríguez**
Universidad de los Andes, Colombia

1.1 INTRODUCCIÓN

Los esclavizados traídos de África constituyeron uno de los factores relevantes para la historia social, política, económica y cultural del Nuevo Mundo. Sin embargo, las investigaciones sobre la población esclavizada en el periodo independentista se han concentrado en el área del Pacífico y del Caribe colombiano, y se observa que la provincia de Antioquia ha sido poco estudiada.[1] En este artículo se presentan los primeros resultados de una investigación que estudia la población esclavizada de la provincia de Antioquia en los primeros decenios del siglo XIX. Fue en esta provincia donde en 1814 se aprobó el primer proyecto de ley de manumisión en el Nuevo Reino de Granada. La aplicación de esta ley produjo una serie de debates y tuvo unos efectos sobre los esclavizados que dieron paso a múltiples contradicciones. Con la lectura de las fuentes primarias de este proceso surgieron, más que respuestas, un conjunto de interrogantes que este artículo no pretende resolver. Lo que intentamos es mostrar una condición que subyace a la esclavitud: la libertad, y los problemas que su aplicación produjeron en un momento de transición hacia la construcción de la nación.

* La presente investigación fue apoyada por DIME (Universidad Nacional, Medellín), y se desarrolló en el año 2009 para obtener el título de Historiadora en la Universidad Nacional de Colombia-sede Medellín, bajo la dirección de la profesora María Eugenia Chaves Maldonado.

** Magister en Historia por la Universidad de los Andes.

1. Orián Jiménez, *El Chocó: un paraíso del demonio, Novita, Citará y el Baudó siglo xviii* (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, Medellín), 158; Alfonso Múnera, *El fracaso de la nación: Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)* (Bogotá: Banco de la República, 1998); Óscar Almario García, "Muchos actores, varios proyectos, distintas guerras: la independencia en la Gobernación de Popayán y las provincias del Pacífico, Nueva Granada (1809-1824)", en *La independencia en los países andinos. Nuevas perspectivas. Memorias del Primer Módulo de la Cátedra de Historia Iberoamericana*, eds. Guillermo Bustos y Armando Martínez (Bucaramanga: Universidad Andina Simón Bolívar y OEI, 2004), 144-163.

Desde la segunda mitad del siglo XVIII, las ciudades de Rionegro y Santa Fe de Antioquia, junto con la villa de Medellín, concentraron un porcentaje mayoritario de la población esclavizada de la provincia.[2] Por otro lado, el desarrollo económico local, fundado en la extracción minera, empezó a recuperarse en el mismo periodo y alcanzó un nuevo auge en el siglo XIX.[3] Antioquia, como centro minero importante, contribuyó en gran medida a este desarrollo. Finalmente, durante el periodo que estudiaremos, esta provincia fue un centro político relevante, cuyas élites durante la primera década del siglo articularon un proyecto local de república independiente, fundado en una constitución política inspirada en el espíritu federativo, opuesto a los poderes centralistas que dominaron el centro del país.

Es por estos motivos que se escogió la provincia de Antioquia para iniciar un acercamiento a los problemas que aquí se dejarán enunciados, los mismos que se refieren a la participación de la población esclavizada en procesos políticos y sociales que se generaron en este periodo. La participación de los esclavizados fue, en las contiendas independentistas, la que de alguna manera les permitió llevar a cabo sus propios proyectos de libertad, convirtiéndose de servidores en ¿aliados? Esta participación se puede entender como una estrategia de negociación en donde se ponían en juego intereses individuales. Este análisis se articula por lo tanto, alrededor de los siguientes interrogantes: ¿Qué participación tuvieron los esclavizados en la emancipación? ¿La emancipación a quién benefició, al esclavizado o al amo, y en qué circunstancias? ¿La participación de los esclavizados en el periodo de la independencia les garantizaba la libertad? ¿Qué tipo de libertad quería y cual obtuvo el esclavizado?

Para acercarnos a estos problemas, vamos a desarrollar este artículo en tres temas. En el primero mostraremos la importancia de la actividad minera en Antioquia, de una parte porque ésta se convirtió en el eje que articuló a los esclavizados con las dinámicas económicas y políticas que caracterizaron la época; esta situación imprime un carácter particular a las condiciones de vida de los esclavizados en la provincia de Antioquia, en comparación con las demás provincias del virreinato de la Nueva Granada. La minería de aluvión permitió a los esclavizados cierto nivel de independencia en su trabajo, favoreció formas de movilidad y finalmente, de ahorro lo cual influyó en sus estrategias de libertad.

El segundo tema que desarrolla este artículo se refiere al proceso de independencia que se dio en Antioquia, intentando entender cuál fue la participación de los esclavizados en la contienda. De qué manera fueron reclutados en los campos de guerra, qué beneficio obtenían por dicha participación tanto los esclavizados como sus amos. Finalmente, el artículo hace un acercamiento al concepto de libertad. Es decir, a partir de la época de la emancipación se indaga la forma en que empezaron a gestarse proyectos de leyes de manumisión, como el sancionado en 1814 en la provincia de Antioquia. La reflexión que se realizará pretende exponer la forma en que esa libertad se otorgó no de una manera totalizadora, sino más bien paulatina. Por último, haremos un esfuerzo por entender cuál fue el tipo de libertad que quería alcanzar el esclavizado.

2. María Teresa Uribe de Hincapié y Jesús María Álvarez, *Raíces del poder regional: el caso antioqueño* (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 1998); Lucelly Villegas, [Tesis de Grado] *Minería y trabajo independiente en Antioquia colonial. Los mazamorreros, 1770-1820* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 1984).

3. Ann Twinam, *Mineros, comerciantes y labradores. Las raíces del espíritu empresarial en Antioquia 1763-1810* (Medellín: FAES, 1985); María Teresa Uribe de Hincapié y Jesús María Álvarez, Raíces del poder regional; Roger Brew, El desarrollo económico de Antioquia desde la Independencia hasta 1920 (Medellín: Universidad de Antioquia, 2000).

1.2 LA MINERÍA: EJE ARTICULADOR DE UNA SOCIEDAD ESCLAVISTA

A finales del siglo XVIII la provincia de Antioquia del Nuevo Reino de Granada se encontraba en un continuo cambio favorecido por las medidas económicas, sociales y políticas que se implementaron a partir de la visita de los funcionarios reformistas, el gobernador Francisco Silvestre y el oidor Juan Antonio Mon y Velarde, las mismas que modificaron la forma en que se organizaba la extracción de riquezas, por tanto se dirigieron a definir medidas de control sobre una sociedad que se hallaba en un incesante desorden. El proceso de independencia que se gestó desde inicios del siglo siguiente supuso nuevos cambios.

La emancipación en la provincia tuvo características particulares que la diferenciaron de los procesos independentistas que tuvieron lugar en las demás provincias del Nuevo Reino de Granada.[4] Uno de los rasgos más importantes del proceso en la provincia fue la consolidación de una élite político-económica que controlaba muchas de las fuerzas y recursos existentes, y que por lo tanto pudo sostener el proyecto de fundar un Estado propio e independiente.[5]

Antioquia era una sociedad conservadora escondida entre montañas, ubicada en medio de una geografía hostil que hacía difícil la comunicación con las demás provincias y con el mundo exterior. Lo mismo pasaba con el abastecimiento de víveres y manufacturas. Las condiciones geográficas no fueron un impedimento que limitara el continuo desarrollo que se fue generando a causa de la explotación del oro, por lo que éste se convirtió en un factor decisivo para que muchos de los pobladores, entre ellos los esclavizados, forjaran una situación que les permitiera una "independencia económica"; de este modo, a mediados del siglo XVIII empezó a surgir un nuevo grupo "social", del que hacían parte mercaderes, mazamorreros, trabajadores libres, agregados y comerciantes.

4. Sobre el proceso de independencia en el Nuevo Reino de Granada, véase: Óscar Almario García. "Muchos actores, varios proyectos", 144-163; Javier Ocampo López, "El proceso político, militar y social de la independencia", en *Manual de historia de Colombia*, t. II (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1979), 17-132; Martín Alonso Medina Restrepo, *Historia de la Independencia del departamento de Antioquia período comprendido entre 1810-1816* (Medellín: Editorial Universo, 1984), 130; Roger Brew, *El desarrollo económico de Antioquia*; José Manuel Restrepo, *Documentos importantes de Nueva Granada, Venezuela y Colombia* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1969); Javier Ocampo, *El proceso ideológico de la emancipación* (Bogotá: Planeta, 1999).

5. Este argumento es el que funciona como hilo conductor del trabajo de investigación de María Teresa Uribe de Hincapié y Jesús María Álvarez, *Las raíces del poder regional*.

Una de las razones para la emergencia de estos nuevos grupos sociales fue la recuperación de la producción minera de aluvión, que se dio después de la crisis de la minera de veta.[6] Este cambio de formas de explotación minera es lo que Germán Colmenares identificó como el tercer ciclo minero en Colombia, que se produjo a finales del siglo XVIII.[7] A pesar de haber experimentado un largo periodo de decadencia durante el siglo anterior, hacia fines del siglo XVIII Antioquia seguía siendo uno de los mayores productores de oro en el continente Americano, el cual se convirtió en el eje de su comercio.

Una consecuencia importante del declive de la minería de veta, ubicada tradicionalmente en el occidente y el noreste de la provincia, fue el desplazamiento de los dueños de la tierra y de los sectores subalternos, en este caso, los esclavizados, vecinos pobres y trabajadores libres, que salieron desde finales del siglo XVIII de la capital provincial, Santa Fe de Antioquia, hacia las tierras altas del valle de San Nicolás de Rionegro y al Valle de los Osos. Aparte de la influencia que en este desplazamiento tuvo el cambio de explotación minera, es importante notar que también influyó, la baja productividad de la tierra y la decadencia administrativa y económica de la capital provincial, por ende esto obligaba a que muchos de los pobladores que vivían de la explotación minera en la zona tuvieron que ir en busca de nuevas formas de subsistencia. En estas circunstancias la minería de aluvión ofreció oportunidades más viables ya que no requería de grandes inversiones, además de ser de fácil acceso para que "cualquier persona" pudiera extraer el mineral.

> [...] desde la segunda mitad del siglo XVII comienza a presentarse en Antioquia el fenómeno del pequeño minero, del barequero, del mazamorrero, del zambullidor, del guaquero. Van formándose poco a poco núcleos de gente nómada, buscadores de oro, autónomos y aventureros, cuyas actividades constituyen gradualmente el trabajo de las primeras grandes minas [...][8]

La explotación de aluviones tuvo como centro de actividades fundamentalmente los ríos y quebradas de la jurisdicción de Rionegro y las tierras del Valle de los Osos. Esta actividad no solamente permitió la subsistencia de un amplio sector de la población sino que en ciertos casos abrió la posibilidad para que los esclavizados accedieran a recursos económicos. Por otro lado, hizo posible que las élites consolidaran su proyecto económico. Debido a que este tipo de explotación minera no requirió de las técnicas especializadas por el fácil acceso a los aluviones, y por la simplicidad de las herramientas utilizadas, estuvo al alcance de una amplia población. Quienes realizaban la extracción minera eran en su mayor parte mano de obra esclavizada organizada en cuadrillas (más de cinco peones trabajando), o mineros que trabajaban individualmente conocidos como mazamorreros, barequeros, zambullidores y guaqueros, entre los que se contaban libres de color y esclavizados.[9]

Algunos de los lugares de donde se extraía el oro pertenecían a la élite de la provincia o a los pequeños propietarios. Sin embargo, la minería de aluvión se convirtió en una actividad invasora, debido a que los mazamorreros y mineros independientes accedían generalmente sin mayores complicaciones a estos lugares de extracción. La movilidad en la que vivían día a día estos personajes imposibilitó el control de las autoridades reales, es decir, se volvió difícil gravar el producto durante la extracción. Por otro lado, el oro tuvo gran circulación dentro y fuera de la provincia, ya que los comerciantes se encargaron de convertir el oro en mercancía-dinero. Estas características han sido identificadas como fundamentales para diferenciar el desarrollo y el carácter de la provincia de Antioquia en relación con otras en el territorio de la Nueva Granada.[10]

Siguiendo a María Terea Uribe, podríamos decir que en el siglo XIX la independencia política encuentra en Antioquia a un pueblo en franco proceso de consolidación. Si bien se puede hablar en esta época de una "autonomía" que podría haber sido el resultado de la actividad minera que facilitó formas de autosuficiencia que les permitieron a los habitantes, y en especial a los esclavizados, cubrir sus necesidades y en muchos casos crear mecanismos que les ayudaran a conseguir su libertad. No obstante, estas circunstancias no dieron como resultado inmediato la transformación total de las condiciones de esclavitud o de exclusión social y económica de la población esclavizada.

Los indicios pueden llegar a mostrar que la disminución del empleo de los esclavizados en la minería de veta en el siglo XVIII y el surgimiento de la minería de aluvión en la provincia de Antioquia produjeron lo que podría denominarse una *democratización* en el contexto de la actividad minera de principios del siglo XIX, suprimiendo el control a los propietarios de esclavizados, y abrió el camino a la mano de obra libre y a los independientes.

1.3 ANTIOQUIA, ESTADO SOBERANO, LIBRE E INDEPENDIENTE: PARTICIPACIÓN DE LOS ESCLAVIZADOS EN LAS CONTIENDAS DE LA EMANCIPACIÓN

En la época de emancipación fue común que los dueños de los esclavizados donaran parte de éstos para que sirvieran al movimiento independista. En principio esto significó para los amos una pérdida económica, y para los esclavizados una de las oportunidades para conseguir lo que habían anhelado desde su cautiverio: la libertad, lo que justificaba el propósito de "aliarse" con sus amos con el objetivo

6. Roger Brew, El desarrollo económico de Antioquia.

7. Germán Colmenares, *Historia económica y social de Colombia* t. II. Popayán: una sociedad esclavista 1680-1800 (Bogotá: La Carreta, 1979).

8. Álvaro López Toro, *Migración y cambio social en Antioquia durante el siglo diecinueve* (Bogotá: Cede/Universidad de los Andes, 1970), 13.

9. "Estos mineros existen desde mucho antes como agentes productores, pero sólo desde entonces empiezan a presentarse como mineros independientes, configurando la dimensión clásica del mazamorrero del siglo XIX, en quien descansa ya, desde el siglo XVIII, el peso fundamental de la actividad minera la cual constituye la base económica y social del desarrollo posterior de la provincia". En María Teresa Uribe de Hincapié, *Las raíces del poder regional*, 5.

10. Roger Brew, *El desarrollo económico de Antioquia*; María Teresa Uribe, *Las raíces del poder regional*.

de conseguir la libertad; si este anhelo se cumplió o no y en qué medida, es una pregunta que queda abierta a la discusión.[11]

En la América hispánica de finales del siglo XVIII, empezaron a gestarse continuas revueltas en los diferentes virreinatos, para principios del siglo XIX se inició el proceso de independencia de las colonias.[12] La invasión de Napoleón a la Península Ibérica en 1808 hizo prisionero al rey Fernando VII, lo cual incentivó la organización de juntas provinciales para defender las tierras de su soberano; de este modo, una de las primeras reacciones fue pregonar juras de fidelidad al rey cautivo.

La provincia de Antioquia preparó la forma de defender estas colonias para la Corona española y se dio cumplimiento a las órdenes del Virrey Amar y Borbón, "quien pidió al gobernador de Antioquia Don Francisco de Ayala que mandase fabricar mil lanzas y organizar las milicias con el fin de estar preparadas para una posible invasión de las tropas napoleónicas".[13] Sin embargo, más tarde en la capital virreinal en el mes de julio de 1810 se dio inició a un movimiento autonomista con respecto a España. En este movimiento se observaron varias contradicciones, referidas al tipo de independencia que querían obtener, ¿debía ser ésta una independencia económica o política?

En Antioquia aún no se habían enterado de lo sucedido, como se evidenció el 4 de agosto de 1810 cuando el gobernador emitió un comunicado dirigido al pueblo antioqueño pidiendo conservar los territorios para su rey. A partir del 10 de agosto de 1810 las cosas cambiaron en la provincia con respecto a la posición beligerante contra los franceses en defensa de la Corona española, discutiendo las dinámicas políticas existentes hasta entonces; al mismo tiempo llegaron las primeras noticias de lo ocurrido el 20 de julio en Santafé de Bogotá; y en el mes de septiembre de 1810 la Junta Provincial pidió, a través del gobernador Ayala que los cabildos de Medellín, Rionegro y Marinilla enviaran diputados a Santafé de Antioquia para escoger representantes al congreso general que se había convocado en la capital virreinal.

Tiempo después, cuando los intereses de las élites cambiaron, la legitimidad del rey en América dejó de estar fundada en un voto de fidelidad y de defensa de las posesiones del soberano. El objetivo de los juntistas antioqueños fue controlar el poder político y económico de la región. Con la incipiente disolución del sistema

11. Rafael Díaz Díaz, "¿Es posible la libertad en la esclavitud? A propósito de la tensión entre la libertad y la esclavitud en la Nueva Granada", *Historia crítica* 24 (2002): 67-77; "La manumisión de los esclavos o la parodia de la libertad en Santafé de Bogotá, 1700-1750", *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, 23: 49-72; Ildefonso Gutiérrez Azopardo, *Historia del negro en Colombia: ¿sumisión o rebeldía?* (Bogotá: Nueva América, 1986), 113; Sergio Mosquera, "Los procesos de manumisión en las provincias del Chocó", en *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, eds. Claudia Mosquera et al. (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002), 99-119; Orián Jiménez, "El Chocó: libertad y poblamiento 1750-1850", en *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias. 150 años de la abolición de la esclavitud en Colombia*, eds. Claudia Mosquera et al. (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002), 121-142.

12. Javier Ocampo define que el proceso que lleva a la independencia puede ser dividido en tres momentos: "la etapa de gestación o fermentación revolucionaria, la etapa de crisis o lucha revolucionaria y la etapa de consolidación y cristalización revolucionaria. En el Nuevo Reino esta etapa pre-revolucionaria se manifestó en la rebeliones negras en sus luchas contra la esclavitud, la insurrección antifiscal y socioeconómica de los comuneros, las tensiones sociales de los criollos contra los peninsulares, la gran depresión demográfica": Javier Ocampo, "El proceso político, militar y social de la independencia", en *Manual de historia de Colombia* t. II (Bogotá: Instituto Colombiano de cultura, 1974), 21.

13. Martín Alonso Medina Restrepo, *Historia de la independencia del departamento*, 14.

colonial, la junta antioqueña adoptó en sus proclamas los principios liberales de la Revolución Francesa (libertad, propiedad y seguridad). El 27 de junio de 1811 la Junta Superior Provincial hace un llamado para acabar con la tiranía y la intranquilidad pública, en los siguientes términos:

> Ilustres ciudadanos de la Provincia de Antioquia para que no la tiranice algún usurpador: conservar la tranquilidad pública, administrar justicia con la mayor imparcialidad y promover todos los ramos de prosperidad común en una palabra establecer bases y fundamentos inalterables un sistema de gobierno sabio que garantice perpetuamente los sagrados e imprescriptibles derechos de la libertad, propiedad y seguridad del ciudadano, tales son los sublimes objetos a que se han dirigido las miras y los designios de otros.[14]

Las provincias del Nuevo Reino de Granada se organizaron en Juntas, pero ya no para defender las tierras de su rey sino para luchar por la independencia de sus territorios. Por tanto una a una las provincias fueron proclamando su independencia; y Antioquia declaró la suya el 11 de agosto de 1813,

> Que el estado soberano de Antioquia desconoce por su rey a Fernando VII y a toda otra autoridad que no emane directamente del pueblo o sus representantes; rompiendo enteramente la unión política de dependencia con la metrópoli y quedando separado para siempre de la corona y el Gobierno español.[15]

En este proceso la figura del esclavizado africano se convirtió para los ejércitos patrióticos en una de las "armas" más importantes para combatir al ejército realista, por sus condiciones físicas, por su aguante a los rigores del clima y a sus contradictores, estos fueron algunos de los argumentos más comunes en los discursos usados para reclutarlos, además hay que tener en cuenta que la población de origen africano fue la más vulnerable para engrosar las filas por su posición dentro de la jerarquía social.

En principio, el reclutamiento se inició de forma "voluntaria" entre la población esclavizada, sin embargo, la escasez de hombres para combatir a los ejércitos realistas determinó que el Congreso de Angostura diera la orden de reclutar a todo hombre en edad de combatir sin distinción de color o casta. Inmediatamente la población esclavizada se convirtió en la opción más segura y efectiva para el reclutamiento.

Simón Bolívar escribe el 8 de febrero de 1820 al vicepresidente Santander:

> Pedirá Ud. A las provincias de Antioquia, Chocó y Popayán 3000 esclavos a los dos primeras, y 2000 a la última, que sean solteros todos, si es posible, se les ofrecerá la libertad desde el momento en que salgan de su país, y dos años después de haber entrado a servir se les dará su licencia absoluta para que gocen de su plena

14. "Proclama para sostener la integridad e independencia de la Provincia". Biblioteca Pública Piloto (BPP), *Revoluciones de la Nueva Granada, Quito y Venezuela 1741-1831*, Serie: Revolución de Antioquia 1810-1816, vol. 7/rollo 4, f. 90r. (27 de junio de 1811).

15. Martín Alonso Medina Restrepo. *Historia de la independencia del departamento*, 14.

libertad... sobre este particular dará Ud. Un derecho fundándose en las razones de humanidad política e interés militar, para la salvación de la República.[16]

Para que dicha independencia se diera, no sólo fueron necesarios los discursos emanados para obtener la libertad o una autonomía económica y política de la provincia de Antioquia, sino que también fue necesario el apoyo económico de algunos comerciantes y mineros que no sólo colaboraron con su peculio, sino que también donaron parte de sus esclavizados para que engrosaran las filas de los ejércitos patriotas. Es necesario explicar que en muchas ocasiones estos donativos no fueron con la voluntad de sus propietarios, ya que las actividades que desarrollaban los esclavizados permitían a los dueños adquirir capital para sus negocios; así mismo su trabajo fue indispensable para asegurar el sustento diario de sus familias; además, el capital que proveía el esclavizado, en forma de jornal, se convirtió en un importante auxilio para algunos propietarios, como lo ilustra el caso del presbítero Isidoro Gómez domiciliario de Marinilla. El presbítero se encontraba enfermo con dificultad de movilizarse a pie o a caballo, además estaba ciego de un ojo. Todos los oficios eran realizados por sus esclavizados; sin embargo, el señor Isidoro donó "uno de los más valientes" para los ejércitos patriotas a condición de que le dejaran conservar los otros dos esclavizados sin los cuales adujo que no podía sobrevivir.

> El presbítero excelentísimo Isidoro Gómez domiciliario de Marinilla que la avanzada edad de setenta años no menos que la habitual enfermedad de una especie [...] que me dificulta en [...] los movimientos para andar de a pie y de a caballo y lo que es más el defecto de una vista lacerada con una nube, me han hecho sentir en los últimos tiempos de mi cansada vejes [...], todo mi descanso se libra en el apoyo de mis esclavos pero ninguna de estas consideraciones han escusado a mi ardiente patriotismo [...] prevenida a la generalidad de los propietarios de esclavos yo concurrí por impulso espontáneo con un esclavo capas y valiente que aumente hoy el escuadrón de dragones [...] para el servicio de las armas en lugar de los esclavos Fernando y Manuel. Marinilla 5 junio de 1820.[17]

En la Provincia de Antioquia y en las demás provincias del Nuevo Reino de Granada se generaron cambios que transformaron la sociedad colonial. La relación de las élites independentistas de Antioquia con los sectores subalternos, en este caso con los esclavizados, fue fundamental no sólo para la adquisición de las riquezas de los amos, sino para los procesos que darían a luz una nueva nación. Los esclavizados hicieron parte de las filas de los ejércitos y lucharon a la par con sus amos por la independencia, quienes los reclutaron con la promesa de adquirir su libertad, se les consideró como la población más apta para morir por la Patria. Lo anterior con el argumento de que el sistema esclavista había degenerado su humanidad, además se pensaba que éstos debían ser los primeros en luchar por su libertad.

16. Pedro Felipe Hoyos Körbel, *Las negritudes y Bolívar. Momentos históricos de una minoría étnica en la Gran Colombia* (Manizales: Hoyos Editores, 2007), 344.

17. Archivo Histórico de Antioquia (AHA), *Independencia*, Serie: Documentos Generales, t. 900, doc. 13929, f. 249.

La idea de la libertad fue cotidiana en la vida de los esclavizados durante la historia de su cautiverio. Muchos recurrieron a los tribunales de justicia coloniales reclamando el reconocimiento de ciertos derechos adquiridos, y a otras estrategias individuales y colectivas para la consecución de sus propósitos libertarios. Al igual que en otros lugares de América hispana, en Antioquia la población esclavizada recurrió, hasta entrado el siglo XIX, a la normativa reformista de 1789 *Real Cédula de Aranjuez de su majestad sobre educación, trato y ocupaciones de los esclavos en todos sus dominios de Indias y Filipinas*, para obtener mecanismos que los llevaran a encontrar su libertad: "esta normativa reformista causó fuertes reacciones de rechazo entre los propietarios esclavistas, las que en última instancia, llevaron a la Corona a suspender sus efectos en 1794".[18] No obstante, los esclavizados accedieron a la libertad de diversas maneras, en muchos casos a través de la automanumisión, cimarronaje, apelación a los juzgados aduciendo sevicia y entre otras estrategias. Sin embargo, con el proceso independentista se empezaron a gestar elementos que les permitieron diversificar aún más los mecanismos de continua querella por la defensa de su libertad y por el reconocimiento social dentro de las nuevas dinámicas que estaban emergiendo.

A principios del siglo XIX las ofertas de libertad con que fueron reclutados para las milicias convirtieron a los esclavizados en posibles "aliados" de los patriotas en los campos de batalla; sin embargo, me atrevería a decir que los intereses de los patriotas y los esclavizados no coincidían, los esclavizados fueron vistos como un apoyo para las levas patrióticas en función de unos intereses políticos y militares; mientras que los intereses de los esclavizados estaban inmersos en la obtención de su libertad. Si bien esclavizado y amo se unieron para combatir a los ejércitos realistas, sus propósitos resultaron diferentes.

"Las razones políticas son aún más poderosas se ha declarado la libertad de los esclavos de derecho y aun de hecho [...] todo gobierno libre que comete el absurdo de mantener la esclavitud es castigado por la rebelión y algunos veces por el exterminio como en Haití".[19]

En esta cita, como lo señala la historiadora María Eugenia Chaves, Bolívar intenta lograr un consenso que le permita usar el incentivo de la manumisión como una estrategia para proveer sus disminuidos ejércitos.[20] Para los esclavizados se convirtió en una estrategia para conseguir su libertad; es decir, en esta co-

18. María Eugenia Chaves. "Paternalismo, iluminismo y libertad. La vigencia de la instrucción esclavista de 1789 y su impacto en la sociedad colonial". *Historia y Sociedad* 21 (enero-junio, 2011): 69-93.

19. Carta de abril 8 de 1820 en: García Ortiz, Laureano ed., Bolívar a Santander. Correspondencia 1819-1820. Colombia: publicaciones del Archivo Histórico Nacional, 1940. Citado en: María Eugenia Chaves. "Los sectores subalternos y la retórica libertaria. Esclavitud e inferioridad racial en la gesta independentista". En: *La independencia en los países andino. Nuevas perspectivas*, Memorias del Primer Módulo de la Cátedra de Historia Iberoamericana, editado por Guillermo Bustos y Armando Martínez (Bucaramanga: Universidad Andina Simón Bolívar y OEI, 2004), 214.

20. María Eugenia Chaves Maldonado, "Libertad, esclavitud e inferioridad racial. La independencia y los conflictos de la retórica libertaria", en *La independencia en los países andinos: nuevas perspectivas*. Memorias del Primer Módulo de la Cátedra de Historia Iberoamericana, editado por Guillermo Bustos y Armando Martínez (Bucaramanga: Universidad Andina Simón Bolívar y OEI, 2004), 209-218.

yuntura adquirieron una figura de servidores a aliados en un campo de intereses individuales y muchas veces contradictorios.

Los esclavizados estuvieron durante siglos supeditados a sus amos desde el instante en que se compraban, y se empleaban en los quehaceres requeridos hasta su muerte. En consecuencia, fueron vistos como elemento útil para la guerra y se emplearon como objeto conveniente de los demás, aunque en el proceso independentista pudo haber sido diferente ya que, como se trata de mostrar aquí, se crearon estrategias para captar adeptos al servicio de las armas, ofreciéndoles la libertad después de haber engrosado las filas de los ejércitos por un tiempo determinado; de ahí que el apoyo "voluntario" de algunos ellos, y en ocasiones de libres[21] en el movimiento independentista atendió a las promesas de los revolucionarios criollos. El negro en las guerras de independencia no fue ni realista ni patriótico; simplemente ocurrió tras la realización del proyecto que había acariciado durante siglos de lucha: libertad.[22]

Por último, podemos concluir, en este acercamiento a la participación de los esclavizados en el periodo de independencia en la Provincia de Antioquia, que esta población marginada durante siglos buscó estrategias que ayudaran a la obtención de su libertad. Uno de los mecanismos que emplearon para dicho objetivo fue el reclutamiento forzado o "voluntario" en los ejércitos patrióticos, o en su defecto en los realistas. El esclavizado, si bien se empleó como herramienta de guerra por ambos ejércitos, a la vez también fue con un propósito claro. Sin embargo, la libertad pudo tener diferentes valoraciones, significados y consecuencias. Por consiguiente, esta participación fue, en las contiendas independentistas, una de las tantas formas que le permitió llevar a cabo sus propios proyectos libertarios; así mismo, esta participación se puede entender como una estrategia de negociación en la que se ponían en juego intereses individuales.

1.4 LEY DE LIBERTAD DE VIENTRES DE 1814

Desde el siglo XVII y durante el siglo XVIII, los esclavizados fueron lentamente logrando manejar las instancias judiciales, donde acudían para defender su libertad; sin embargo, en el primer decenio del siglo XIX es cuando empezaron a abrirse caminos para que esta población buscara maneras de apoderarse de su libertad de derecho de una manera generalizada, es decir, en este periodo se sancionaron leyes que conllevaron a proyectos de manumisión paulatina, hasta lograr la abolición de la esclavitud.

21. "El liberto a esta ocasión no se encontraba en mejores condiciones que el esclavo. Después de haber sido liberado o de haber comprado la libertad con su ahorros, había quedado marginado a los últimos estratos de la sociedad, libre pero en el mismo lugar": en Ildefonso Gutiérrez Azopardo, *Historia del negro en Colombia*, 73.

22. Ildefonso Gutiérrez Azopardo. *Historia del negro en Colombia*, 80-81.

En las primeras décadas de la emancipación en las colonias americanas, y en especial en la Provincia de Antioquia, se abrió un debate concerniente a la abolición de la esclavitud y la capacidad de incorporar a los nuevos libertos en las instituciones políticas y sociales que regían la sociedad. Un buen ejemplo de esto fue el proyecto "Sobre la manumisión de la posteridad de los esclavos africanos y sobre los medios de redimir sucesivamente a sus padres", que presentó el intelectual José Félix de Restrepo al cuerpo legislativo de Antioquia en 1814, tomando como ideas centrales los planteamientos de algunos pensadores franceses e ingleses de la Ilustración.

Se hace referencia al contexto en que fue enmarcado el discurso abolicionista por el doctor José Félix de Restrepo para la ley de libertad de vientres en 1814. Desde el siglo XVIII, Inglaterra presentó un proyecto en contra del tráfico esclavista, encabezado por los activistas ingleses Thomas Clarkson y William Wilberforce, en el que proponían luchar por la prohibición de la trata de los africanos, con el fin de lograr que la esclavitud fuera perdiendo supremacía hasta desaparecer. Por otro lado, en Francia también se dio algo similar en cuanto a la búsqueda de formas que fueran disipando la esclavitud; para lograr una población libre en sus colonias, era posible si se planteaba un proyecto en donde se diera una libertad de partos —proyecto del Abate Raynal Guillaume Thomas François— para no crear un colapso en la economía francesa y lograr una transformación socioeconómica manejable en las colonias. No obstante, estos proyectos demuestran que no se pretendía eliminar la esclavitud de un modo absoluto, con el argumento de que la liberación inmediata podía provocar una inestabilidad económica, política y social en la población.

De alguna manera, la libertad se convirtió en uno de los paradigmas más elocuentes en los discursos emanados en el proceso independentista, utilizado como argumento para que muchos habitantes se unieran a la causa. Tanto la idea de libertad política de las colonias, como la de libertad de los esclavizados fueron empleadas como fundamentos de transformación de la sociedad.

A continuación nos referiremos a la justificación de la libertad de los esclavizados en la Provincia de Antioquia. Un aparte del discurso que Juan del Corral pronunció al congreso de las provincias unidas para presentar la ley de libertad de vientres de 1814, revela algunos criterios:

> Cuando el señor supremo pronunció la libertad de los pueblos de América y la destrucción de sus opresores, no fue desde luego con otro objeto que con el de hacerlos más virtuosos, más justos y más dignos de volver a ejercer sus derechos más primitivos. Al trabajar en la grande obra de nuestra regeneración política, a cada paso se nos presentan unos seres desgraciados; hombres a quienes el bárbaro gobierno de España ha tratado con la última abyección y condenado a ser perpetuamente esclavos. Equiparados a las bestias, crecen sin educación, viven sin sentimiento y mueren dejando a la posteridad sujeta a iguales vicisitudes. Esta parte de la humanidad que hace trescientos años gime en la servidumbre, es el objeto de la ternura y compasión del gobierno. Días a que le ocupan profundas meditaciones y para mejo-

rar su suerte, sacarla de tan funesto estado y colocarla en la clase de ciudadano, para que goce de la beneficencia de un gobierno justo y equitativo, que jamás lograría bajo las leyes bárbaras de España.[23]

Desde que el negro fue esclavizado, traído de África para trabajar en minas, plantaciones y haciendas, entre otros oficios, en el nuevo continente, buscó la forma de romper las cadenas que cargó por tantos siglos, en algunos casos con el inhumano trato con que los amos ejercían su dominio. El esclavizado, si bien se vio obligado a adoptar nuevas formas de vida para su subsistencia, también adquirió métodos que ayudaron a crear modos de resistencia frente a sus amos.

Como consecuencia de la declaración de independencia de Antioquia, el abogado José Félix de Restrepo presentó al cuerpo legislativo, presidido por el momposino, radicado en Santa Fe de Antioquia, Juan del Corral, un proyecto de ley de libertad de vientres para los hijos de las esclavizadas que nacieron a partir del año 1814 (véase Anexo 1).

Esta ley fue aprobada el 7 de abril de 1814, pero años más tarde sería derogada por el gobierno español en 1816, cuando se realizó la reconquista de la provincia por parte del ejército español comandado por el General Warleta. No obstante, esta ley les permitió a varios hijos de esclavizadas acudir a las instancias legales para apelar por su libertad, como se evidencia en una lista de esclavos que se liberaron en los años 1834-1837 en la jurisdicción de Rionegro, según el artículo 1.°: "Los hijos de los esclavos que nazcan desde el día de la sanción de esta ley, serán libre y como tales se inscribirán sus nombres en los registros cívicos de las municipalidades". Después de la aprobación de la ley de libertad de vientres de 1814 se produjo documentación que relataba las historias de esclavizados reclamando la libertad que se les había otorgado por derecho.

La libertad de los esclavizados, así se hiciera periódicamente como lo propuso Restrepo, aún no era absoluta; es más, ésta se convirtió en una "libertad condicionada", porque si bien se declararon libres a los hijos de las esclavizadas nacidos después de que se sancionó la ley, éstos aún seguían bajo el dominio y al servicio de sus amos hasta los dieciséis años de edad; no obstante aun bajo esta condición, el esclavizado no podía contar con una libertad de hecho (como se observa en el caso de Pedro Jaramillo con su hija, que a pesar de haber nacido libre siguió en cautiverio).

Pedro Jaramillo vecino de Guadalupe esclavo del señor Lucas Ochoa que tengo una hija nombrada Juana la que goza de libertad desde su nacimiento por haber salido a luz el día cuatro de febrero del año de mil ochocientos diez y seis y como el señor Manuel Ochoa intenta atraerla a propiedad de otro por medio de venta es cierto que en la primera república se declararon libres todos los hijos de esclavos que nacieron desde el mes de agosto de mil ochocientos catorce.[24]

Para obtener la libertad era necesario que los esclavizados presentaran un certificado que expedía el párroco enunciando donde había sido bautizado. En dicha certificación encontramos la fecha de su nacimiento, la edad y la identidad de los padres y padrinos. Este documento se convirtió en la prueba fehaciente de su derecho a gozar de la libertad,

> Julián nació el 15 de enero de 1815 hijo legítimo de Ignacio y Rosa esclavos de Diego Betancur que fue bautizado en Sonsón,[25] sus padrinos fueron Petrona Cortés. Ignacio Gutiérrez ha presentado a este ministerio [...] la presente certificación del cura de Sonsón José Tomas Henao, por la que consta que su hijo Julián nació en el tiempo señalado por el soberano estado para que quedaran libres los esclavos nacidos en el 1814.[26]

Esto al parecer se vivió constantemente en las jurisdicciones de Antioquia, donde los párrocos de cada cantón tenían la obligación de realizar las listas de los hijos de las esclavizadas que nacieran libres a partir de 1814 (véase Anexo 2), y listas de los esclavizados que se declaraban libres después de cumplir la edad establecida por la ley, según el Art. 2.° (véanse Anexos 1 y 3). Esto era estipulado por la junta de manumisión de cada jurisdicción.

Las listas de nacidos libres que reposan en el Archivo Histórico nos permite afirmar que, a pesar de la poca vigencia de esta ley, su promulgación supuso un mecanismo que ayudó a algunos esclavizados a apelar y argumentar las razones de su libertad frente al sistema jurídico de la época. Esta documentación contiene además datos que permiten identificar a los esclavizados que nacían libres y a sus padres, también consta el lugar de nacimiento, y la decisión de concederle o no la libertad. Además, suministra información de la decisión que el esclavizado tomó después de haber sido declarado libre. En las listas que se consultaron, la gran mayoría de los libertos decidieron seguir con sus amos bajo la figura de jornalero.

La manumisión convierte al esclavo en liberto y al amo en patrón; no obstante, las relaciones de potestad y protección propias del estado de esclavitud no se extinguen sino que se transforman. Las relaciones de patronato garantizan que las condiciones de dominio activas en la relación de esclavitud adquieran un carácter potencial aun en el estado de libertad.[27] La libertad, a pesar de que podía representar una puerta hacia una vida propia y digna, dependió de ciertas circunstancias que la limitaron. El sostenimiento de sus necesidades básicas se convirtió para los recién liberados en un problema, no tenían como suplirlas, por consiguiente la "única" opción era seguir con sus amos bajo la figura de jornaleros. En esta relación continuaba la dependencia del liberto frente al patrón. Porque si bien el esclavizado fue declarado libre sigue bajo la potestad y protección de su amo. ¿A esto se le

23. Citado en Pedro Felipe Hoyos Körbel, *Las negritudes y Bolívar*, 214.

24. AHA, *Independencia*, Serie: Documentos Generales, t. 925, doc. 14148, f. 57-60.

25. El cantón de Rionegro comprendía los territorios: Santiago de Rionegro, San Vicente, Guarne, El Retiro, Santo Domingo, Santa Bárbara, Concepción, La Ceja, Sonsón, Abejorral, Aguadas, Salamina y Sabaletas. Archivo Histórico de Rionegro (AHR), *Consejo Municipal*, vol. 196, f. 1-90.

26. AHR, *Consejo Municipal*, vol. 193, f. 139r-141v.

27. María Eugenia Chaves. *Honor y libertad. Discursos y recursos en la estrategia de libertad de una mujer esclava (Guayaquil a finales del Periodo Colonial)* (Departamento de Historia de la Universidad de Gotemburgo: Instituto Iberoamericano, Universidad de Gotemburgo, 2001), 209.

puede llamar libertad? O más bien ¿Qué tipo de libertad querían los esclavizados? si aun después de libres decidían quedarse con su amo hasta la muerte.

La *potestad* y la *protección*; éstas fundan y justifican la condición de dominio y las relaciones de esclavitud. La primera depende del hecho de la servidumbre efectiva, esto es, la capacidad que tiene el amo para disponer del trabajo del esclavo y la capacidad del esclavo de desempeñar la servidumbre. La segunda convierte al amo en el guardián de la integridad física y moral de sus esclavos. La condición de dominio así delimitada en el discurso es la que funda las relaciones paternalistas que otorgan al padre el poder, pero a la vez la responsabilidad sobre los miembros de su familia, entre éstos los esclavos.[28] Se observa claramente como para conseguir la libertad se hizo necesario pasar por una serie de condiciones, las cuales no le permitieron al esclavizado tener modos inmediatos que le ayudaran a adquirir una independencia de sus dueños, bien sea por sus propias decisiones o porque las circunstancias lo llevaron a seguir dependiendo de su amo, por las razones mencionadas.

Los legisladores y dueños de esclavizados, que pertenecían al grupo económico más influyente de la época, consideraron que la población esclavizada no estaba preparada para recibir la libertad absoluta. En el debate sobre el tema se discutieron argumentos económicos que impidieron la libertad inmediata de los esclavizados, y también se consideró el impacto que podía tener en la sociedad la liberación de personas que durante años habían sido sometidos, a la larga lo único que traerían serían perjuicios sociales, económicos y políticos a la naciente República.

Joaquín Mosquera, miembro de la élite de la época, fue uno de los partícipes de la inconformidad frente a los argumentos que defendían la libertad de los esclavizados; esto se evidencia claramente en su discurso donde manifestó la necesidad de reformar la ley de libertad de vientres, exponiendo las razones por las cuales afectaría la renta de la nación.

> Yo he probado que la ley sobre libertad de los partos y manumisión de esclavos, tal como está, compromete la tranquilidad pública, minando la sociedad por sus cimientos: que despoja al ciudadano de una propiedad legal, sin una justa compensación, contra la constitución de la república: y que disminuye las rentas de la nación con grave perjuicio del Estado. Es un hecho que el déficit de las rentas de la República para cubrir sus gastos no baja de ocho millones de pesos.[29]

La economía de la provincia sufriría grandes perjuicios según los argumentos de la élite, ya que la mano de obra esclavizada era el eje fundamental de todas las actividades que beneficiaban la rentabilidad económica. Sin embargo, José Félix de Restrepo consideró que mientras existieran esclavizados no habría estabilidad en la

28. María Eugenia Chaves, *Honor y libertad*, 208.

29. Joaquín Mosquera, La ley sobre libertad de los pardos y manumisión de esclavos disminuye las rentas de la nación con grave perjuicio suyo y del estado (Bogotá: Impreso por F. M. Stokes), 26. En: Archivo General de la Nación. Sección: Academia Colombiana de Historia. Colección de documentos varios. Caja 5, Carpeta 7.

República, puesto que en el momento en que se diera la libertad a los esclavizados se produciría el crecimiento económico de la república.

> Los mineros confiesan, a pesar suyo, esta verdad. Generalmente aseguran que más oro sacan los negros para sí el día que les toca, que para su amo en el resto de la semana. Los que ya nacen libres, se crían en las haciendas o minas al lado de sus padres, aprenden sus oficio, los ejercitan casi naturalmente y aun con gusto, y cuando lleguen a la edad que señala la ley, tienen de que vivir, sin ser de carga a la sociedad. Como carecen de tierras y herramientas las arriendan o compran a sus amos, y sirven en calidad de jornaleros por salario moderados, en virtud de un convenio voluntario, único que puede ser justo. Las tierras toman por este medio un aumento y valor considerable. Cada esclavo, hecho ya libre, es un nuevo propietario. La agricultura dice un escritor, no ha podido prosperar sino en los países en que las instituciones políticas permiten a los hombres desplegar su industria con la certeza de gozar el fruto de sus trabajos.[30]

José Félix de Restrepo expresó no dar libertad absoluta a los esclavizados, sino que la manumisión debía ser gradual, por esto sólo se decretó la llamada libertad de vientres, por la cual todo hijo de esclavizada nacido después de la sanción de la ley debía considerarse libre cuando cumpliera la edad determinada; esta ley obligó a los amos a mantener a los libertos hasta la edad de dieciséis años, y a cambio de esto los libertos debían servir a su amo; se prohibió la importación y exportación de esclavizados y la separación de padres e hijos como se evidencia en algunos de sus artículos (véase Anexo 1).

El discurso de José Félix de Restrepo vislumbra las razones por las cuales no se podía dar una libertad absoluta a los esclavizados: "Convengo en un principio que la esclavitud debe destruirse, sin destruir al propietario (me cuesta dificultad darle este nombre); no conceder la libertad es una barbarie; darla de repente es una precipitación. La libertad social tiene ciertos grados y necesita cierta disposición en los que la reciben para que no sea peligrosa".[31] Sin embargo, José Félix de Restrepo lanzó una fuerte crítica a los que se oponían a dicha liberación: la posición que asumieron muchos de los opositores la consideró injusta y egoísta, ya que ellos reclamaban una independencia ¿por qué no se le daba también la libertad a los esclavizados?

> Es un egoísmo criminal pretender para nosotros la libertad e independencia de España, si no la queremos dar a nuestros esclavos. Todos los días de grita (y con razón) que aquel gobierno nos trataba como manadas de bestias, monopolizaba el comercio, nos mantenía en la ignorancia, y nos negaba los empleos lucrativos, que se daban a los europeos.[32]

En Antioquia se dio uno de los primeros proyectos que condenaban la esclavitud. En el discurso de José Félix de Restrepo aparecen argumentos que van en contra del sistema esclavista. La esclavitud es directamente contraria al derecho de la naturaleza,

30. Guillermo Hernández de Alba, *Vida y escritos del doctor José Félix de Restrepo* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1935), 111-112.

31. Guillermo Hernández de Alba, *Vida y escritos*, 123-124.

32. Guillermo Hernández de Alba, *Vida y escritos*, 84.

al espíritu del evangelio, a la seguridad y permanencia de la república, a la población, a las buenas costumbres, y al aumento de la agricultura, la minería y todo género de industria. Por consiguiente, era necesario concederle una libertad paulatina, por las razones antes expuestas. Los casos citados en el artículo nos muestran que la libertad podía tener diferentes valoraciones, significados y consecuencias para los esclavizados. Si bien algunos esclavizados obtuvieron su libertad ¿por qué aún seguían con sus amos? ¿Qué pasó con el anhelo de tener una autonomía? ¿Qué tipo de autonomía era la que pretendía el esclavizado? ¿Autonomía económica o social? No obstante, fue claro que esta población subyugada por la tiranía buscó mecanismos para contrarrestar tal opresión.

1.5 BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES DOCUMENTALES

Fuentes primarias

Archivo Histórico de Antioquia.

Archivo Histórico de Rionegro.

Archivo Histórico José Manuel Restrepo (Biblioteca Pública Piloto).

Archivo Histórico de Santa Fe de Antioquia.

Fuentes primarias publicadas

Hernández de Alba, Guillermo. *Vida y escritos del doctor José Félix de Restrepo*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1935.

Mosquera, Joaquín. La ley sobre libertad de los pardos y manumisión de esclavos disminuye las rentas de la nación con grave perjuicio suyo y del estado. Bogotá: Impreso por F. M. Stokes. (Ubicación: Archivo General de la Nación. Sección: Academia Colombiana de Historia. Colección de documentos varios. Caja 5, Carpeta 7), 1825.

Posada, Eduardo. *La esclavitud en Colombia*. Bogotá: Imprenta Nacional.1933

Restrepo Canal, Carlos. *Leyes de manumisión*. Bogotá: Imprenta Nacional. 1938

Silvestre, Francisco. La *Relación de la provincia de Antioquia*. Medellín: Secretaría de Educación y Cultura de Antioquia, 1988.

Bibliografía

Almario García, Óscar. "Muchos actores, varios proyectos, distintas guerras: la independencia en la Gobernación de Popayán y las provincias del Pacífico, Nueva Granada (1809-1824)". En: *La independencia en los países andino. Nuevas perspectivas*, editado por Guillermo Bustos y Armando Martínez. Bucaramanga: Universidad Andina Simón Bolívar y Organización de Estados Iberoamericanos, 2004.

Botero Herrera, Fernando. *Estado, nación y provincia de Antioquia. Guerras civiles e invenciones de la región 1829-1863*. Medellín: Hombre Nuevo Editores, 2003.

Brew, Roger. *El desarrollo económico de Antioquia desde la Independencia hasta 1920*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2000.

Brown, Mathew. "Esclavitud, castas y extranjeros en las guerras de la independencia de Colombia". *Historia y Sociedad* 10 (2004): 109-125.

Chaves, María Eugenia. "Artesanos, pulperos y regatones: Notas para el estudio de los sectores subalternos en Guayaquil a finales de la colonia". En: *Procesos* 18 (2002): 55-82.

_____. "Los sectores subalternos y la retórica libertaria. Esclavitud e inferioridad racial en la gesta independentista". En: En: *La independencia en los países andino. Nuevas perspectivas*, editado por Guillermo Bustos y Armando Martínez. Bucaramanga: Universidad Andina Simón Bolívar y Organización de Estados Iberoamericanos, 2004, pp. 209-218.

_____. "Paternalismo, iluminismo y libertad. La vigencia de la instrucción esclavista de 1789 y su impacto en la sociedad colonial". *Historia y Sociedad* 18 (julio-diciembre, 2011): 63-93.

_____. *La estrategia de libertad de una esclava del siglo xviii. Las identidades de amo y esclavo en un puerto colonial*. Quito: Editorial Abya-Yala, 1999.

_____. *Honor y Libertad. Discursos y Recursos en la Estrategia de Libertad de una Mujer Esclava (Guayaquil a finales del Periodo Colonial)*. Departamento de Historia de la Universidad de Gotemburgo: Instituto Iberoamericano, Universidad de Gotemburgo. 2001.

Colmenares, Germán. *Historia económica y social de Colombia* t. ii. Popayán: una sociedad esclavista 1680-1800. Bogotá: La Carreta, 1979.

Gutiérrez Azopardo Ildefonso. *Historia del negro en Colombia: ¿sumisión o rebeldía?* Bogotá: Nueva América, 1986.

Hernández de Alba Gregorio. *La libertad de los esclavos en Colombia*. Bogotá: Editorial ABC, 1956.

Hoyos Kõrbel, Pedro Felipe. *Las negritudes y Bolívar. Momentos históricos de una minoría étnica en la Gran Colombia*. Manizales: Hoyos Editores, 2007.

Jiménez, Orián. *El Chocó: un paraíso del demonio, Novita, Citará y el Baudó. Siglo xviii*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2004.

_____. "Los amos y los esclavos en el Medellín del siglo xviii". *Historia y Sociedad* 5 (1998): 119-133.

Lasso, Marixa. "El día de la independencia: una revisión necesaria". Nuevo Mundo Mundos Nuevos 8 (2008): 7-25

Medina Restrepo, Martin Alonso. *Historia de la Independencia del departamento de Antioquia periodo comprendido entre* 1810-1816. Medellín: Editorial Universo, 1984.

Mignolo, Walter. "Los estudios subalternos ¿son posmodernos o poscoloniales?: La política y la sensibilidad de las ubicaciones geo-culturales". *Casa de las Américas* 37: núm. 204 (1996): 20-40.

Múnera, Alfonso. *El fracaso de la nación: Región, clase y raza en el Caribe colombiano* (1717-1821). Bogotá: Banco de la República, 1998.

Ocampo López, Javier. "El proceso político, militar y social de la independencia". En: Manuel de historia de Colombia, t. ii, Bogotá: Instituto Colombiano de cultura, 1979, 17-132. Ortiz Mesa, Luis Javier. "Participación de sector populares en la independencia de Pasto, 1890-1824". *Revista de extensión cultural*, Universidad Nacional de Colombia 22 (1986): 27-41.

Patiño Millán, Beatriz. "La provincia en el siglo xviii". En: *Historia de Antioquia* editado por Jorge Orlando Melo. Medellín: Editorial Presencia, 1991, 69-100.

_____. [Informe de Investigación] *Riqueza, pobreza y diferenciación social en la Antioquia del siglo xviii*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1985.

Piedrahita E. Javier. *La Nueva Ciudad de Santiago de Armas de Rionegro y su patrona Nuestra Señora de la Concepción del Rosario de Arma de Rionegro*. Medellín: La familia Piedrahita Echeverri, patrocinadora de esta publicación, 1977.

Restrepo Uribe, Eduardo. "Argumentos abolicionistas en Colombia". *Historia Unisinos* vol. 10: núm. 3 (2006): 293-306.

Uribe Ángel, Manuel. *Geografía general y compendio histórico del estado de Antioquia*, 2 vol. Series Biblioteca básica de Medellín. Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano, 2004.

Uribe de Hincapié, Teresa. *Las raíces del poder regional: el caso antioqueño*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 1988.

1.6 ANEXO 1. DOCUMENTO

Sobre la manumisión de la posteridad de los esclavos africanos y sobre los medios de redimir sucesivamente a sus padres.

Artículo 1°. Los hijos de los esclavos que nazcan desde el día de la sanción de esta ley, serán libres y como tales se inscribirán sus nombres en los registros cívicos de las municipalidades.

Artículo 2°. Será una obligación precisa de los dueños de esclavos, educar y mantener a sus hijos que nazcan desde este día, pero estos en recompensa, deberán indemnizar de los gastos impedidos en su crianza, prestando aquellos sus obras y servicios hasta la edad de diez y seis años cumplidos.

Artículo 3°. Los hijos de esclavos que llegando a la edad de que habla el artículo anterior no tuvieran oficio de qué subsistir y ser útiles a la república, o fuesen inmorales y viciosos, no entran en el goce de los derechos de ciudadano, y quedarán a disposición de las juntas de que adelante se tratará, para que cuiden de su educación y reforma, hasta que den prueba de haber rectificado su conducta.

Artículo 4°. Separar a los hijos de los padres o a estos de aquellos, es romper atrevidamente los lazos del amor filial y herir en lo más vivo las leyes de la naturaleza. Por tanto se prohíbe las ventas para fuera de una población de padres e hijos separados los unos de los otros.

Artículo 5°. El esclavo que habiendo conseguido su emancipación abusase de ella, será suspendido en el ejercicio de sus derechos y entregado a las juntas hasta que se haya reformado.

Artículo 6°. Se prohíbe en adelante las instrucciones de esclavos así como su extracción de esta república para otros estados y declaran nula y de ningún valor las compras y ventas que se hagan con este objeto.

Artículo 7°. Será una obligación forzada de todo testador manumitir por causa de muerte uno cada diez esclavos teniendo herederos forzados, y no teniéndolos, la cuarta parte de ellos.

Artículo 8°. El que acredite haber manumitido diez y seis esclavos, que no sean de aquellos que por su avanzada edad o enfermedad no puedan subsistir por si, será honrado con un escudo que tenga la siguiente inscripción: ciudadano benemérito de la república y amigo de la humanidad.

Artículo 9°. Con el objeto de ir libertando sucesivamente a los siervos, se fundara un montepío compuesto: 1° de las donaciones y liberaciones con que para tan santo fin quiera contribuir los ciudadanos sensibles y virtuosos; 2° de las cantidades que se recuden con el título de mandas para la redención de cautivos; 3° de una capacidad anual impuesta a los propietarios en esta proporción: deberán pagar dos pesos fuertes por cada esclavo varón desde la edad de quince años hasta la de cuarenta y cinco, y por las mujeres desde la edad de doce hasta cincuenta y cinco años a peso fuerte.

Artículo 10° los sub-presidentes por sí o por comisarios de su satisfacción exigirán de los propietarios una matrícula jurada (con certificado de los párrocos que extenderán gratuitamente en servicio de la humanidad), en que conste el número de edad y sexo de los esclavos que tengan, la cual se renovara en cada año. Y para evitar todo fraude que pudiera haber sobre el particular, el dueño perderá el esclavo cuya posesión oculte, quedando él por este mismo hecho en uso de su libertad.

Artículo 11° en cada uno de los departamentos se erigirá una junta de amigos de la humanidad compuesta del sub-presidente del Cantón, de cuatro vecinos que nombrará el gobierno y de un tesorero de probidad.

Artículo 12° el primer día de pascua de resurrección, será el destinado todos los años para la manumisión de esclavos pagando a sus amos el valor justa tasación, y escogiendo a los que más ancianos para soltarlos de las cadenas de la servidumbre.

Artículo 13° la contribución de los propietarios se hará precisamente por el mes de enero de cada año.

Artículo 14°. Cada junta de amigos de la humanidad, tendrá una sesión en cada mes para tratar sobre las mejores de este plan, y sobre el aumento de los medios y arbitrios de la manumisión de esclavos, elevado al gobierno las observaciones que haya practicado.

Artículo 15°. Las juntas se ocuparán también en tomar los informes necesarios y asegurarse mucho sobre la conducta arreglada y antigua buenos servicios de los siervos para preferencia de su libertad, atendiendo asimismo a aquellos que se hayan formado lícitamente un peculio con que poder subsistir en su nuevo estado.

Artículo 16° suspendiéndose la publicación de la presente ley hasta el 1° de agosto, sin perjuicio de la libertad de vientre, que se gozara desde el día.[33]

33. Pedro Felipe Hoyos Kõrbel, *Las negritudes y Bolívar*, 215-218.

1.7 ANEXO 2

TABLA 1

Lista de esclavos nacidos libres

Esclavo	Fechas de nacimiento	Padres	Padrinos	Amos
Rosa	1 de septiembre de 1816	Andrés y Bernarda	Felipe y Dolores Montoya	Manuel Mejía
Adriano	8 de septiembre de 1816	José María y María Mercedes		Francisco Marulanda
José de Jesús	1 de enero de 1817	Santiago y Leonor	Andrés y María de Jesús	Agustín Mejía
Donata	7 de agosto de 1817	Mateo y Ana María	Tomás y Gregoria	Cornelio Jaramillo
Felicia	1 de octubre de 1817	María del Rosario	Jacobo Castañeda	José María Mejía Giraldo
Remigio	1 de octubre de 1818	Tomás y Juliana	Santiago y Agustina Gutiérrez	Anacleto Mejía
Paula	28 de noviembre de 1818	Catalina esclava	Rafaela Mejía	Ramona Álvarez
María Gregoria	12 de marzo de 1819	Salvador y Salomé	Andrés y Gregoria	José Antonio Mejía

Lista de esclavos nacidos libres 1814-1840: AHR, *Gobierno*, Serie: Común Misceláneas, vol. 28, f. 464-466v. [Esta lista no corresponde a la totalidad de la población esclavizada de provincia de Antioquia, es sólo una muestra parcial]

1.8 ANEXO 3

TABLA 2

Lista de esclavos declarados libres

Esclavo	Edad	Padres	Después de su libertad
Rosa	18	Andrés y Bernarda	Se le pone en goce de su libertad, por elección propia queda en cuidado y vigilancia de su amo, que se compromete a los alimentos y vestuarios
Adriano	18	José María y María Mercedes	Por elección queda bajo la inspección y vigilancia de Isaza
José de Jesús	18	Santiago y Leonor	Se fue con su amo
Donata	18	Mateo y Ana María	Se fue con su amo
Felicia	18	María del Rosario	Se fue con su amo
Remigio	18	Tomás y Juliana	Amo Anacleto Mejía es difunto. Y el esclavo se queda con Juan N. Mejía
Paula	18	Catalina esclava	Se fue con su amo Ramona Álvarez
María Gregoria	18	Salvador y Salomé	Se fue con la señora Andrea Isaza

Fuente: Esclavos que se declaran libres en 1834-1837 (por la ley de 1814). AHR, *Gobierno*. Serie: Común Misceláneas, vol. 197, f. 3-8r. [La ley de libertad de vientres de 1814 declara libre a los hijos de las esclavas cuando cumplían 16 años; sin embargo en este cuadro los esclavos fueron declarados libres a los 18 años cumplidos. Esta tabla no representa un estudio que dé cuenta del fenómeno, sólo se utiliza, en este caso, como un ejemplo para analizar la situación que se generó a partir de dicha ley]

capítulo 2

La controversia entre la esclavitud y la libertad. Un análisis de los discursos y debates sobre los proyectos abolicionistas en Colombia, 1814-1821*

Daniel Esteban Bedoya Betancur
Universidad Nacional de Colombia

2.1 INTRODUCCIÓN

Este artículo pretende dar cuenta de los discursos y los debates pronunciados por las élites republicanas en torno al largo proceso de abolición de la esclavitud en la construcción de la nación colombiana, teniendo en cuenta el carácter público de los debates y la forma en que estos discursos se basaron en distintas ideas sobre la esclavización, la manumisión y la libertad para los afrodescendientes esclavizados en una nación en pleno proceso de emergencia. En primera instancia, debemos decir que las discusiones y los debates sobre el problema de la abolición no sólo respondieron a circunstancias sociales o económicas, sino que también dieron lugar a una "controversia de carácter jurídico y filosófico", que puede dar luces sobre la forma en que estos debates abolicionistas y contraabolicionistas transformaron al sujeto esclavizado en un "sujeto libre".[1]

Este artículo pondrá especial atención al contexto histórico previo a los procesos que desembocaron en la promulgación de las leyes de manumisión, es decir, a los discursos y debates que se generaron antes del establecimiento del Congreso de Cúcuta, que, adoptando la propuesta de José Félix de Restrepo, aprobó y promulgó la "Ley sobre libertad de partos, manumisión y abolición del tráfico de esclavos" el 21 de julio de 1821. Ésta fue una de las leyes de manumisión que más controversia generó entre los abolicionistas y los esclavistas. Las razones que arguyeron de un lado y otro respondieron a diversas interpretaciones de la libertad, la esclavización y la condición

* Este artículo recoge los resultados del trabajo de grado presentado en la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín dirigido por la profesora María Eugenia Chaves Maldonado durante el año 2010.

1. Jaime Jaramillo Uribe, "La controversia jurídica y filosófica librada en la Nueva Granada en torno a la liberación de los esclavos y la importancia económica y social de la esclavitud en el siglo XIX", *Anuario colombiano de historia social y de la cultura* 4 (1969): 63-86.

de la población afrodescendiente en la naciente república, dejando ver entre líneas la discriminación socio-racial que se había gestado tras años de esclavización en la Nueva Granada. Sin embargo, trataremos de matizar estos discursos de "libertad" de los abolicionistas, que más allá de responder a una "actitud filantrópica", como se dijo en la época, estaban abogando por una ley aún incompleta y que, de una u otra manera, aseguraba el poder de los esclavistas sobre la población afro esclavizada.

2.2 1814: INDEPENDENCIA, LIBERTAD Y MANUMISIÓN

Durante el proceso de independencia de la Nueva Granada, en el periodo denominado "la primera República", surgió en las manifestaciones políticas de las élites neogranadinas la discusión sobre la esclavitud como una institución colonial en medio de ideas republicanas de libertad y autonomía que se gestaban en los discursos de los americanos.[2] Algunos historiadores han planteado nuevos enfoques para analizar el periodo comprendido entre el levantamiento de las Juntas Provinciales de Gobierno desde 1810 hasta la llamada "reconquista española" en 1815, comprendiendo este periodo dentro de un proceso complejo donde las ideas autonomistas, libertarias y filantrópicas fundamentaron lo que ahora se conoce como "La Primera República neogranadina". En este contexto, donde las palabras "libertad", "autonomía" y "soberanía" fueron el eje articulador de las proclamas y discursos públicos de los nuevos dirigentes de la aún incipiente nación, se gestaron las primeras manifestaciones sobre la libertad de los esclavizados y en torno a la esclavitud como institución contraria a los nuevos principios de la naciente república.

De esta manera, en el contexto de las luchas entre los realistas y autonomistas en la Nueva Granada, una de las primeras provincias en manifestarse sobre el problema de la esclavitud fue Cartagena en 1812, donde por orden constitucional "se prohibió el comercio de esclavos de África e hizo un propósito serio para abolir la esclavitud".[3] Sin embargo, la primera provincia en proponer una *ley orgánica* para otorgar la libertad jurídica a los esclavizados, fue la provincia de Antioquia en 1814 a través del proyecto redactado por el pensador antioqueño José Félix de Restrepo y presentado por el presidente-dictador de la provincia, Juan del Corral, al Congreso de las Provincias Unidas de la Nueva Granada. El proyecto de Restrepo fue sancionado como "Ley sobre la manumisión de la potestad de los esclavos africanos, y sobre los medios de redimir sucesivamente a sus padres" por la Legislatura de Antioquia el 20 de abril de 1814 y fue el hito fundacional de los proyectos de manumisión en la Nueva Granada, ya que después de varios debates y modificaciones al proyecto original, la propuesta del antioqueño sería aprobada y promulgada como "Ley sobre la libertad de los partos, manumisión y abolición del tráfico de esclavos" el 21 de julio de 1821 en el Congreso de Cúcuta.

En términos generales, el proyecto de Félix de Restrepo estableció las bases fundamentales para dar inicio al proceso de manumisión de los esclavizados en la Nueva Granada y abonó el terreno para las posteriores legislaciones en torno a la abolición de la institución de la esclavitud durante el periodo republicano. Los principales puntos de su proyecto apuntaban a una liberación parcial y lenta de los afrodescendientes por medio de la *libertad de vientres*, ley que consistió básicamente en proclamar la libertad legal a los hijos de las mujeres esclavizadas nacidos una vez sancionada la ley en la Legislatura de Antioquia en 1814 y restringir la introducción de nuevos esclavos a la república. Esta preocupación temprana de sectores de la élite neogranadina por proclamar el derecho de libertad para los afrodescendientes esclavizados se gestó en medio del ambiente ideológico propiciado por las convulsiones sociales y políticas de finales del siglo XVIII y principios del XIX, y los discursos antiesclavistas de muchos miembros de la élite republicana, serían en el mejor de los casos cartas de batalla política, en vez de una estrategia sistemática de liberación de los esclavizados.

Aunque representativos escritores decimonónicos y de gran parte del siglo XX vieron en el proyecto de Restrepo la manifestación filantrópica y el ideal democrático de las élites republicanas, algunos puntos del proyecto de ley son sintomáticos y afianzan la idea central de que el proceso de abolición de la esclavitud como institución estaba lejos de llevarse a cabo de manera sistemática y eficaz en la Nueva Granada.[4] La posición política de la mayoría de los "antiesclavistas" se definía por un distanciamiento de la idea de una *abolición* absoluta, proponiendo en su lugar un proceso lento y restringido de manumisión. Uno de los artículos de la ley de 1814 es contundente al proponer que

> Será una obligación precisa de los dueños de esclavos, educar y mantener a sus hijos que nazcan desde este día; pero estos en recompensa deberán indemnizar de los gastos impedidos de su crianza, prestando a aquellos sus obras y servicios hasta la edad de 16 años cumplidos.[5]

2. El concepto de "Patria Boba" ha sido rebatido en la reciente historiografía sobre los procesos de independencia en Colombia. Sin embargo vale la pena reconocer que a mediados del siglo XX el historiador bogotano Indalecio Liévano Aguirre ya hacía una crítica a este calificativo, argumentando que este término designaba una época que se entendía, erróneamente, como un momento histórico en donde los "próceres" habían actuado "inocentemente" conducidos por el idealismo propio de los movimientos sociales de principio del siglo XIX. Véase: Indalecio Liévano Aguirre, *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia* (Bogotá: Biblioteca Virtual del Banco de la República, 2005). Para estudios recientes sobre la complejidad ideológica de este período, véase: Armando Martínez Garnica, "La reasunción de la soberanía por las juntas de notables en el Nuevo Reino de Granada", en *1808. La eclosión juntera en el mundo hispano*, coord. Manuel Chust (México: Fondo de Cultura Económica, 2000); Daniel Gutiérrez, *Un nuevo reino. Geografía política, pactismo y diplomacia durante el interregno en Nueva Granada (1808-1816)* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2010).

3. Antonio José Galvis Noyes, "La abolición de la esclavitud en la Nueva Granada, 1820-1832", *Boletín de Historia y Antigüedades* vol. 67: núm. 730 (1980): 469.

4. José Manuel Restrepo, *Historia de la revolución de la República de Colombia* (Medellín: Universidad de Antioquia, 2009); Mariano Ospina Rodríguez, *Biografía del Doctor José Félix de Restrepo* (Medellín: Área Metropolitana del Valle de Aburrá, 1988); Guillermo Hernández de Alba, *Vida y escritos del doctor José Félix de Restrepo* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1953); Eduardo Posada *et al.*, *La esclavitud en Colombia. Leyes de manumisión* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1933); Roberto Tisnés Jiménez, *Don Juan del Corral, libertador de esclavos* (Cali: Biblioteca Banco Popular, 1980); Mariano Ospina, "El libertador de los esclavos". en *Pensamiento vivo antioqueño. Obras completas de José Félix de Restrepo* (Medellín: Secretaría de Educación y Cultura Departamental, 1978).

5. José Félix de Restrepo, *Obras completas. pensamiento vivo antioqueño*, vol. 1 (Medellín: Secretaría de Educación y Cultura Departamental, 1978), 283.

El proyecto sancionado como ley en la Legislatura de Antioquia en 1814 era entonces el producto temprano de lo que Jaime Jaramillo Uribe ha llamado "el filantropismo ilustrado" de la generación de la independencia, cuyo contenido discursivo estaba lejos de las realidades de una sociedad ligada al pasado colonial y a las categorías socio-raciales establecidas durante el dominio español en América.[6] Sin embargo, es importante comprender algunas de las continuidades y discontinuidades ideológicas en los discursos abolicionistas de las élites criollas, quienes buscaron las herramientas retóricas para justificar tanto un distanciamiento con la monarquía española, como la necesidad de construir un nuevo sistema político. Uno de los discursos pronunciados por el presidente-dictador del aquel entonces Estado de Antioquia, el momposino Juan del Corral, contiene varios de los argumentos políticos más usados durante este periodo de la Primera República: "Si es un crimen el ir a encadenar inocentes africanos, no es menos inhumano perpetuarlos en las cadenas, extendiéndolas a su posteridad, y multiplicando así una serie de delitos los más atroces, al mismo tiempo que nosotros reivindicamos nuestra libertad".[7]

En este discurso, dirigido por Juan del Corral el 12 de diciembre de 1813 al presidente del Supremo Poder Ejecutivo de la Unión, el llamado a la justicia y la libertad como conceptos abstractos en una nación aún por construirse le da fuerza al argumento de que las reivindicaciones sociales y políticas de la élite neogranadina estaban cargadas de un exacerbado "filantropismo" que hizo del proceso abolicionista en Colombia un lugar común de discursos románticos que se prolongaron por medio siglo de gobierno republicano. En palabras de Jaime Jaramillo Uribe, la generación ilustrada del periodo independentista combatió la existencia de la institución de la esclavitud a través de argumentos ideológicos y políticos provenientes de los pensadores europeos como Montesquieu, Reynal, Clarckson y Filanggieri, pero sus efectos jurídicos fueron incipientes al punto de prolongar el proceso de abolición por casi 40 años más.[8]

Los discursos y las estrategias retóricas de José Félix de Restrepo en el Congreso de Cúcuta en 1821 son aún más contundentes, como veremos más adelante, pues, siguiendo algunas líneas discursivas de Juan del Corral, incluye en su argumentación razones de tipo económico, social e incluso de carácter histórico. En esta parte del ensayo, nos limitaremos a los discursos en el contexto de la Primera República, ya que están cargados de una retórica con un carácter más romántico e idealista que buscaba generar un ambiente de opinión propicio para los movimientos autonomistas.[9] En este sentido, en el discurso de presentación del proyecto de manumisión a la Legislatura de Antioquia, se hace más evidente el discurso libertario

6. Jaime Jaramillo Uribe, "La controversia".

7. "Discurso de Juan del Corral al Presidente de la Unión" en Roberto Tisnés, *Don Juan del Corral*, 262. (La cursiva es nuestra).

8. Jaramillo Uribe, "La controversia".

9. Véase un estudio de este discurso en: Chaves, María Eugenia, "El oxímoron de la libertad. La esclavitud de los vientres libres y la crítica a la esclavización africana. *Fronteras de la historia* vol. 19: núm. 1 (enero-junio, 2014): 174-200.

que Juan del Corral proclama en contra de la monarquía española: "Al trabajar en la grande obra de nuestra regeneración política, a cada paso se nos presentan unos seres desgraciados; hombres a quienes el bárbaro gobierno de España ha tratado con la última abyección y condenado a ser perpetuamente esclavos".[10] Sin embargo, una vez expuesto el proyecto de manumisión por Juan del Corral en el Cuerpo Legislativo de Antioquia, empezaron a surgir no sólo dificultades de carácter jurídico, sino de procedimiento, para poner en marcha el proceso de manumisión de los esclavizados, primero en el Estado de Antioquia, y luego en la Nueva Granada. Los legisladores antioqueños afirmaron por un lado, que dichas disposiciones "no le estaban atribuidas por el acta de la federación" y, por otro, que era necesario enviar el proyecto de ley a todas las Provincias de la Nueva Granada con el fin de obtener las diversas opiniones sobre la forma en que se debía proceder.[11] Esto dio como resultado que el Congreso de las Provincias Unidas dilatara aún más el acto legislativo, y redactara un cuestionario sobre el estado de la institución de la esclavitud en cada una de las provincias, donde los dirigentes manifestaran datos precisos sobre los esclavizados, así como las opiniones de los propietarios sobre un posible proceso de manumisión.

Las razones defendidas por los propietarios de esclavos en la Nueva Granada fueron de diversa índole y dejan entrever el ambiente ideológico que se gestaba en este periodo de reorganización política. Algunos de los representantes provinciales respondieron con frases halagadoras las intenciones filantrópicas del proyecto de Restrepo y las proclamas de Juan del Corral; sin embargo, afirma Tisnés, esta larga lista de peticiones a las provincias hizo que el proyecto de manumisión fuera puesto en cuestión y generara un ambiente de escepticismo frente a sus planteamientos, ya que, según las autoridades provinciales, tal ley sería "impracticable e imposible, dadas las circunstancias de la Nueva Granada en aquellos días y los intereses creados alrededor de los esclavos negros".[12] Como afirma el historiador caucano Francisco Zuluaga, estas disposiciones del Soberano Congreso, además de dilatar el proceso de discusión de la ley de manumisión, produjo que los "gobernadores de los diferentes estados se apresuraran a manifestar su admiración y respaldo a la propuesta, así como su conformidad con la misma, el Congreso la debatió y, en términos generales, la aceptó".[13] Pero, grosso modo, la discusión jurídica y el establecimiento formal de ley fue puesto en larga espera mientras se recolectaba una cantidad de "información prolija, dispendiosa y lenta es su recolección".[14]

10. Roberto Tisnés, *Don Juan del Corral*, 271.

11. Eduardo Posada et al., *La esclavitud en Colombia*, 147.

12. Roberto Tisnés, *Don Juan del Corral*, 264.

13. Francisco Zuluaga, "El discurso abolicionista de las élites hacia 1852", en 150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación, Cátedra Ernesto Restrepo Tirado (Bogotá: Aguilar-Ministerio de Cultura, 2003), 396.

14. Francisco Zuluaga, "El discurso abolicionista", 396.

Sin embargo, es importante citar las respuestas de los gobernadores de algunas provincias de la Nueva Granada, quienes en su afán de manifestar el ideal libertario de la naciente república, defendieron en diversos tonos el proyecto propuesto por los antioqueños, pero a su vez mostraron la cara más problemática del proceso abolicionista: el derecho de propiedad. Las opiniones más optimistas reprodujeron las voces de alabanza y aceptación que se originarían durante todo el proceso de abolición: el gobernador de Tunja, José María del Castillo, la llamó "ley sabia y razonable para los fines y objetos que convengan";[15] don Manuel Bernardo Álvarez, presidente de Cundinamarca, respondió que en este proyecto de ley "halla este Gobierno el más auténtico testimonio de la ilustración, rectitud y amor por la humanidad que caracteriza a sus miembros";[16] el gobernador de la Provincia de Popayán, Manuel Antonio Vallecilla, usando el mismo estilo retórico paternalista y romántico de la época, exaltaba el proyecto de los antioqueños:

> Con el más dulce y lisonjero placer ha visto este Gobierno las filosóficas y virtuosas providencias que ha tomado esa ilustre República para la manumisión y felicidad de los esclavos de esa porción de humanidad que excita la ternura y compasión de las almas benéficas y sensibles.[17]

Algunos menos halagadores se limitaron a manifestar la peligrosidad de una disposición de este tipo, como el caso de Ignacio Hurtado, gobernador de la Provincia de Nóvita, en el Chocó, quien manifestó que tal medida se convertiría en "un golpe destructor y ominoso a la Nueva Granada, y sin duda alguna será la manzana de la discordia y el más seguro apoyo de las opiniones divergentes".[18] Otros más enérgicos, como el gobernador de la Provincia de Citará —también en el Chocó— en un tono bastante apocalíptico previó funestas consecuencias en el proyecto de manumisión:

> El Chocó no puede por ahora prestarse a ninguna idea de esta naturaleza en que no se encuentra sino el germen de males infinitos que acelerarán la ruina de la nación [...] ¡Quiera la Providencia que esta chispa eléctrica y antipolítica no sea el fatal origen de grandes incendios políticos![19]

De este manifiesto vale la pena resaltar que uno de los principales argumentos de los esclavistas neogranadinos estaba fundamentado en el miedo de la élite criolla a un levantamiento violento de los sectores esclavizados, tal como había sucedido en Haití entre 1791 y 1804; este miedo a una *guerra de castas* en medio de las luchas de los patriotas por la autonomía estaba presente en los discursos de los esclavistas, quienes, además de considerar al afrodescendiente como una propiedad "apta" para la servidumbre, entendían al "negro" como un ser salvaje, incivilizado y carente de razón. Sin embargo, esta concepción del afrodescendiente como "sujeto sin civilización y peligroso" también estuvo presente en los discursos algunos abolicionistas neogranadinos; el mismo Juan del Corral lo manifestaba en su discurso ante el Congreso de las Provincias Unidas:

> Yo confieso, no obstante, que por justa que sea la manumisión de los esclavos, sus consecuencias sería mortales para la República. Unos hombres degradados por la servidumbre, sin educación de ideas y de sentimientos, sin propiedades y no teniendo vínculo alguno que los ligase a esa patria, a quien no han pertenecido jamás, era consiguiente que se hicieran perversos, y que embriagados con una emancipación repentina fuesen criminales y bandoleros.[20]

El proyecto de los antioqueños Juan del Corral y José Félix de Restrepo estuvo en vigencia en el Estado Soberano de Antioquia hasta 1816 cuando la Nueva Granada fue sitiada por los ejércitos españoles comandados por Juan Sámano y Pablo Morillo. Además, Juan del Corral no logró ver sancionada la ley por parte de la Legislatura Antioqueña pues murió varios días antes de su promulgación. Sin embargo, el pensador antioqueño Félix de Restrepo se encargaría de conducir el proyecto hasta el Congreso de Cúcuta de 1821, argumentando con razones filosóficas, políticas, jurídicas e incluso económicas la contradicción de la esclavitud en la naciente república.

Finalmente, las circunstancias bélicas en el contexto de los procesos de independencia entre 1815 y 1819 iban a desviar del plano legal al plano militar la discusión sobre la libertad jurídica de los esclavizados y su inserción como ciudadanos a la aún imaginaria república, puesto que los dirigentes de los ejércitos republicano y realista harían un uso pragmático de la libertad para los afrodescendientes a través de las promesas de liberación a quienes se enrolaran en uno u otro bando de la contienda.[21] Los afrodescendientes jugaron entonces un papel ambivalente en medio de las luchas entre españoles y neogranadinos, su participación en las batallas por la independencia estuvo mediada por numerosos —y circunstanciales—decretos que legislaban sobre la abolición de la esclavitud, especialmente para el caso de la Nueva Granada y Venezuela donde Simón Bolívar tomaría las riendas de la discusión y proclamaría, en distintos momentos del proceso de independencia, la libertad de los esclavos y su vinculación al ejército de la república.[22]

15. Roberto Tisnés, *Don Juan del Corral*, 267.
16. Roberto Tisnés, *Don Juan del Corral*, 267.
17. Roberto Tisnés, *Don Juan del Corral*, 267.
18. Roberto Tisnés, *Don Juan del Corral*, 267.
19. Roberto Tisnés, *Don Juan del Corral*, 265-266.
20. "Relación de las medidas tomadas en el gobierno de Juan del Corral", *Archivo Histórico José Manuel Restrepo* (AHJMR); Fondo: Revoluciones de la Nueva Granada, Quito y Venezuela 1741-1831, Serie: Revolución de Antioquia 1810-1816, vol. 7, rollo 4, ff. 384v-385r.
21. Véase al respecto: Chaves, María Eugenia, "Los sectores subalternos y la retórica libertaria. Esclavitud e inferioridad racial en la gesta independentista", en La Independencia en los Países Andinos: Nuevas Perspectivas. Memorias del Primer Módulo Itinerante de la Cátedra de Historia de Iberoamérica, Quito, diciembre 9 al 12 del 2003. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y OEI, 2004, 209-218.
22. Véase: Alonso Valencia Llano, "Esclavitud y libertad: el dilema de los caucanos republicanos", *Memoria y Sociedad* vol. 12: núm. 25 (2007): 87-101.

2.3 1821: REPUBLICANISMO, CONSTITUCIÓN Y PROCESO DE ABOLICIÓN

Finalizado el periodo de luchas contra las tropas españolas de la reconquista, las élites criollas se dieron a la tarea de forjar un nuevo Estado de carácter republicano. Aunque la discusión sobre la institución de la esclavitud ya hacía parte de la retórica y los discursos de los republicanos desde inicios del proceso independentista, fue en el año de 1821 cuando tuvo lugar el acto legislativo fundacional del proceso de manumisión a nivel nacional; sólo en este año, entre mayo y junio se presentó una discusión completa, artículo por artículo, sobre la liberación de los esclavizados en todo el territorio de lo que en esa época se pensaba como nación colombiana. Sin embargo, es importante resaltar que, además de la ley sancionada por el Cuerpo Legislativo Antioqueño en 1814, hay un precedente inmediato al proyecto de manumisión presentado por el mismo Félix Restrepo al Congreso de Cúcuta: el proyecto de decreto de libertad de los esclavos enviado por Simón Bolívar al Congreso de Angostura en 1820 y sancionado el 11 de enero del mismo año.

El 11 de enero de 1820 el Congreso de Angostura emite un decreto propuesto por el General Bolívar, donde en términos generales se ratificaron dos aspectos centrales ya propuestos anteriormente en este texto y que son líneas comunes en las discusiones sobre la manumisión de los esclavizados: el problema de la indemnización de los amos y el gradualismo del proceso de manumisión.[23]

Para Simón Bolívar, la libertad de los esclavizados se había convertido en un tema recurrente, tanto en sus proclamas de batalla, como en sus discursos y escritos políticos, como la Carta de Jamaica. Sin embargo, las manifestaciones de El Libertador estaban más cargadas de una necesidad coyuntural en medio del desarrollo bélico de los procesos independentistas, que de un genuino pensamiento antiesclavista y mucho menos abolicionista. Bolívar, en términos generales, requería brazos armados para sus ejércitos, y la realidad de su pensamiento libertario para los afrodescendientes tenía como fin último reclutar soldados que engrosaran sus filas. El 6 de julio de 1816, el general Bolívar, en calidad de Jefe Supremo de la República de Venezuela, promulgaba en su proclama en el Cuartel General en Ocumare, que: "Esa porción desgraciada de nuestros hermanos que ha gemido bajo las miserias de la esclavitud, ya es libre. La naturaleza, la justicia y la política piden la emancipación de los esclavos: de aquí en adelante sólo habrá en Venezuela una clase de hombres, todos serán ciudadanos".[24]

23. Esta idea del gradualismo en el proceso de manumisión en Colombia, que retrasó por más de 30 años la abolición absoluta de la institución, se verificó en la legislación y sus discusiones, durante toda la primera mitad del siglo XIX. Las juntas de manumisión estaban diseñadas de tal forma que este gradualismo no sólo estuviese presente en el discurso de los legisladores, sino en la forma de proceder de los funcionarios en las juntas. Para más profundidad en este punto, véase: Jorge Andrés Tovar y Hermes Tovar Pinzón, *El oscuro camino a la libertad* (Bogotá: Universidad de los Andes / CEDE-Economía, 2009).

24. "A los habitantes de la Provincia de Caracas" en Simón Bolívar, *Proclamas de Simón Bolívar, Libertador de Colombia* (New York: Imprenta de S. Hallet, 1853), 20-21 (Versión Virtual en http://books.google.com)

En su afán de mantener el ejército de la Nueva Granada en la contienda militar contra las tropas españolas, el General Bolívar en una segunda proclama, un mes después, es decir el 2 de junio de 1816, decretaba repentinamente y de hecho la "libertad absoluta de los esclavos [...] considerando que la República necesita de los servicios de todos sus hijos".[25] De esta manera, Bolívar hacía un llamado en el Cuartel General de Carúpano para que todos los "nuevos ciudadanos" se vincularan al servicio de las armas y se presentaran a los distritos parroquiales para hacer efectiva su vinculación a la Patria. Para este militar, vincularse a la patria significaba enrolarse en los ejércitos, hacer parte de la contienda, y llegado el caso —como se manifestó a Santander años después— morir por la nación que les había "otorgado la libertad". En este reglamento de 2 de junio de 1816, Bolívar, además de llamar a los afrodescendientes al servicio militar, decretaba que: "El nuevo Ciudadano que rehúse tomar las armas para cumplir con el sagrado deber de defender su libertad, quedará sujeto a la servidumbre, no sólo él, sino también sus hijos menores de catorce años, su mujer, y sus padres ancianos".[26]

De esta manera, las proclamas y discursos de Bolívar parecen haber suscitado en los diputados del Congreso de Angostura la necesidad de legislar sobre este asunto de la libertad de los esclavizados. Sin embargo, el 7 de enero de 1820, previo a las reuniones al acto legislativo del Congreso de Angostura del 11 de enero, según el acta 247 salió a relucir "como asunto de mucha importancia el proyecto de ley sobre la libertad absoluta de los esclavos".[27]

En este orden de ideas, es evidente que la retórica con la que se presenta el proyecto como *Decreto sobre la libertad de los esclavos*, mantiene continuidades con los discursos de los "filántropos" de la primera parte del periodo independentista, líneas comunes como el llamado a la justicia, a la igualdad y a la libertad como los conceptos abstractos que regirían la nación colombiana, pero que difícilmente se harían aplicables en razón de incluir al afrodescendiente a las dinámicas sociales y políticas de la república. En su discurso ante el Congreso de Angostura, Bolívar catalogaba la esclavitud como una institución "bárbara" y como "un manto negro" que "cubría la tierra de Venezuela", y aseguraba que con su desaparición "los que antes eran esclavos ya son libres; los que antes eran enemigos de una madrastra, ya son defensores de una patria".[28] Sin embargo, este ánimo de Bolívar por acabar con una institución antirrepublicana poco tiene que ver con un proyecto de inclusión de los sujetos esclavizados a la naciente república de la Gran Colombia; en correspondencia cruzada con Santander en 1820, Bolívar manifestaba la supuesta peligrosidad de los afrodescendientes y proponía reclutarlos para los ejércitos

25. Simón Bolívar, "Sobre la libertad de los esclavos. 1816" en Archivo General de la Nación (AGN), *Negros y Esclavos*, Serie: Legislación. (Versión Virtual: negrosyesclavos.archivogeneral.gov.co/portal.)

26. Simón Bolívar, "Sobre la libertad..."

27. "Decreto de 22 de enero de 1820 sobre libertad de los esclavos: Antecedentes" en Eduardo Posada et al., *La esclavitud en Colombia*, 221.

28. Simón Bolívar, *Discurso de Angostura*, 17.

republicanos, argumentando cínicamente que "será útil que estos adquieran sus derechos en el campo de batalla y que se disminuya su peligroso número por un medio necesario y legítimo".[29]

El proyecto de libertad propuesto por Bolívar en 1820 estaba enmarcado entonces en una especie de constitucionalismo propio de los momentos de crisis política, en donde el llamado a ideales modernos pretendía la legitimación de un proyecto de nación —en este caso el bolivariano—, que buscaba agrupar las opiniones a favor de su propia visión de la república. En el proyecto de *Decreto sobre la libertad de los esclavos*, el Soberano Congreso declaraba que:

> tomando en consideración las dos proclamas en que el General Bolívar, entonces Jefe Supremo de la República de Venezuela, declaró la libertad de los esclavos, primero con algunas modificaciones, y después *entera y absoluta*, ha reconocido con madura meditación y acuerdo, que esta medida, dictada por la justicia y reclamada por la naturaleza, requiere para ejecutarse de un modo ventajoso a la Patria y a ellos mismos, diversas disposiciones preparatorias que en aquellas circunstancias era imposible tomar.[30]

Las disposiciones a las que se refiere el párrafo anterior tienen que ver precisamente con las restricciones y la forma gradual con que se desarrolló el proceso de abolición de la esclavitud en la nación colombiana. Inmediatamente aprobado el decreto de libertad para los esclavizados, el Congreso resolvió suspender su aplicación hasta la inauguración del Congreso de Cúcuta en 1821. Sin embargo, se declaró en el artículo 3.° —sobre la suspensión del decreto— que "los [esclavos] que fuesen llamados a las armas por el presidente de la república o hicieren algún servicio distinguido, entrarán desde luego en posesión de su libertad".[31] De esta manera, los ejércitos republicanos aseguraban una gran cantidad de soldados a cambio de su libertad, dando así continuidad a una estrategia de reclutamiento propia de las guerras de independencia, tanto del bando realista como del republicano.

Sin embargo, la ambigüedad discursiva de Bolívar en torno a la libertad de los esclavizados tiene sus raíces en el problema racial y en el miedo creciente de las élites republicanas a un levantamiento de los afrodescendientes una vez obtenida la libertad;[32] los criollos estaban forjando una república en donde la jerarquización social de la época colonial difícilmente se superaría, y el proceso de abolición de la institución debe entenderse en este tire y afloje, en donde —en palabras de Jorge y Hermes Tovar— "el racismo operaba como un motor en la negación de la igualdad".[33] Muestra de ello son las palabras usadas por los congresistas en Angostura para justificar un proceso lento y restringido de liberación: "Es preciso en el estado de ignorancia y degradación moral a que esta porción desgraciada de la humanidad se halla reducida, es preciso en tal estado, hacer hombres antes de hacer ciudadanos".[34]

Imponer una identidad ajena al esclavizado, es decir, catalogarlo como un sujeto animalizado, carente de moral y de aptitudes de ciudadano, es una constante en las manifestaciones de las élites blanco-mestizas; los esclavistas más fanáticos no sólo se opusieron a la libertad de los afrodescendientes por la supuesta fatalidad que ello implicaba para la economía de la nación, sino por la aparente degradación moral que había sido adjudicada a los africanos tras siglos de existencia de la institución de la esclavitud.

Sin embargo, la propuesta de decreto que presentó Bolívar en el Congreso de Angostura no estuvo exenta de discusiones, y varios diputados expresaron su aversión a la liberación de los esclavizados; algunos, como el cura y abogado Vicente Azuero, se opusieron incluso a la libertad de quienes se enlistaran en los ejércitos bolivarianos aduciendo que "una espada en manos de un negro es como una espada en manos de un niño";[35] mientras que a otros preocupaba profundamente la idea de la libertad absoluta: "¿Qué ventajas ganará el Estado por esta *precipitada* emancipación de los esclavos?".[36] Finalmente, el *Decreto sobre libertad de los esclavos* fue aprobado por el Congreso de Angostura en 1820, pero como dice anteriormente, se suspendió su aplicación por un año y se estableció claramente que "la esclavitud queda abolida de derecho, y se verificará de hecho su total extinción dentro de un término preciso", dejando claro que "entre tanto, las cosas quedarán en el estado mismo en que se hallan hoy día, en cada uno de los tres Departamentos de la República".[37]

Efectivamente, la condición de esclavitud de los afrodescendientes, en términos jurídicos, se mantuvo intacta hasta la instauración el Congreso de Cúcuta en 1821, donde se presentó la discusión más sistemática y controvertida desde la presentación que el antioqueño Juan del Corral hiciera del primer proyecto de manumisión en el Congreso de las Provincias Unidas en 1813. El defensor de la propuesta ante los diputados de Cúcuta fue, esta vez, el filósofo antioqueño José Félix de Restrepo, quien presentó un proyecto similar al de manumisión sancionado por la Legislatura Antioqueña en 1814.[38] Restrepo presentó el proyecto de "Ley sobre libertad de partos, manumisión y abolición del tráfico de esclavos" el 28 de mayo de 1821, aduciendo una razón legal: "Que en consecuencia de los respetables encargos del

29. Bolívar a Santander, Carta del 8 de abril de 1829, citado en María Eugenia Chaves, "Los sectores subalternos y la retórica libertaria".

30. "Decreto de 22 de enero de 1820" en Eduardo Posada *et al.*, *La esclavitud en Colombia*, 222.

31. Eduardo Posada *et al.*, *La esclavitud en Colombia*, 222.

32. Sobre este tema de las ambigüedades retóricas y el problema racial en Simón Bolívar, véase: Aline Helg, "Simón Bolívar and the Spectre of Pardocracia: José Padilla in Post-Independence Cartagena" en *Journal of Latin American Studies*, 35 (2003), 447-471, y María Eugenia Chaves, "Los sectores subalternos y la retórica libertaria".

33. Hermes Tovar et al, *El oscuro camino*, 36.

34. "Decreto de 22 de enero" en Eduardo Posada *et al.*, *La esclavitud en Colombia*, 223.

35. "Petición del cura de Citará" citado en Harold Bierck, "Las pugnas por la abolición de la esclavitud en la Gran Colombia" en *El siglo XIX en Colombia visto por historiadores norteamericanos*, ed. Jesús Antonio Bejarano (Medellín: La Carreta, 1977), 370.

36. Harold Bierck, "Las pugnas por la abolición", 370 (La cursiva es nuestra).

37. Eduardo Posada *et al.*, *La esclavitud en Colombia*, 223.

38. Sobre las contradicciones de este primer intento de manumisión en Antioquia, véase: María Eugenia Chaves, "Esclavos, libertades y república. Tesis sobre la polisemia de la libertad en la Primera República Antioqueña, E.I.A.L., vol. 22, no. 1 (2011), 81-104.

Libertador Presidente y el Congreso de Angostura, tome este Cuerpo en consideración los medios de extinguir la esclavitud".[39] El discurso a través del que José Félix de Restrepo defiende, no sólo su proyecto, sino su posición filosófica en contra de la institución de la esclavitud, es quizá el discurso con mayores argumentos políticos, sociales y económicos de los abolicionistas en el periodo republicano. Con razones de tipo histórico, jurídico y religioso el antioqueño buscaba, en términos generales, persuadir a los diputados del Congreso de las ventajas de la libertad para los esclavizados y la condición indispensable de la desaparición de esta institución colonial para la naciente república de Colombia.

Según Jaime Jaramillo Uribe, los argumentos defendidos por Restrepo, en torno a los cuales girarían los debates del proyecto en las sesiones de Congreso pueden resumirse en seis puntos principales: 1) desde el punto de vista político y lógico; 2) desde el punto de vista jurídico; 3) desde la perspectiva religiosa (cristiana); 4) desde el punto de vista económico; 5) desde razones de tipo social; y 6) desde la perspectiva del republicanismo.[40] A partir de estos seis tópicos pueden entenderse los argumentos sociales y políticos de la retórica republicana, tanto de los abolicionistas como de los contra-abolicionistas republicanos, quienes estaban convencidos de la necesidad de construir un Estado moderno luego de las guerras independentistas.

Siguiendo estas líneas argumentativas señaladas por Jaramillo Uribe para analizar el discurso de Restrepo, y añadiendo como constante el problema racial, se puede interpretar esta retórica, inaugurada por Restrepo, como una fuente de líneas argumentativas que seguirán siendo vigentes en el debate por la abolición de la esclavitud que se desarrolla durante toda la mitad del siglo y que culmina con la ley de abolición de 1851. Los debates en la prensa durante el periodo de 1840 a 1850 se fundamentarán en estas líneas argumentativas que tienen como directriz el problema de la propiedad, la libertad individual y la construcción del afrodescendiente como un sujeto que debe ser restituido en sus derechos naturales y sociales.

El Discurso sobre la Manumisión de Esclavos, pronunciado en el Soberano Congreso de Colombia reunido en la Villa del Rosario de Cúcuta en el año de 1821 de José Félix de Restrepo está compuesto por 45 proposiciones en las que el filósofo justifica cada uno de los artículos de su proyecto y empieza su argumentación llamando la atención sobre un punto interesante que es relevante resaltar:

39. Eduardo Posada *et al.*, *La esclavitud en Colombia*, 229.

40. Otros autores como Eduardo Restrepo y Francisco Zuluaga analizan este discurso desde la perspectiva que propone el mismo Félix de Restrepo en su exposición. Para Eduardo Restrepo y Zuluaga hay seis premisas a través de las cuales F. de Restrepo defiende sus argumentos: 1° La esclavitud es directamente contraria al derecho de la naturaleza; 2° Al espíritu del evangelio; 3° A la seguridad y permanencia de la República; 4° A las buenas costumbres; 5° A la población; y 6° Al aumento de la agricultura, minería y todo género de industria. La perspectiva de Jaramillo Uribe, que usamos en este texto, no sólo tiene en cuenta los argumentos explícitos en el discurso, sino que sintetiza conceptualmente las ideas de F. de Restrepo teniendo en cuenta el pensamiento político y económico de la época. Además, los seis puntos de análisis de Jaramillo Uribe son, no sólo parte de la retórica abolicionista, sino los ejes desde los cuales se discuten los artículos de la ley de 1821, y las propuestas, tanto de los abolicionistas como de los contra-abolicionistas, están enmarcados en estos fundamentos conceptuales: lo político, lo jurídico-filosófico, lo religioso, lo económico, lo socio-cultural y lo institucional. Para un desarrollo de estos argumentos, véase: Jaime Jaramillo, "La controversia"; Francisco Zuluaga, "El discurso abolicionista"; y Eduardo Restrepo, "Argumentos abolicionistas en Colombia" en *Las culturas negras en Colombia* (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2009).

> Ciertamente es bien sensible que la barbarie de un Gobierno que devoraba a sus hijos [...] nos haya conducido a la necesidad de disputar seriamente, si los negros son hijos de Adán nuestro común padre, y deben gozar de los mismos derechos que los blancos, si sólo la diferencia de colores es un título bastante para utilizarnos de sus trabajos y dominarlos a nuestro antojo.[41]

Una vez empieza su alocución, Félix de Restrepo cuestiona la legitimidad de la subordinación de un grupo humano a causa del color de la piel, justificación bajo la cual se había mantenido el sistema esclavista desde el periodo colonial. Además, hace un llamado al papel del gobierno republicano en cuanto a la abolición de la esclavitud como un acto necesario de "justicia", dando por sentado que los afrodescendientes habían sido subordinados de manera ilegítima por una "raza" que se suponía superior a otra. Sobre estas ideas, Restrepo regresará en varias ocasiones durante su discurso, cuestionando radicalmente la supuesta inferioridad de los africanos y la superioridad moral de los blancos, hasta el punto de afirmar que la "degradación" que se adjudica a los esclavizados no es una condición natural, sino una condición adquirida por su contacto con el blanco.

Seguidamente, Restrepo manifiesta en su discurso uno de los aspectos que hemos tratado anteriormente en este ensayo y es la construcción de un nacionalismo criollo, que en esta época cobraba una fuerza especial tras la victoria de las campañas bolivarianas. En medio de un nuevo ambiente constitucional, iniciado por el Congreso de Angostura, y seguido por el Congreso de Cúcuta, donde se forjarían las nuevas leyes de la república de la Gran Colombia, se hacía necesario un llamado a decretar leyes que se fundamentaran en los preceptos republicanos de la libertad, la igualdad y la justicia. Félix de Restrepo es enfático en este punto, y al igual que su predecesor, Juan del Corral, argumenta que "es un egoísmo criminal pretender para nosotros la libertad e independencia de la España, si no la queremos dar a nuestros esclavos".[42] En este punto es donde Jaramillo Uribe sustenta la perspectiva lógico-política de las argumentaciones de Restrepo, para quien hay una contradicción directa en permitir la existencia de hombres esclavizados en una república que está emergiendo después de una guerra por la autonomía y la libertad.

Ahora bien, en el discurso de Félix Restrepo en el Congreso de Cúcuta se pueden rastrear ciertas líneas de continuidad con la retórica independentista; sin embargo, como dice Francisco Zuluaga, este discurso "muestra una estructura más compleja y enfrenta problemas más comprehensivos de la esclavitud", pues más allá de las argumentaciones basadas en el derecho natural y en los derechos del hombre, Restrepo concreta sus declaraciones a través de una *deconstrucción* del sistema esclavista y la manera en que se ha mantenido en el mundo occidental a través de justificaciones que para este pensador, tienen poco de legítimas.[43] De aquí se des-

41. Eduardo Posada *et al.*, *La esclavitud en Colombia*, 241.

42. Eduardo Posada *et al.*, *La esclavitud en Colombia*, 242.

43. Francisco Zuluaga, "El discurso abolicionista", 398.

prende la perspectiva jurídica de su defensa, manifestando que la esclavitud en el mundo occidental se estableció a través de razones injustas y más bien por el ánimo expansionista de los imperios europeos:

> ¿En qué razones se funda esta sociedad leonina de amos que mandan y gozan, de esclavos que trabajan y sufren? La codicia encuentra muchas. La virtud y la justicia no hallan otras que las que tiene un salteador que después de haber despojado al caminante de su dinero, reclama la protección de las leyes para mantenerse en la posición de lo que ha usurpado.[44]

Restrepo es directo al cuestionar la forma equívoca en que la codicia y el racismo constituyen "derechos o leyes" por encima de la justicia, la igualdad y la libertad. En este discurso, el jurista trata de caracterizar al esclavizado como un ser constituido por la opresión, la injusticia y la codicia de los europeos; es decir, hay una necesidad de "hacer una historia de la esclavitud" para poder hablar del afrodescendiente como "sujeto esclavizado", constituirlo discursivamente en un primer momento, disertar sobre su supuesta "pérdida de humanidad", para poder legislar sobre su capacidad de ser libre, y por tal razón de ser ciudadano. Es decir, el filósofo parte de la premisa de los esclavistas de que los afrodescendientes habían sido inhumanizados y por tal razón no eran aptos para su inclusión en la sociedad, y oponiéndose a esto argumenta que, al ser restituidos en sus derechos naturales, los esclavizados tendrían la capacidad de integrarse a la nación como ciudadanos y como trabajadores libres.

Otro de los puntos de vista defendidos por este filósofo antioqueño, es la contradicción existente entre la esclavitud y los preceptos de la religión cristiana. Hay que tener en cuenta que uno de los poderes más coercitivos de la sociedad colonial recaía en la Iglesia católica, encargada de difundir los dogmas del cristianismo y ejercer un control moral en la sociedad. Esta estrategia retórica de Restrepo tiene la función fundamental de convencer a los legisladores sobre las razones universales para abolir la esclavitud, incluso discutiendo los fundamentos bíblicos que la Iglesia y sus miembros han usado para justificarla:

> Tan lejos está la Religión Cristiana de proteger la esclavitud, que nada hay más contrario a ella. El Evangelio lo prescribe enteramente. Amarás a tu prójimo como a ti mismo [...] ¿Y será amar al prójimo arrebatarle su libertad, su trabajo, sus bienes y reducirle a la condición de las bestias?[45]

Ahora bien, uno de los principales argumentos de los esclavistas para oponerse a la abolición estaba basado en la desgracia económica que ocasionaría —según ellos— dar la libertad a los esclavizados, que eran la mano de obra de las haciendas y las minas del territorio nacional. Los mayores opositores a las leyes de manumisión, y posteriormente, a la ley de abolición de la esclavitud en 1851, sería precisamente la élite caucana, dueños de haciendas y minas, quienes poseían la mayor cantidad de esclavizados en las zonas del Pacífico y el Chocó. Incluso, como veremos adelante, algunos esclavistas caucanos, como Joaquín Mosquera, intentaron sabotear la aplicación de las leyes de manumisión, con argumentos de tipo económico y socio-racial.[46] Sin embargo, José Félix de Restrepo, un hombre educado en el pensamiento económico liberal de principios del siglo XIX, pone en tela de juicio la ruina anunciada por los esclavistas, proponiendo que

> la libertad de los esclavos es el medio infalible, el único medio por donde pueden florecer la agricultura y las minas [...] el hombre libre que trabaja para sí y su descendencia, que puede disponer del fruto de sus tareas, duplica los esfuerzos, y sus cosechas son más abundantes. [...] Los economistas políticos calculan que el trabajo de un hombre robusto basta para mantener diez personas.

El análisis económico de Restrepo es contundente y está fundamentado en una concepción moderna de la economía, donde el trabajo libre y la distribución de las tierras entre los libertos —según Restrepo— sería la clave para convertir la servidumbre en trabajo asalariado y hacer prosperar tanto la agricultura como la industria. Según cálculos del filósofo antioqueño, "en el momento en que demos libertad a diez mil esclavos, aumentamos a la República cincuenta mil manos laboriosas", pues el proyecto de manumisión tenía presupuestado entregar a los libertos las tierras baldías y cerca de los caminos reales con el fin de proporcionarles la subsistencia.[47] Conociendo los principios de la economía política, Restrepo esperaba, que una vez los libertos tomaran posesión de sus tierras y las explotaran como sujetos libres, estos devinieran también en propietarios, condición indispensable para la ciudadanía durante buena parte del siglo XIX.

Según muchos esclavistas, la liberación de los esclavizados comprometería la seguridad pública y la estabilidad social de la república, temiendo una sublevación de los libertos en contra de sus antiguos amos a causa de siglos de malos tratos y servidumbre obligada. Estas razones estaban fundamentadas en el miedo a los afrodescendientes, por un lado, y por otro, a la disolución de un estatus social que los blancos se habían asegurado desde la época colonial, y que con la abolición de la esclavitud y la inclusión de los libertos a las dinámicas de la sociedad republicana, estaba destinado a modificarse. Por ello, Restrepo aseguraba que "la esclavitud corroe la sociedad y la mantiene al borde del conflicto [...] La esclavitud es siempre odiosa al lado de la libertad. Estos son dos enemigos que están siempre en guerra sorda".[48]

Por otro lado, José Félix de Restrepo, convencido de la profunda contradicción existente entre la esclavitud y los ideales republicanos, hacía un llamado a la

44. Eduardo Posada et al., *La esclavitud en Colombia*, 257.

45. Eduardo Posada et al., *La esclavitud en Colombia*, 262.

46. Véase: Jaime Jaramillo, "La controversia"; Margarita González, "El proceso de manumisión en Colombia" *Cuadernos Colombianos* 2 (1974): 219-340; Francisco Zuluaga, "El discurso abolicionista".

47. Eduardo Posada et al., *La esclavitud en Colombia*, 269.

48. Eduardo Posada et al., *La esclavitud en Colombia*, 274.

coherencia de una nación basada en principios de libertad e igualdad donde esta institución colonial estaba obligada a desaparecer. Defensor a ultranza de los principios del republicanismo y de los ideales de la democracia representativa, Restrepo manifestaba que

> La esclavitud es opuesta a la ley fundamental de la República de Colombia. Su gobierno, dice el artículo 1°, ha de ser popular y representativo. Subsistiendo la esclavitud, no es ni lo uno ni lo otro. No lo primero, porque un gobierno compuesto de tantos señores vasallos, de tantos pequeños soberanos absolutos, cuanto son los mineros y hacendados, más analogía tiene con la aristocracia que con la democracia [...] No lo segundo, puesto que una gran parte de Colombia queda excluida de representar y de ser representada.[49]

Con estos juegos retóricos de la contradicción y la pregunta, Restrepo buscaba generar un ambiente de aceptación en torno a su proyecto abolicionista que había defendido desde 1814. El filósofo antioqueño era consciente de que en medio de los debates legislativos del Congreso de Cúcuta debían forjarse las bases para dar inicio al proceso de manumisión con reglamentos claros y eficientes. Sin embargo, como argumenta María Eugenia Chaves, las paradojas de la libertad difícilmente estaban resueltas en la propuesta de José Félix de Restrepo, puesto que su proyecto reproducía un lugar común en el discurso de los abolicionistas republicanos, es decir, una ambigüedad entre la retórica y la práctica, y las "filantrópicas" manifestaciones del filósofo antioqueño no escaparon a esta mecánica de poder.[50]

Finalizando la defensa de sus argumentos, Restrepo deja claro que la abolición de la esclavitud debía realizarse de forma paulatina, de tal manera que los propietarios no se vieran afectados absolutamente con la liberación de sus sirvientes; por tal razón, el proyecto presentado al Congreso de Cúcuta es sobre una ley de libertad de vientres y prohibición al tráfico, y no una ley de abolición absoluta como tal. Los abolicionistas republicanos, como argumenta Francisco Zuluaga, estaban convencidos que la "manumisión era un instrumento para alcanzar la abolición"; sin embargo, para los esclavistas se convirtió en todo lo contrario, es decir, en "el instrumento dilatador del proceso de libertad de los esclavos, el mecanismo que les permitía mantener vivo, aunque agónico, el sistema socioeconómico esclavista".[51] En este orden de ideas, Restrepo manifestó su pensamiento abolicionista en el discurso de presentación al Congreso, pero en el ámbito jurídico sólo enfatizó sus argumentos por una manumisión gradual que aseguraba a los esclavistas, tanto la servidumbre del afrodescendiente recién nacido por 18 años como la indemnización del Estado en restitución de una propiedad que les sería "arrebatada":

> Convengo en el principio de que la esclavitud debe destruirse, sin destruir al propietario (me cuesta dificultad darle este nombre); no conceder la libertad es una barbarie; darla de repente es una precipitación. La libertad social tiene ciertos grados y necesita cierta disposición en los que la reciben para que no sea peligrosa, no se pasa repentinamente de un estado al opuesto, sin exponerse a grandes inconvenientes.[52]

Posterior a la alocución del discurso y la presentación del proyecto de ley, los diputados se dieron a la tarea de analizar artículo tras artículo la viabilidad de las propuestas de Restrepo. En sus lineamientos filosóficos-jurídicos el proyecto conservaba los fundamentos del sancionado por el Cuerpo Legislativo de Antioquia en 1814, pero al convertirse en ley orgánica, ya no de una provincia sino de la República de la Gran Colombia, los diputados del Congreso de Cúcuta convinieron revisar en varias sesiones cada uno de los artículos. El discurso de Félix Restrepo no sólo abonó el terreno para las discusiones sobre el proyecto de ley, sino que suscitó las ambigüedades propias del proceso abolicionista, en donde los republicanos manifestaron, por un lado, estar conmovidos por la forma en que Restrepo había hecho una defensa de los afrodescendientes y su libertad, dando la "libertad por derecho" a muchos de sus esclavos; pero por otro lado, la dificultad para poner en práctica sus divagaciones retóricas dando la "libertad de hecho".

Una vez iniciados los debates en el Congreso salieron a relucir dos aspectos centrales y comunes a la discusión: por un lado, la indemnización de los amos y la forma en que los esclavizados remunerarían a los propietarios "los gastos" de su crianza, y por otro lado las estrategias inclusión social y económica de los libertos a la sociedad republicana. El primer aspecto fue de suma controversia, pues muchos diputados, entre ellos el abogado e historiador antioqueño José Manuel Restrepo, proponían prolongar la servidumbre de los afrodescendientes hasta la edad de veinte años, e incluso hasta los veinticinco, argumentando que la edad de dieciséis era un tiempo demasiado corto para ser indemnizados por el esclavizado.[53]

En este aspecto, hay una paradoja evidente, mientras se legislaba en un ambiente de libertad y justicia, los diputados republicanos estaban preocupados más por la remuneración a la que debían estar obligados los afrodescendientes por ser criados mientras seguían siendo siervos por un tiempo prolongado. En este caso, el proceso de manumisión deja de ser un acto filantrópico y de justicia social, y se convierte en un proceso socioeconómico en donde el afrodescendiente, en términos generales, estaba obteniendo la libertad por sus propios medios, tal como se hacía en la época colonial. En este sentido, la manumisión, un proceso legítimo desde el periodo colonial, no era una estrategia para abolir la esclavitud, sino, como citamos anteriormente, una estrategia para prolongar su declive sacando los propietarios la mayor ganancia posible antes de su evidente desaparición. Algunos diputados in-

49. Eduardo Posada *et al.*, *La esclavitud en Colombia*, 278.

50. María Eugenia Chaves, "Esclavos, libertades y república".

51. Francisco Zuluaga, "El discurso abolicionista", 405.

52. Eduardo Posada *et al.*, *La esclavitud en Colombia*, 281-282.

53. Eduardo Posada *et al.*, *La esclavitud en Colombia*, 288-289.

cluso llegaron a afirmar que los propietarios eran la parte menos protegida en estos debates, y por lo tanto, manifestaba Luis Mendoza que

> Se olvidaba de los derechos y justicia que asistía a otra parte de la misma humanidad, que aunque no degradada, era desgraciada y compasible, y son los propietarios de esclavos en la época presente; [...] que el propietario a quien se le privaba de la potestad dinámica en los partos, se le privaba de una propiedad legalmente adquirida, aprobada por todas las naciones de la tierra en el transcurso de muchos siglos.[54]

A los esclavistas les preocupaba profundamente perder de repente la mano de obra de sus haciendas y sus minas, por lo tanto hicieron ingentes esfuerzos por prolongar no sólo la aplicación de las leyes de manumisión, sino el tiempo de servidumbre de los afrodescendientes. José Manuel Restrepo y Félix de Restrepo entraron en un debate que se prolongó por varios días en torno a la cuestión de la edad límite para la liberación del esclavizado. José M. Restrepo se oponía rotundamente a liberar al esclavizado una vez cumplidos los 16 o 18 años, en cambio proponía "se prorrogase aquel plazo hasta los veinte y que desde esta edad hasta los veinticinco pudiesen servir a sus amos si estos gustaban de ello".[55] Sin embargo, Félix de Restrepo, argumentando sus posiciones a través de los principios de la economía liberal, se oponía radicalmente a esta disposición, pues —según sus cálculos matemáticos— esto produciría ganancias extras al propietario y dilataría aún más la servidumbre.[56] De esta manera, a la declaración de J. M. Restrepo, contestó

> [...] que el gasto de crianza y manutención que hacían los amos estaba suficientemente compensado con diez y seis años de servicio, [...] que el manumitirlos hasta los veinte años es una excesiva dilación, pues ésta es la edad más florida, y que así tomando un medio es de dictamen sólo se les alargue aquel plazo hasta los diez y ocho años.[57]

El segundo aspecto en el cual se centraron los debates en el Congreso de Cúcuta tenía que ver con la situación económica y social del liberto una vez obtenido su título de manumisión. La mayoría de los diputados, incluso Félix Restrepo, estaban convencidos de que los manumisos debían entrar en un proceso de "educación moral y política" tal como lo propuso el señor Idelfonso Méndez en medio de los debates donde se discutía la capacidad del afrodescendiente para vivir en la sociedad republicana.[58] Así lo manifestó Félix de Restrepo en su alocución, estaba convencido de que los "los negros son capaces de la más completa civilización

54. Eduardo Posada et al., *La esclavitud en Colombia*, 288-289.

55. Eduardo Posada et al., *La esclavitud en Colombia*, 303.

56. Es interesante anotar que, según María Eugenia Chaves, "los problemas que se plantean los abolicionistas antioqueños fueron ya definidos por los líderes del movimiento anti esclavista cuáquero que emerge en Inglaterra en el siglo xvii, pero se consolida y adquiere fuerza en las colonias americanas, en particular de Nueva Inglaterra en el siglo xviii. Véase: María Eugenia Chaves, "Los sectores subalternos", 11; y también: Margarita González, "El proceso de manumisión", 147-189.

57. Eduardo Posada et al., *La esclavitud en Colombia*, 303-304.

58. Eduardo Posada et al., *La esclavitud en Colombia*, 289.

[...] poseen virtudes morales [...] y en la presente transformación política, han dado ejemplos de generosidad heroica" y esperaba que una vez se convirtieran el libertos, empezaran a producir su propia riqueza en las tierras que les otorgaría el Estado.[59] El artículo 18° del proyecto de ley estipulaba que

> Los esclavos que se vayan libertando se aplicarán a los destinos en que puedan ser más útiles a la sociedad, teniéndose presente que nada será más ventajoso a ésta como dedicarlos a la labor de las tierras incultas, principalmente la de los caminos reales, de las que se les dará en plena propiedad una porción que alcancen a cultivar.[60]

Este artículo no estuvo exento de contradictores que se oponían a la inclusión del liberto a las dinámicas económicas de la naciente república. Los prejuicios socio-raciales establecidos que caracterizaban al afrodescendiente como un ser carente de razón y propio para el trabajo servil, hacían que los diputados cuestionaran de antemano las propuestas de convertir a los esclavizados en jornaleros libres y la capacidad de los mismos para convertirse en propietarios de tierras. Un ejemplo claro es Joaquín Borrero, quien en esta disposición encontró que "se hacía un ataque al *derecho de propiedad*", mientras que otros diputados declararon "que no sería muy conveniente cultivasen los esclavos las tierras contiguas a los caminos reales no siendo *la mejor esta clase de gentes*".[61] Sin embargo, José Félix de Restrepo es enfático en este punto, argumentando que los vicios que se le atribuyen al afrodescendiente provienen precisamente de su estado de esclavitud; en un apartado de su discurso de presentación del proyecto es claro al manifestar que: "Si trasladados a nuestros climas son holgazanes, maliciosos, hipócritas, embusteros, es defecto de su estado y *del contagio de nuestras costumbres*. En los blancos observamos los mismos y aún mayores defectos".[62] En otras palabras, para Félix de Restrepo la inclusión del afrodescendiente a la vida en sociedad estaba relacionada directamente con el desarrollo económico, por un lado, y por el otro, con la educación moral. Sin embargo, como citamos anteriormente, el filósofo antioqueño estaba convencido de que este proceso de liberación debía hacerse de una manera restringida, aceptando tácitamente que los propietarios se verían gravemente afectados en una manumisión repentina y general. Para Félix de Restrepo era indispensable entonces que los propietarios se convencieran de las razones tanto filosófico-jurídicas como económicas, del proceso de manumisión, explicando cómo debían educar a los esclavizados, qué tipo de trabajos debían desempeñar según su rango de edad, y exponiendo cada uno de los pasos que deberían seguirse desde el nacimiento de los esclavizados hasta el momento de su manumisión a la edad de 18 años.

59. Eduardo Posada et al., *La esclavitud en Colombia*, 260.

60. Eduardo Posada et al., *La esclavitud en Colombia*, 235-236.

61. Eduardo Posada et al., *La esclavitud en Colombia*, 299.

62. Eduardo Posada et al., *La esclavitud en Colombia*, 260.

El 19 de julio, después de varios días de discusión, fue aprobada por el Congreso de Cúcuta la "Ley sobre libertad de partos, manumisión y abolición del tráfico de esclavos" con varias modificaciones al proyecto inicial de Félix de Restrepo. Entre las más discutidas, la edad de manumisión quedó decretada a los 18 años, al ser votadas negativamente las propuestas de José Manuel Restrepo y Vicente Azuero que pretendían extender la potestad del propietario sobre el esclavizado hasta los 25 años. Por otro lado, se decretó el funcionamiento de las juntas de manumisión y la forma de colectar sus fondos, y quiénes estarían a cargo de dicha recolección. La ley entraría en vigencia a partir de su publicación, es decir el 21 de julio de 1821, pero su aplicación se vería obstaculizada no sólo por la reticencia de los propietarios a liberar sus esclavizados, sino por las modificaciones que se le harían posteriormente a la ley, y sobre todo a los reglamentos de las juntas de manumisión. Por otro lado, como argumenta Margarita Gonzáles "la ley de 1821, con todo y la sujeción o prolongación de la esclavitud para los "libertos [...] fue interpretada por los propietarios de esclavos como una disposición francamente atentatoria contra la propiedad", y muchos miembros de familias esclavistas redactaron documentos con observaciones a la ley y solicitando modificaciones a la misma, sabiendo de antemano, que a pesar del gradualismo de la ley de vientres, la institución de la esclavitud en un largo plazo tendía a desaparecer.[63]

Uno de los documentos más interesantes en los cuales se concretaron las inconformidades de los esclavistas sobre la ley de manumisión y el proceso de abolición como tal, fue el redactado por el esclavista caucano Joaquín Mosquera, presidente de la república en 1832, amigo cercano de Simón Bolívar y miembro de una de las familias de la élite payanesa, dueños de minas y haciendas en el Chocó. En 1825, cuatro años después de decretada la ley, Mosquera escribió la *Memoria sobre la necesidad de reformar la ley del Congreso Constituyente de Colombia del 21 de julio de 1821*, donde concretó los dos problemas centrales en el proceso de abolición de la esclavitud en Colombia, a saber: la propiedad sobre los esclavizados y el problema racial.

A través de tres proposiciones, Mosquera se dio a la tarea de argumentar por qué la ley de libertad de vientres comprometía no sólo la estabilidad económica de la república sino la "tranquilidad pública" como argumenta en su primera proposición; según Mosquera, en un pensamiento claramente racista, común en los caucanos esclavistas, la ley de 1821 podría conmover los cimientos de la sociedad republicana, no sólo por arrebatar a los propietarios una "propiedad legalmente adquirida" vulnerando los principios sobre los que se fundamenta la nación sino por la potencial peligrosidad de la gran cantidad de afrodescendientes libres que entrarían a participar en las dinámicas económicas y políticas de la sociedad. Para Mosquera, las leyes de manumisión debían prestar especial atención a la forma en que sería entregada la libertad, ya que a través de sus argumentos buscaba convencer que los afrodescendientes podrían llegar a ser un serio problema social:

63. Margarita González, "El proceso de manumisión", 192.

> Yo me atrevo a afirmar que [los libertos] serán en sus hábitos peores que los esclavos; porque siendo como ellos hombres envilecidos por una educación servil, con toda la fuerza de las pasiones vehementes, que caracterizan a la raza Africana, y son más vigorosos en la juventud, no se hallan reprimidos por la autoridad de su señor.[64]

Para Mosquera, le reeducación de los afrodescendientes debe hacerse por fuera de las minas y la haciendas donde se desarrollan —según este caucano— los vicios y las degradaciones propios de la raza negra. En este sentido, y contrario a lo propuesto por José Félix de Restrepo, este esclavista pone en tela de juicio la capacidad del africano para ser ciudadano, dejando de antemano establecido en su *Memoria* que la inmoralidad y la falta de civilización son aspectos *naturales* que caracterizan a esta raza, tanto en condición de servidumbre como en condición de libres, por lo que teme a un levantamiento de los afrodescendientes. Este miedo —mencionado anteriormente— de las élites republicanas a la integración del libertó a las dinámicas de una nación pensada por blancos y mestizos, lo matiza Mosquera con estas palabras apocalípticas:

> A mí me parece que una multitud de tigres furiosos sueltos de la cadena, no harían tanto mal, como poner en ejercicio de sus fuerzas a estos hombres inmorales, sin honor, sin esperanza, sin temor. La nación se encontraría en el estado de una anarquía salvaje, y tal vez sin remedios para evitar los males que serían consiguientes al desenfreno de las pasiones brutales de estos monstruos, que celebrarían con horrible algarabía su triunfo, sobre la ruina de la libertad y de la civilización.[65]

Por otro lado, en su segunda y tercera proposición, Joaquín Mosquera expone de manera radical su posición frente al afrodescendiente como una propiedad legal que no debe ser arrebatada a su dueño, tanto porque las leyes deben asegurar a los ciudadanos sus derechos como porque la libertad de los esclavizados sugiere el derrumbe de la economía de la nación. Según Mosquera, la república y su sistema económico están fundamentados en el principio de propiedad, y este derecho se veía vulnerado directamente por la ley de libertad de vientres de 1821; por tal razón proponía la nulidad de la misma, objetando que debía reformarse o sancionarse otra ley que tuviese los mismos fines pero que funcionara a través de medios distintos "sin comprometer la seguridad pública, ni ofender el derecho de propiedad; que son dogmas políticos en todas las naciones civilizadas".[66] De esta manera, y como vimos anteriormente, los esclavistas, a través de la supuesta inconstitucionalidad de la ley de libertad de vientres, buscaron las estrategias necesarias para prolongar la esclavitud ya que las circunstancia sociales y políticas les impedía oponerse radicalmente a la abolición de la institución. El mismo Mosquera era

64. Joaquín Mosquera, *Memoria sobre la necesidad de reformar la ley del Congreso Constituyente de Colombia del 21 de julio de 1821* (Imprenta de Tomás Atero, Caracas, 1829), 6. (Versión virtual en http://books.google.com).

65. Joaquín Mosquera, *Memoria sobre la necesidad*, 7-8. Véase un análisis al respecto en Chaves, "Los sectores subalternos y la retórica libertaria"

66. Joaquín Mosquera, *Memoria sobre la necesidad*, 8.

consciente de esta situación, por lo tanto en su *Memoria* manifiesta la necesidad, no de suspender el proceso de desarticulación de la esclavitud, sino que prefería hablar ambiguamente de reforma, mientras proponía la nulidad de la ley sancionada en 1821 a favor de una reelaboración, tanto de las formas de liberación, como de los reglamentos de las juntas de manumisión.

Es difícil saber la contundencia política y social que tuvo en la sociedad republicana la *Memoria* escrita por este esclavista caucano; sin embargo, no fue necesaria la suspensión ni la reforma de la ley para que la misma dejara de tener fuerza después de 1830 una vez disuelta la Gran Colombia. Las juntas empezaron a sufrir la corrupción de los funcionarios encargados de manumitir a los esclavizados, los esclavistas se negaron a liberar a sus siervos argumentando que no les estaba siendo restituida su propiedad legal y los gobiernos "protoconservadores" entre 1839 y 1843 —justo en la época cuando empezaría a manumitirse por ley los primeros esclavizados— decidieron reabrir el tráfico de esclavos y extender la potestad de los dueños sobre los afrodescendientes esclavizados hasta la edad de 25 años, inyectándole al gradualismo propio del proceso de manumisión, el tiempo necesario para sacar usufructo en medio de la agonía del sistema esclavista a nivel internacional.[67]

2.4 A MODO DE CONCLUSIÓN

En este artículo se ha intentado identificar los principales discursos y discusiones que se gestaron sobre el asunto de la abolición de la institución de la esclavitud entre 1814 y 1821, y analizar los aspectos más controvertidos, tanto del proyecto de manumisión propuesto por Don Juan del Corral en el Estado de Antioquia en 1814, como la ley de manumisión presentada por el antioqueño José Félix de Restrepo en el Congreso de Angostura de 1821.

Tanto el proyecto de 1814 como la ley de 1821 se produjeron en medio del contexto social y político de los procesos de independencia, dando lugar a la discusión de un problema relativo a las ideas de autonomía, emancipación y libertad que se estaban gestando en el pensamiento político de los criollos en la Nueva Granada. La preocupación por la libertad de los esclavizados cobró fuerza en un momento de crisis política donde los "dirigentes" de la nación en construcción buscaron no sólo la manera de legitimar sus idearios políticos —en el caso de Juan del Corral— sino con el fin de buscar en los afrodescendientes el apoyo militar en medio de los acontecimientos bélicos —en el caso de Simón Bolívar—.

En el caso del proyecto de manumisión sancionado en Antioquia en 1814, redactado por Del Corral en compañía de José Félix de Restrepo, el problema se centró fundamentalmente en una *libertad parcial* para los afrodescendientes, puesto que una vez promulgada como ley en la Legislatura de Antioquia sólo se proclamaba la libertad para los hijos de las mujeres esclavizadas, es decir una ley de vientres, y se restringía el ingreso de nuevos esclavos en la república. De esta manera se inició un lento proceso de manumisión de los esclavos en vez de una intención concreta de abolición absoluta de la institución esclavista, proceso que se extendería durante toda la primera mitad del siglo XIX, forjando una característica fundamental en el proceso de liberación de los esclavizados: *el gradualismo*.

El gradualismo fue un lugar común tanto al proyecto como a las leyes de manumisión; para los defensores como detractores en medio de la contienda filosófico-jurídica la libertad para los afrodescendientes esclavizados debía realizarse de una forma lenta y parcial de modo que, según ellos, se evitaran los posibles peligros de una libertad proclamada de manera absoluta y radical. En este sentido, el gradualismo no sólo manifestaba un temor latente de las élites criollas a una *guerra de castas* como había sucedido en Haití, sino también la necesidad de prolongar la existencia de una institución colonial que estaba necesariamente destinada a desaparecer en medio de los ideales republicanos.

Este gradualismo propio del proceso de manumisión fue entonces la estrategia política que aprovecharon los esclavistas neogranadinos en medio de la contienda jurídica e ideológica para reclamar sobre los esclavizados derechos que de ser aprobada ley perderían de manera inmediata. La propiedad fue otro lugar común entonces de la discusión por la libertad de los afrodescendientes, puesto que los dueños de esclavos encontraron en las leyes de manumisión un ataque directo a las propiedades que, según ellos, habían sido legalmente adquiridas. A pesar de su amplia discusión, sólo en el discurso presentado por José Félix de Restrepo se hizo evidente la contradicción existente entre los derechos de propiedad adquiridos según las leyes antiguas y los nuevos preceptos sobre la libertad y la igualdad.

Ahora bien, las leyes de manumisión serían los paños de agua tibia ante un problema mucho mayor que era la abolición total de la esclavitud. En los discursos y opiniones de los legisladores era evidente la necesidad de reformar el sistema esclavista debido a los cambios económicos, políticos y sociales acaecidos durante y después de los procesos de Independencia, pero nunca se habló —hasta 1851— de una destrucción total e inmediata de la institución y la libertad absoluta para los afrodescendientes. De esta manera, se confundió el proceso de manumisión con el proceso de abolición, puesto que las leyes estaban orientadas a postergar la desestructuración del sistema y a sacar el mayor provecho posible ante la inminencia de su desaparición.

Por otro lado, los prejuicios socio-raciales impidieron que se les reconociera a los afrodescendientes las cualidades necesarias para inscribirse en las dinámicas de la nación y convertirse en ciudadanos de la república. En las defensas más acérrimas del sistema esclavista —como la del caucano Joaquín Mosquera en 1825— el problema va más allá del aspecto económico, para este propietario de esclavos, los afrodescendientes son sujetos con actitudes nulas para la civilización y advierte en la libertad para los esclavizados una apocalíptica destrucción de la recién fundada república blanco-mestiza.

67. Margarita González, "El proceso de manumisión".

Finalmente, el proyecto de manumisión de 1814 y la ley sancionada en 1821 en el Congreso de Cúcuta desencadenaron el proceso de abolición de la esclavitud en Colombia pero en sus disposiciones y argumentaciones teóricas estaban implícitos los impedimentos prácticos para poner en marcha una dislocación de las estructuras coloniales de dominio sobre los afrodescendientes. Los ideales liberales y filantrópicos de los abolicionistas propugnaban más por la legitimación política de conceptos propios de las repúblicas modernas que por la liberación sistemática y eficaz de los sujetos esclavizados; es sintomático el hecho de que los proyectos de ley propuestos tanto por Del Corral, como por Bolívar y posteriormente por Félix de Restrepo, se produjeran en contextos sociopolíticos tan complejos como la crisis de la monarquía española, las guerras de independencia y por último el surgimiento de la República de la Gran Colombia, dejando entrever las necesidad de las élites por promover los ideales de libertad, igualdad y justicia en los tiempos de crisis. Las controversias entre la libertad y la esclavitud entraron en esa dinámica compleja de ruptura ideológica con el pasado colonial durante la primera mitad del siglo XIX, donde las élites criollas por un lado imaginaban el Estado republicano y representativo pero, por el otro, estaban poco dispuestas a perder los privilegios adquiridos en la época colonial.

2.5 BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES DOCUMENTALES

Bierck, Harold. "Las pugnas por la abolición de la esclavitud en la Gran Colombia" en *El siglo XIX en Colombia visto por historiadores norteamericanos*, editado por Jesús Antonio Bejarano. Medellín: La Carreta, 1977, 315-316.

Bolívar, Simón. *Proclamas de Simón Bolívar, Libertador de Colombia*. Nueva York: Imprenta de S. Hallet, 1853. (Versión Virtual en http://books.google.com)

Chaves, María Eugenia. "Los sectores subalternos y la retórica libertaria. Esclavitud e inferioridad racial en la gesta independentista", en *La Independencia en los Países Andinos: Nuevas Perspectivas. Memorias del Primer Módulo Itinerante de la Cátedra de Historia de Iberoamérica, Quito, diciembre 9 al 12 del 2003*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y OEI, 2004, 209-218.

_____."Nos, los esclavos de Medellín. La polisemia de la libertad y las voces subalternas en la primera república antioqueña". *Nómadas* 33 (2010): 43-56.

_____."Esclavos, libertades y república. Tesis sobre la polisemia de la libertad en la Primera República Antioqueña, E.I.A.L., vol. 22: núm. 1 (2011), 81-104.

Cruz Rodríguez, Edwin. "La abolición de la esclavitud y la formación de lo público-político Colombia 1821-1851". *Memoria e Historia* vol. 12: núm. 25 (2008): 57-75.

Galvis, Antonio. "La abolición de la esclavitud en la Nueva Granada 1820-1832". *Boletín de historia y antigüedades* 73 (1980): 469-564.

Gonzáles, Margarita. "El proceso de manumisión en Colombia". *Cuadernos Colombianos*, 2 (1974): 219-340.

Gutiérrez, Daniel. *Un nuevo reino. Geografía política, pactismo y diplomacia durante el interregno en Nueva Granada (1808-1816)*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2010.

Helg, Aline. "Simón Bolívar and the Spectre of Pardocracia: Jose Padilla in Post-Independence Cartagena". *Journal of Latin American Studies* 35 (2003), 447-471.

Hernández de Alba, Gregorio. *Libertad de los esclavos en Colombia*. Bogotá: Publicaciones de Sociedad colombiana de Etnología, 1956.

Hoyos Körbel, Pedro. *Las negritudes y Bolívar: Momentos históricos de una minoría étnica en la Gran Colombia*. Manizales: Hoyos Editores, 2007.

Jaramillo Uribe, Jaime. "La controversia jurídica y filosófica librada en la Nueva Granada en torno a la liberación de los esclavos y la importancia económica y social de la esclavitud en el siglo XIX". *Anuario colombiano de historia social y de la cultura* 4 (1969): 63-86.

Liévano Aguirre, Indalecio. *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia*. Bogotá: Biblioteca Virtual del Banco de la República, 2005.

Martínez Garnica, Armando. "La reasunción de la soberanía por las juntas de notables en el Nuevo Reino de Granada" en 1808. *La eclosión juntera en el mundo hispano*, edición coordinada por Manuel Chust. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Mosquera, Joaquín. *Memoria sobre la necesidad de reformar la ley del Congreso Constituyente de Colombia del 21 de julio de 1821*. Imprenta de Tomás Atero, Caracas, 1829. (Versión Virtual en http://books.google.com)

Posada, Eduardo y Carlos Restrepo. *La esclavitud en Colombia. Leyes de manumisión*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1933.

Restrepo, Eduardo. "Argumentos abolicionistas en Colombia" *en Las culturas negras en Colombia*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2009.

Restrepo, José Manuel. *Historia de la revolución de la República de Colombia*, Medellín: Universidad de Antioquia, 2009.

Tisnés, Roberto. *Don Juan del Corral, libertador de esclavos*. Cali: Banco Popular, 1980.

Tovar Pinzón, Hermes. De una chispa se forma una hoguera: esclavitud, insubordinación y liberación. Tunja: U.P.T.C, 1992.

Tovar Pinzón, Hermes, "La manumisión de esclavos en Colombia 1809-1951. Aspectos sociales, económicos y políticos". *Credencial Historia* 59 (1994): 4-7.

Tovar, Jorge Andrés y Hermes Tovar Pinzón. *El oscuro camino a la libertad*. Bogotá: Universidad de los Andes / CEDE-Economía, 2009.

Valencia Llano, Alonso. "Esclavitud y libertad: el dilema de los caucanos republicanos. *Memoria y Sociedad* vol. 12: núm. 25 (2007): 87-101.

Zuluaga, Francisco. "El discurso abolicionista de las élites hacia 1852", en *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación*. Bogotá: Aguilar-Ministerio de Cultura, 2003, 390-413.

parte 4

La población indígena frente a los proyectos de nación: Nueva Granada y Chile

capítulo 1

El Estado-nación y las estrategias de autonomía del pueblo mapuche. Una arqueología del federalismo en Chile en el siglo XIX en un contexto transnacional

Florencia E. Mallon
Universidad de Wisconsin-Madison

Hasta finales de la década de los setenta, los debates sobre el federalismo en América Latina durante el siglo XIX fueron fuertes y generalizados. ¿Quiénes apoyaban al federalismo y por qué? Algunos historiadores pensaban que los federalistas tendían a ser liberales, y en su mayoría comerciantes. Estos mismos tendían a ver a los centralistas como conservadores, y por tanto en su mayoría terratenientes. Había otros estudiosos que consideraban que el debate entre federalistas y centralistas era más bien un problema de conflicto regional. Dentro de esta perspectiva, las élites más asociadas al poder colonial y a las regiones dominantes durante la Colonia tendían a ser centralistas, mientras que las élites periféricas tenían la tendencia a convertirse en federalistas en la disputa por el poder.[1] Pero con el surgimiento de la historia social y de la llamada nueva historia cultural durante las décadas de los ochenta y los noventa, el tema del federalismo como problemática política dejó de suscitar tanto interés. Una discusión que se había centrado en la política de las élites y sus fisuras internas pareció de repente tener menos importancia dado que los historiadores buscaban nuevas fuentes y experimentaban con nuevas metodologías en su afán de tener acceso a la historia desde abajo y, en los años noventa, de evocar las voces subalternas.[2]

En tal contexto, ¿vale la pena resucitar una discusión del federalismo ahora, en la segunda década del siglo XXI? ¿Se puede regresar al tema del federalismo sin replicar este tipo de historia elitista, ya superada en la historiografía? Lo que propongo aquí es que no tenemos que replicar los análisis anteriores, limitados a las

1. Entre los trabajos más importantes sobre el federalismo se encuentran los del historiador argentino Tulio Halperín Donghi. Especialmente *Historia Contemporánea de América Latina* (Madrid: Alianza, 1975); y *El espejo de la historia: Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: Sudamericana, 1987).

2. Para una reflexión sobre cómo cambiaron las metodologías y los debates en la historia latinoamericana en las últimas décadas del siglo pasado, véase Steve J. Stern, "Between Tragedy and Promise: The Politics of Writing Latin American History in the Late Twentieth Century", en Gilbert M. Joseph (ed.), *Reclaiming the Political in Latin American History: Essays from the North* (Durham, NC: Duke University Press, 2001), 32-77.

clases dominantes, para comprender de otra manera lo que fue el federalismo. Al cambiar de perspectiva y de forma de análisis, propongo que es posible repensar la importancia del federalismo en otro contexto histórico y político.

El uso de la palabra "arqueología" nos da la primera clave sobre la dirección que pienso tomar. Propongo usar una metodología foucaultiana en el sentido de combinar la arqueología y la genealogía. Arqueología, en el sentido de excavar las relaciones y los conflictos históricos inesperados o poco conocidos, en su mayoría sepultados por el poder; genealogía, en el sentido de rearticular lo que encuentro para elaborar un nuevo argumento y preguntas frescas sobre el tema.[3]

Comienzo con un tratamiento bastante detallado del caso chileno a mediados del siglo XIX, cuando se intensificaron los debates políticos sobre el federalismo y sobre el control del territorio mapuche todavía autónomo en el centro-sur, conocido como La Araucanía. Este enfoque está basado en el supuesto de que tenemos que salir de los parámetros mejor conocidos de la historia nacional, o la llamada "historia patria", para llegar a comprender el federalismo y su papel en la formación del Estado-nación. En otras palabras, para comprender bien la formación de la nación es necesario cuestionar el esquema histórico construido en el proceso mismo de la consolidación nacional.

Analizo, por tanto, los eventos en Chile en un contexto hemisférico más amplio que incluye la guerra entre Estados Unidos y México y también la Intervención Francesa en México. Después amplío el lente conceptual para considerar los eventos chilenos en relación a los conflictos argentinos sobre el federalismo en las décadas de 1850 y 1860. Y finalmente, siguiendo la definición foucaultiana de genealogía, repienso los casos argentino y chileno dentro de una reflexión más amplia sobre el significado del centralismo y del federalismo en un contexto latinoamericano.

1.1 CHILE: DE LAS NEGOCIACIONES FEDERALISTAS A LA CENTRALIZACIÓN FORZADA

El 20 de abril de 1862, después de un largo viaje, una inusitada delegación llegaba a Santiago a entrevistarse con el presidente José Joaquín Pérez. Encabezada por Bernardino Pradel, vecino de Chillán y amnistiado hacía poco por su participación en las guerras civiles de 1851 y 1859, esta delegación estaba compuesta, por un lado, por Pradel y su hijo Miguel, los líderes montoneros de 1959; Benjamín Videla y Fidel Vargas; y por los intérpretes Pantaleón Sánchez y Pedro Cid. Pero también viajaban con ellos trece *longkos* o caciques mapuche que entre sí estaban facultados para representar, más allá de sus propios linajes, a un total de 56 *longkos* adicionales con sus respectivos parentescos. Entre estas familias se encontraban *abajinos* y *arribanos*. Los abajinos, bajo el liderazgo de Fermín Melín, por muchos años habían pensado que la mejor estrategia de sobrevivencia pasaba por la negociación con el Estado chileno, mientras que los arribanos, bajo el liderazgo de Magiñ hasta su muerte en 1860, habían defendido su autonomía con las armas en la mano.[4]

La delegación en sí, su llegada a Santiago, y su entrevista con el presidente, eran todos hechos sin precedentes en la historia republicana chilena. Hasta ese momento, y con una sola excepción durante el periodo colonial (1772), los parlamentos celebrados entre líderes mapuche y "españoles" —como todavía se les decía a los habitantes del territorio chileno republicano— no se habían dado en Santiago.[5] Que una representación tan grande de familias mapuche hubiera aceptado viajar hasta la capital, significaba desde ya una posición bastante diferente frente al poder central. Al mismo tiempo, que el presidente Pérez hubiera aceptado financiar este viaje y negociar con un grupo tan diverso de sus enemigos políticos, incluyendo no sólo a montoneros chilenos sino a caciques rebeldes, también denotaba una situación particular en la historia republicana.

¿Por qué se dio esta situación en abril y mayo de 1862? ¿En realidad merece una atención especial desde el análisis histórico? Con la excepción de los trabajos de Arturo Leiva ya citados, la respuesta a esta pregunta en la historiografía chilena, hasta este momento, ha sido negativa. Desde la historiografía del centro del país, aún las guerras civiles de 1851 y 1859 se consideran, en general, un episodio secundario. Partiendo de 1833 y la Constitución Portaliana, documento fuertemente centralista, la narrativa histórica para el siglo XIX tiende a ser lineal, y su meta principal la de explicar la centralización política y el crecimiento económico que construirían un país destacado en América del Sur. El orden y el progreso logrados, tan precoces en un contexto latinoamericano, habrían sido el resultado de un admirable consenso, no siempre fácil de construir, pero triunfante a la larga, de la clase política.[6]

Desde la historiografía que trata como tema central la historia mapuche, este momento se considera poco importante en el curso más amplio de la narrativa de ocupación y guerra de la segunda mitad del siglo. Aquí los levantamientos generales entre 1868 y 1881 merecen la atención principal, en conjunto con la derrota militar de 1883 y las políticas subsiguientes de radicación.[7] Y finalmente, como veremos a continuación, en una historiografía revisionista que, desde los años noventa del siglo pasado, ha respondido más abiertamente a la ruptura historiográ-

3. Para las definiciones de arqueología y genealogía, véase Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed.: Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1972), 81-85.

4. El antropólogo chileno Arturo Leiva ha trabajado con bastante detalle este encuentro. Véase *El Primer avance a la Araucanía: Angol 1862* (Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 1984) y "Araucanía: Etnia y política", Tesis de Doctorado, Universidad Libre de Berlín, 2006. José Bengoa, *Historia del pueblo mapuche, Siglo XIX y XX* (Santiago: LOM Editores, 2000), trata a los abajinos en las pp. 74-83 y a los arribanos en las pp. 83-93.

5. Una narrativa general de los parlamentos se encuentra en José Bengoa, ed., *La memoria olvidada. Historia de los pueblos indígenas de Chile* (Santiago: Publicaciones del Bicentenario, 2004), 269-311.

6. Un buen resumen de esta historiografía se encuentra en Simon Collier, *Chile, la construcción de una república, 1830-1865: política e ideas* (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2005).

7. Más allá de los trabajos de José Bengoa ya citados, véase Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo, José Millalén y Rodrigo Levil, *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro* (Santiago: LOM Ediciones, 2006).

fica representada por la dictadura pinochetista al tratar más sistemáticamente el tema regional, las luchas por la municipalidad autónoma y las guerras civiles que convulsionaron a Chile durante el siglo XIX, este momento de confluencia entre el deseo de federalismo y las negociaciones del Estado central con el pueblo mapuche, tampoco ha merecido una mirada detenida.

¿Por qué, entonces, sugerir que este momento merece nuestra atención? Usando como punto de partida los trabajos del antropólogo y politólogo chileno Arturo Leiva, me propongo explorar aquí el periodo entre 1859 y 1862 como una coyuntura particularmente importante en que los intentos de negociación interétnica se mezclaron con los temores elitistas frente a la descentralización, para cerrar toda posibilidad de federalismo en Chile. Desde el gobierno central, las dos guerras civiles de 1851 y 1859, aunque no se perfilaran con la capacidad de derrocar exitosamente al gobierno de Manuel Montt y Antonio Varas, sí llevaron a la crisis del montvarismo como opción política y a que Pérez fuese elegido como un presidente de reconciliación entre los partidos y facciones en pugna. Al mismo tiempo, la fuerza de la reacción mapuche durante la guerra de 1859, su prolongación hasta 1861 y la aceptación por las fuerzas mapuches de los fugitivos chilenos de esta guerra, en combinación con la preocupante apertura mapuche a negociar con el aventurero francés Orelie Antoine quien intentó establecer un reino autónomo en la Araucanía y la Patagonia que unificaría a los mapuches de ambos lados de la cordillera, hizo surgir con más fuerza el tema de la seguridad nacional y del control efectivo del territorio definido como chileno en la Constitución. Esta combinación de preocupaciones sobre el territorio con un momento de apertura política se prestaría, contradictoriamente, a la consideración desde el estado de diferentes opciones para enfrentarse al problema de la incorporación de la Araucanía, y al mismo tiempo a la clausura de cualquier opción que pudiera desafiar a la llamada seguridad nacional.

Desde el mundo mapuche, la creación de la provincia de Arauco en 1852, la infiltración de colonos chilenos al sur del Bío Bío, y la fundación de los pueblos de Nacimiento y Negrete en lo que los arribanos consideraban su territorio, también sonó la alarma entre los longkos de la región, especialmente para el toki general arribano Magiñ Wenu. Aunque Magiñ falleció a finales de 1860, Wentecol y Nawel Tripay, ambos reconocidos caciques principales de los arribanos y sucesores de Magiñ, estaban en la delegación que viajó a Santiago.

Pasemos ahora a examinar con más detalle el encuentro de abril y mayo de 1862 como puerta de acceso a una coyuntura política que, por lo menos en estos pocos días en que la delegación de longkos mapuche se encontraba en Santiago, abrió la posibilidad de una incorporación negociada, a través de la autonomía departamental y provincial del territorio mapuche con respecto al Estado chileno. Que esto no se hizo efectivo, lo sabemos muy bien. Pero por el momento, entremos por esta puerta de acceso para pensar más a fondo la historia de los dos lados que se encontraron brevemente en ese otoño santiaguino, y así hacer una arqueología, en el sentido foucaultiano, de los saberes que traían a la mesa.

1.2 EL CAMBIANTE MUNDO POLÍTICO MAPUCHE: MAGIÑ WENU Y LOS ARRIBANOS

La complejidad cultural y política del mundo mapuche decimonónico ha sido tema de numerosos trabajos. Las diferencias entre distintos grupos y regiones, y la consiguiente rivalidad entre linajes, en el siglo XIX giraban alrededor de su actitud frente a la presión del Estado chileno. Los abajinos, cuyos territorios partían de la cordillera de Nahuelbuta hacia el sureste, se habían aliado a las fuerzas chilenas republicanas desde el periodo de la Independencia, pensando, según José Bengoa, que la mejor forma de asegurar su sobrevivencia sería a través de una integración negociada. Los arribanos, ubicados justo del lado sur del Bío-Bío, tenían como meta fundamental la defensa de sus territorios mediante una reivindicación del tratado de Negrete de 1726. Su gran toki, o líder de guerra, era Magiñ Wenu. Durante la época de la Independencia, esto se reflejó en una alianza con los realistas y después de 1830 empezó a tomar vuelo una visión federalista que incluyera a los mapuches de ambos lados de la cordillera.[8]

Por su papel central en las guerras de 1851 y especialmente en 1859, y por su alianza profunda y consistente con las figuras federalistas de José de la Cruz y Bernardino Pradel, los abajinos —y especialmente Magiñ— serán el enfoque de nuestro análisis. Una de las grandes figuras de la Araucanía decimonónica, Magiñ no descendía de un linaje de *longko* sino que ganó su posición después de veinte años de combates en las pampas argentinas. Desarrolló una coalición duradera con el gran cacique de Salinas Grandes, Kalfukura. Según José Bengoa, Magiñ buscaba una coalición con los generales federalistas José de la Cruz y Justo José de Urquiza que le permitiera consolidar la autonomía mapuche dentro de una confederación política más amplia y descentralizada.[9]

En el momento de fluidez política entre 1850 y 1860, un proyecto así no era descabellado. Después de derrotar a Juan Manuel de Rosas en Caseros en 1852, Justo José de Urquiza había unificado a todas las provincias con excepción de Buenos Aires en la Confederación Argentina, pactando la paz con Kalfukura.[10] Magiñ se consideraba parte de esta alianza, como lo comprueba una carta personal que le mandó a Urquiza en 1860.[11] Al mismo tiempo, entre 1851 y 1859 grupos regionalistas y federalistas se sublevaron dos veces en contra del gobierno centralista de Montt en Chile. Como le explica claramente al presidente Montt en septiembre de 1860, Magiñ vio aquí una oportunidad para cambiar la correlación de fuerzas:

8. Bengoa, *Historia del pueblo Mapuche*, 83-93.
9. Sobre Magiñ, véase Bengoa, 87-90.
10. Un resumen de los eventos políticos de esta época se encuentra en Halperín, *Historia contemporánea*, 241-243.
11. Magiñ Wenu, "Carta al general Justo José de Urquiza, Territorio Indígena, abril 30 de 1860", publicada en El Meteoro, Los Ángeles (Chile), 31 de mayo de 1869, núm. 141, reproducida en Jorge Pavez Ojeda (comp.), Cartas Mapuche Siglo XIX (Santiago: Ocho Libros Editores, 2008), 312-314. Arturo Leiva, en su Tesis de Doctorado ya citada, también analiza esta carta en relación a una visión política alternativa de Magiñ, 298-302 y 322-325.

> Te ago presente que en Enero del año 1859 supimos que te asian guerra entonces acordamos todos los mapuches aprobecharnos de que estaban en esa guerra para cobrar a todos los cristianos que nos tenian robadas nuestras tierras de esta banda del Bio vio sin matar a nadie pues ocho años a que nosotros estabamos esperando que mandaria nuestro amigo jeneral Cruz y que nos entregarían nuestros terrenos.[12]

Pero el tema entre líneas en 1860 es que las guerras civiles no habían resultado como Magiñ esperaba. Aunque Bernardino Pradel esté viviendo con él, prófugo de la justicia por su participación en las contiendas pasadas, el gobierno de Montt se ha afianzado más. Por tanto Magiñ pasa a su segunda estrategia, que era la negociación directa con el poder ejecutivo.

Las autoridades de la frontera, Domingo Salvo y el Intendente Villalón, son malas y en ellas no se pueden confiar, dice en su carta. El segundo "tiene la cabesa muy dura y la barriga que no se llena nunca". Reitera una y otra vez, por tanto, que nunca negociará con estas autoridades. "Habre tu pecho", le dice a Montt, "y consulta mis razones y beras que como es posible pueda mi nación tratar de pas con salbo siendo un hombre tan malo. Yo se que bos Presidente tienes tanta jente y caballeros puedes mandar uno que benga a hablar de pas".[13]

Sabemos que esta carta no es una representación transparente —nunca es así en la documentación histórica— de las intenciones, creencias, y metas de Magiñ Wenu, quien no sabía hablar español, ni leer ni escribir. Magiñ sabía por experiencia que no siempre las palabras que él le hablaba al lenguaraz terminaban en el papel. Pero Magiñ era un hombre de larga experiencia política, que había acumulado el poder mediante sus propias capacidades y que sabía que el poder era no sólo militar, sino que también discursivo. En la carta a Montt, Magiñ claramente entrelaza los dos lados del poder. Por un lado, sugiere repetidamente el trasfondo de su poder militar. Dice unificar a todos los mapuches; dice que cuando supo que se le hacía guerra a Montt entró a cobrar a los cristianos los robos de tierras que habían hecho en su territorio; y finalmente recuerda que hace nueve años que ha tenido una alianza con Cruz esperando que éste llegara a la presidencia. En otra parte de la carta dice que sus enemigos han perdido a mucha gente y que él no. Pero al mismo tiempo, se presenta como la víctima agraviada, siempre sufriendo las promesas no cumplidas de los malos hombres de la frontera. Concluye pidiendo a Montt que "abra su corazón" para hablar de paz, pero también hace claro que nunca negociará con las autoridades fronterizas existentes en ese momento, por su inflexibilidad —"cabeza muy dura"— y su codicia —"barriga que nunca se llena".

Al hablar de Salvo y Villalón, Magiñ saca a relucir un saber mapuche sobre el poder y el ejercicio de la autoridad. Por un lado, se refiere a las características del mal ejercicio del poder: no cumplir con la palabra; no saber negociar y ser flexible; y finalmente, dejar que la codicia material predomine por encima del diálogo y

12. Magiñ Wenu, "Carta al Presidente de la República de Chile, Manuel Montt, Mapu, septiembre 21 de 1860", publicada en El Mercurio, Valparaíso, 13 de mayo de 1861 y reproducida en Pavez, Cartas Mapuche, 319-325. Leiva, en su Tesis de Doctorado, transcribe la versión original del Archivo Nacional en Santiago, comentándola en. 288-298.

13. Magiñ Wenu, "Carta al Presidente de la República".

la negociación. El que sabe mandar bien y con sabiduría, "abre su corazón". Pero puede hacerlo en parte porque manda a muchos hombres, porque es respetado y temido. Y este equilibrio entre el poder y la autoridad, esta capacidad de negociar desde la ventaja del poder y la fuerza, era todavía una realidad para los longkos mapuche a mediados del siglo XIX.

1.3 INTENTOS DE NACIÓN: LOS ALTIBAJOS DE UN SUEÑO FEDERALISTA

Pasemos entonces a delinear la corriente política dentro la república chilena con la cual Magiñ se considera aliado, esto es, los rebeldes regionales o federalistas de las guerras civiles de los años cincuenta. En dos trabajos durante los años noventa, María Angélica Illanes y Esteban Valenzuela exploran el trasfondo profundo que tuvo el federalismo, en relación con la idea del municipio o comuna autónomos, en la política chilena del siglo XIX. Illanes demuestra que, en su momento de auge como sistema de gobierno durante la década de 1820, el federalismo representó no solamente la descentralización política, sino también un desafío regional del norte y del sur hacia la perduración del poder oligárquico colonial que se había concentrado en Santiago y en el valle central. Habrá desde este momento, sugieren Illanes y Valenzuela, una cierta articulación entre el liberalismo radical, con sus críticas a la acumulación del poder autoritario centralizado, y la idea de la comuna autónoma y del federalismo. Al mismo tiempo, anotan los dos autores, esta articulación creará cierto descontento de ambos lados, puesto que no todos los liberales se van a asociar con el federalismo, y no todos los regionalistas se van a considerar liberales.[14]

Estos desacuerdos y descontentos surgirán, una y otra vez, a lo largo del siglo XIX y se verán reflejados en las guerras de la década de 1850. La guerra civil de 1851 es, en este contexto, la guerra regionalista por excelencia. Estalla después de que José de la Cruz, militar de Concepción, pierde la elección presidencial frente a Manuel Montt, y la región penquista tomará una posición de liderazgo en dicha contienda. La guerra civil de 1859 será la contienda en que un liberalismo federalista predomina en los centros más incondicionales de la lucha. Aunque Concepción participa fuertemente, algunos de los dirigentes más importantes de 1851 se mantienen neutrales. En los lugares más rebeldes de 1859, como Copiapó, La Serena y Talca, elementos más populares le darán un cierto corte radical, como también pasará en la frontera con la alianza entre los montoneros liberales y los mapuches.[15]

14. María Angélica Illanes O., *Chile Des-centrado: Formación socio-cultural republicana y transición capitalista* (1810-1910) (Santiago: LOM Editores, 2003); Esteban Valenzuela Van Treek, *Alegato histórico regionalista* (Santiago: Ediciones Sur, 1999).

15. Una comparación muy interesante de las dos guerras civiles se encuentra en Valenzuela, *Alegato histórico regionalista*, pp. 67-77. En una Tesis de Doctorado en Historia en la Universidad de Wisconsin-Madison, Andrew Daitsman trata en profundidad el caso de Talca en 1859, explorando su corte radical y sus conexiones con otras partes del país: "The people shall be all : liberal rebellion and popular mobilization in Chile, 1830-1860" (1995).

Será siempre difícil, sin embargo, articular exitosamente al regionalismo con una agenda libertaria. Hay varios indicios interesantes del intento durante los años cincuenta, especialmente entre los intelectuales jóvenes santiaguinos asociados al liberalismo radical. Entre ellos quiero resaltar especialmente a Manuel Carrasco Albano. Aunque es más conocido por sus concepciones de derecho constitucional en general, nos interesa aquí por su visión de la municipalidad autónoma.

En la memoria que presenta a la Facultad de Leyes de la Universidad de Chile en 1855, Carrasco se refiere a la reciente guerra entre México y Estados Unidos, generalizando de esta experiencia sobre el peligro que representa una nación anglosajona en expansión en el norte, frente a una serie de naciones latinas estancadas y sin progreso en el sur del hemisferio. Sugiere que este gran desafío a las naciones latinoamericanas debe enfrentarse a través de la reforma política, y que la municipalidad autónoma ha estado siempre en el corazón mismo de la innovación y el progreso. En todas las grandes civilizaciones, escribe Carrasco, "en todas partes i siempre hallareis el municipio". El municipio, por tanto, el gobierno local, es el corazón del progreso, de la democracia, de lo que une a todos los pueblos exitosos, sean éstos latinos o anglo-sajones. Es la clave, por tanto, de un futuro dinámico y democrático.

No hay que mirar muy lejos, continúa Carrasco, para encontrar un buen ejemplo de este tipo de gobierno local: "mirad ahí junto a vosotros ese pueblo araucano, con sus reducciones de caciques, verdaderas tribus bajo un jefe vitalicio, ese pueblo que, aunque bárbaro, puede darnos mas de una leccion de buen gobierno, o de self-government, que es una misma cosa para aquellos como para los norte-americanos". Aquí nos encontramos con el punto central de la visión del gobierno local, o autogobierno, que maneja Carrasco. Y en Chile, este gobierno local se encontraba en dos lugares: entre los mapuches, y en "los Cabildos a quienes somos deudores de nuestra Independencia".[16]

A mediados de la década de 1850, por tanto, circulaban entre los intelectuales santiaguinos de tendencia radical-liberal nociones de descentralización política que veían en el pueblo mapuche una de sus fuentes locales más auténticas. Los sueños de articulación entre una autonomía mapuche y un Estado federalista chileno, por tanto, no eran desconocidos para ninguna de las dos partes que se juntaron en Santiago en 1862. Al mismo tiempo, sin embargo, y como se hizo claro con la guerra civil de 1859, el fuerte contenido democrático de esta visión federalista asustó a la clase dominante en general, fuera ésta regionalista o centralista. Como resultado, el proyecto de articulación negociada —compartido desde experiencias y saberes distintos por jóvenes intelectuales como Carrasco y los logkos asociados a la visión de Magiñ Wenu— se había hecho, para 1862, una utopía soñada desde los márgenes de la sociedad.

16. Manuel Carrasco Albano, *Comentarios sobre la Constitución Política de 1833*, Memoria premiada por la Universidad de Chile, presentada en marzo de 1855, Segunda Edición (Santiago: Imprenta de la Librería del Mercurio, 1874). El argumento y las citas reproducidos aquí se encuentran en las páginas 163-64.

1.4 LOS MEDIADORES DEL SUR: JOSÉ MARÍA DE LA CRUZ Y BERNARDINO PRADEL

"Te avisamos Señor Presidente que toda la Nacion respetan a Pradel, como al mismo Gral Cruz, y sin son malos estos caballeros la Nacion no conose a otros mejores". Con estas palabras concluye Wentecol, cacique sucesor de Magiñ, su carta al presidente José Joaquín Pérez el 24 de septiembre de 1861.[17] A pesar de ser Cruz y Pradel conocedores comparativamente respetuosos, especialmente entre los hombres políticos y militares de la época, de las prácticas culturales mapuche, veremos a continuación que ninguno de los dos merecía enteramente la confianza de Wentecol y su gente. Al mismo tiempo, nos interesa profundizar más en las visiones y metas que tenían Pradel y Cruz en relación a sus aliados mapuche, que eran también muy distintas entre sí.

Militar de expediente distinguido, hacendado y candidato a la presidencia, José María de la Cruz era miembro de prestigio de la clase política a nivel nacional. Su hija Delfina se casó con Aníbal Pinto, posteriormente presidente de la república. Pero Cruz era también un regionalista de vocación. En una carta al presidente Pérez en octubre de 1861, escribía que la única forma de asegurar la paz política era a través de las elecciones libres, una crítica muy directa a la centralización monttvarista del poder.[18]

En el contexto de los eventos de 1862, Cruz sirvió de mediador entre el gobierno central y la alianza de su cuñado Bernardino Pradel con los arribanos, haciéndole llegar al ejecutivo una carta de Kilapan, hijo de Magiñ, sobre los deseos de negociar la paz. Pero al mismo tiempo, y justo en el momento en que se daban las negociaciones con los caciques en Santiago, Cruz le mandó a Pérez una larga carta comentando el plan del coronel Pedro Godoy para el avance de la línea de la frontera.

No sorprende, al leer esta carta, que posteriormente Cruz le pidiera a Pérez no publicarla, puesto que ponía al descubierto que su idea de fondo era usar el primer avance sobre la frontera "como base de operaciones bajo que debe apoyarse después la ocupación y dominación de todo el territorio de la Araucanía". Arturo Leiva ha comentado extensamente esta carta, anotando que ella demuestra claramente que Cruz está de acuerdo con los otros militares de la época en la cuestión mapuche y que, por tanto, Cruz mantenía secretamente actitudes muy distintas a las que le imputaban sus aliados mapuches. Pero si nos detenemos un poco más sobre este documento, encontramos ciertos matices que, sin contradecir el punto principal, nos ayudan a comprender más a fondo la subjetividad de Cruz como mediador. A lo largo de la carta, Cruz demuestra irritación frente a la ignorancia de los otros militares que tratan los asuntos de la frontera. Al menospreciar la capaci-

17. "Carta del Cacique Mayor Huentecolo al Presidente de la República, por conducto de Bernardino Pradel, 24 septiembre 1861", Archivo Nacional de Chile (Santiago) (de ahora en adelante): A.G.Ch., Vicuña Mackenna, t. 50, ff. 33-34v, cita directa en ff. 34-34v.

18. La información contenida en este párrafo tiene su origen en las siguientes fuentes: Leiva, *El primer avance*, 100-103; y "Epistolario: Cartas del Presidente Pérez y el General Cruz", *Revista Chilena de Historia y Geografía*, núm. 123, Años 1954-1955, esp. pp. 73-82.

dad militar de los mapuches, Cruz sugiere, los jefes militares se han metido, una y otra vez, en apuros. ¿Cómo es posible —se pregunta— que no hayan aprendido de los errores de los españoles? Es esta falta de eficiencia y de memoria histórica militares la que más le inspira a escribir su comentario. Al mismo tiempo, denuncia los abusos que las autoridades de frontera han perpetrado en contra de los mapuches, especialmente en el tema de tierras, y sugiere todo un proyecto de protección y educación paternalista para atraer a los mapuches, poco a poco, al mundo civilizado. A nivel general, por tanto, la carta de Cruz es un llamado a la incorporación pacífica y paternalista del pueblo mapuche, mediante un programa que respete su cultura y su fuerza militar.[19]

Pero la incorporación de la Araucanía, desde la perspectiva de Cruz, no es solamente una cuestión militar, ni de "civilización" paternalista, sino también de seguridad nacional. "El Sur de Chile", escribe, "para cualesquiera de las naciones manufactureras de Europa, sería un bocado que no dejaría de tomarlo en la primera oportunidad que se le presentase por caro que le costase".[20] Es por esto que, entre otras cosas, Cruz se opone a la creación de colonias alemanas al sur de Valdivia. En parte, Cruz está respondiendo a un tema que había sugerido Pérez en febrero de 1862. Refiriéndose de paso a un previo incidente en la Costa Atlántica de Nicaragua, en que los indígenas Miskitos habían coronado su propio rey, Pérez lo había comparado al caso local del francés Orelie Antoine, el "tal rey intitulado Antonio 1° que sometido al juez alega en su defensa, que el presidente de la república nada tiene que ver con los Araucanos, que son de todo punto independientes y por lo tanto aptos para confiar a quien ellos quieran la dirección de sus propios negocios".[21] Pero Cruz escribía a finales de abril de 1862, cuando a Chile ya habría llegado la noticia de la intervención francesa en México comenzada en enero del mismo año. Por tanto Cruz tiene motivos todavía más concretos para temer las pretensiones expansionistas de Francia en el hemisferio americano.

Cruz considera, además, un peligro para Chile que desde su llegada en 1858 Orelie Antoine haya recibido cálida acogida, especialmente de parte de Magiñ y Kalfukura. "Si se atiende a la conducta observada por el general Urquiza", escribe:

> con atención de la cuestión de Buenos Aires; si uno se fija en la protección decidida que el Ministro francés le prestó en ella; si se retrotrae la consideración, a las relaciones que don Juan Manuel Rosas sostuvo con los bandidos Pincheira...y al empeño que Urquiza tomó desde el año 50 en mantener continuas relaciones con Maguil... son efecto de algún plan preparado contra Chile, y que informado de lo decidido que era este cacique por la causa del rey de España, como que fue el último que dejó las armas de la mano en su sostén, han querido explotar esta circunstancia para sostenerlo de su parte, alimentándolo con la idea de la reaparición de este rey, y oferta de auxilios que se hacían.[22]

A Bernardino Pradel, cuñado de Cruz, la política internacional le tiene muy sin cuidado. Su visión está basada en sus dos años de exilio político entre los arribanos, una experiencia que ha suscitado en él un sentimiento intensamente protector hacia los mapuches y le ha convencido que sólo él puede negociar exitosamente a nombre de ellos. Dada su marginalización de la política durante su exilio, y las difíciles circunstancias económicas que tal exilio le ha causado, también le es atractiva la idea que él podría ser crucial, a nivel de la política nacional, a la incorporación del pueblo mapuche al Estado chileno. En efecto, Pradel está convencido que si se negocia bien, y especialmente si el gobierno central lo hace de buena fe, todo puede resolverse.[23]

Esta es la posición, por tanto, que Bernardino Pradel trajo a Santiago en abril-mayo de 1862. En una reunión preparatoria que celebró a solas con el presidente Pérez el 24 de abril, Pradel presentó su proyecto. Según Arturo Leiva, contenía cuatro puntos esenciales. Primero, la fortificación de algunos puntos del territorio en consulta con los mapuches. Segundo, la creación de una provincia especial con el territorio mapuche, la cual sería dividida en departamentos gobernados por los mismos logkos con sueldo del Estado. Tercero, que los kona, o mocetones, bajo el mando de cada logko servirían, también con sueldo del Estado, como fuerza pública. Y finalmente, que el presidente de la república sería el representante del Estado frente a los mapuches, previniendo así los abusos de las autoridades locales.[24]

Además de ofrecer servir como mediador del acuerdo, Pradel también adelantó al presidente las cuatro condiciones más puntuales que formaban parte de la agenda de la delegación mapuche, y que serían discutidas a fondo en la reunión formal del 2 de mayo. Estas eran: 1) la negociación mutua de los daños del levantamiento de 1859; 2) la entrega de todos los cautivos mapuche; 3) el reconocimiento de Pradel como mediador oficial en los asuntos de tierras; y 4) respetar de la línea divisoria del Bío-Bío establecida en los tratados del siglo XVIII. El 2 de mayo se llegó a un acuerdo sobre todos los puntos y los longkos aceptaron la necesidad de ceder, bajo compensación, las tierras necesarias para los fuertes protectores. El presidente prometió que viajaría a Los Ángeles en la primavera para firmar los acuerdos.[25] Sabemos muy bien que esta promesa nunca se hizo efectiva. Al contrario, en el mes de noviembre, el general Cornelio Saavedra, bajo las órdenes del presidente Pérez, comenzó sus preparaciones para ocupar la Araucanía. "Ahora más que nunca", el presidente Pérez escribía al general Cruz en ese mismo mes, "conviene en mi con-

19. "Carta de José María de la Cruz al Presidente José Joaquín Pérez", Peñuelas, abril 28 de 1862, *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 86-116.

20. "Carta de José María de la Cruz", 114.

21. "Carta del Presidente José Joaquín Pérez al General José María de la Cruz", Valparaíso, febrero 21 de 1862, *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 84-86, cita directa en la p. 85.

22. "Carta de José María de la Cruz", 115. Los hermanos Pincheira fueron considerados "bandidos" en Chile y pelearon a favor de los realistas durante la llamada "Guerra a Muerte" durante la década de 1830.

23. La posición de Bernardino Pradel se vislumbra muy bien en "Carta de Bernardino Pradel a José María de la Cruz, Chillán, 6 marzo 1862". Cf. A.G.Ch., Vicuña Mackenna, t. 50, ff. 42-51v.

24. La descripción completa de la visita de la delegación Mapuche a Santiago se encuentra en Arturo Leiva, *El Primer avance*, 114-131. Los puntos específicos que presenta Pradel en su reunión a solas con el presidente Pérez se enumeran en la p. 125.

25. Leiva, *El primer avance*, 129-131.

cepto realizar la unidad de la República en conformidad con los límites territoriales que la Constitución le asigna".[26]

El fracaso de la reunión de mayo de 1862 estaba, por tanto, sobredeterminado. Pero vale la pena detenernos, una última vez, en cuáles visiones y posiciones estaban allí representadas. Comencemos con las metas políticas que trajeron los longkos mapuche a la mesa. Si hasta la muerte de Magiñ se había nutrido una visión de federación con chilenos y argentinos, para abril de 1862 la derrota de Urquiza ante Bartolomé Mitre había dejado solamente la posibilidad de una negociación con las nuevas coaliciones políticas chilenas. Reducida posibilidad, pero por lo mismo más urgente, puesto que era la única que ofrecía quizá una incorporación negociada al Estado chileno. ¿Habría comprendido Cruz esta nueva correlación de fuerzas al escribir su carta secreta al presidente Pérez? Podemos suponer que ya sabía de la derrota de Urquiza, y si los longkos mapuche ya se habían dado cuenta de la situación, Cruz también habría tenido la misma oportunidad para reflexionar. Sabemos adicionalmente que Cruz sí apoyó, aunque fuera solamente desde las sombras, la meta a largo plazo del Estado chileno de establecer la hegemonía efectiva sobre todo lo que se consideraba el territorio chileno. Entonces ¿por qué no apoyar, como lo estaba haciendo Pradel, un proyecto de incorporación de la Araucanía que pasara por la autonomía regional?

Si reflexionamos sobre el contenido de su carta secreta, y especialmente la visión que emerge de ella sobre la necesidad de incorporar a los mapuches a la "civilización", queda claro que el proyecto paternalista de Cruz no permitía una consideración de la estrategia política mapuche como algo elaborado estratégicamente por un poder autónomo, fuera de los parámetros de lo que él consideraba la "seguridad nacional". En efecto, la seguridad y el interés nacionales eran, para Cruz, equivalentes al proyecto de consolidación elaborado desde Santiago. En tal contexto, Cruz, aunque fuera regionalista, no podía ser un federalista hasta las últimas consecuencias, puesto que no podía ver las estrategias mapuche, por su misma independencia, como otra cosa que una traición al proyecto nacional.

Si pensamos la situación de los dos lados de la cordillera, como hicieron también los longkos mapuche, podemos ver que, al involucrar en las negociaciones federalistas a Kalfukura y Magiñ, la coalición de Urquiza había sido asociada por una parte importante de la clase política argentina con una visión de peligro y barbarie, y que esta asociación enmarcó todos los esfuerzos de unificación política entre 1852 y 1862. En su "Carta de Yungay" de 1852, Domingo Faustino Sarmiento se dirigía a Urquiza como el "Señor general de Entre Ríos", no como el presidente de la república. A pesar de que Urquiza había derrotado a Juan Manuel de Rosas en la batalla de Caseros, Sarmiento lo asociaba con la barbarie rosista justamente por regionalista, y porque estaba negociando con las provincias, el campo y los gauchos. Tan fuertemente se oponía Sarmiento a la coalición de Urquiza, que escribió en la última página de su carta que "Cuando sepa su victoria sobre Buenos Aires pediré carta de ciudadanía en Chile para consagrarme a la enseñanza popular".[27] Valga la ironía. El debate más importante sobre el proyecto federalista de Urquiza se dio en Chile, entre Sarmiento y Juan Bautista Alberdi, los dos exiliados políticos de la dictadura rosista. Menos de dos meses antes de que Sarmiento escribiera su "Carta de Yungay", Alberdi y varios otros argentinos en el exilio formaron el Club Constitucional de Valparaíso en apoyo a Urquiza. En oposición a Alberdi, y en apoyo a Buenos Aires y a la rebelión de Bartolomé Mitre en contra del gobierno de Urquiza, Sarmiento formó el Club de Santiago. La "Carta de Yungay" era, pues, una parte de esta campaña política desde Chile, y en apoyo a la campaña de Mitre para derrocar a la coalición federalista de Urquiza.[28]

Interesante notar que una campaña desde el país vecino en apoyo al derrocamiento de un gobierno nacional no se haya visto como un desafío a la seguridad nacional, seguramente porque la campaña era dirigida por un miembro importante de la clase política argentina. En contraste con esto, las negociaciones de los longkos mapuche, y especialmente de Magiñ, con Orelie Antoine y con Urquiza—aunque hechas desde la autonomía territorial mapuche—no podían verse como otra cosa que un desafío a la integridad y a la seguridad nacionales de la nación chilena. Que no se hayan comparado antes estos dos casos, nos dice mucho sobre el poder que ha tenido la historia patria dentro de las fronteras nacionales.

Si pensamos la historia del federalismo más allá de las fronteras nacionales, podemos ver la importancia de lo transnacional en la consolidación de los proyectos nacionales chileno y argentino a mediados del siglo XIX. Podemos notar que la misma construcción de lo nacional fue parte de un proceso que definió a algunos —como los pueblos indígenas, los gauchos, el campo en general— como parte de la "barbarie" que tenía que ser incorporada a la "civilización". Ambos países siguieron viendo su "problema indígena" como un impedimento a la unificación y seguridad nacionales, y durante la misma década de 1880 se llevaron a cabo campañas militares de ambos lados de la cordillera para eliminar todo rezago de autonomía y resistencia aborigen y, en efecto, tomar posesión nacional sobre la población nativa. Pero también es importante ver más allá de las fronteras nacionales para darnos cuenta que, comparativamente, las mismas preocupaciones sobre la seguridad y la unificación llevaron a modelos bastante distintos de organización política.

En Argentina, la predominancia económica de Buenos Aires y de su puerto llevó a la derrota de la Confederación de Urquiza, a pesar de su predominancia territo-

26. "Carta del Presidente José Joaquín Pérez al General José María de la Cruz, Santiago, noviembre 19 de 1862", *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 119-120, cita directa en la p. 120. Un buen resumen de los preparativos para la ocupación de la Araucanía se encuentra en Leiva, *El primer avance*, 150.

27. "Carta de Yungay [que escribe] D.F. Sarmiento; Diputado al Congreso Nacional por la Provincia de San Juan, al General D. Justo José de Urquiza, vencedor en Caseros", Yungay (Chile), 13 de octubre de 1852, *Obras de D.F. Sarmiento publicadas bajo los auspicios del gobierno argentino*, t. XV, Las ciento y una (Época Preconstitucional) (Buenos Aires: Imprenta y Litografía Mariano Moreno, 1897), 22-52. La referencia a Urquiza está en la p. 22; la promesa de pedir ciudadanía chilena está en la p. 52.

28. El conflicto entre Alberdi y Sarmiento que se desarrolla mientras los dos están en Chile es resumido por Nicolas Shumway, *The Invention of Argentina* (Berkeley: University of California Press, 1991), 175-177. Un resumen de los conflictos político-militares de la época se encuentra en Halperín, *Historia contemporánea*, 241-243.

Florencia E. Mallon
EL ESTADO DE NACIÓN Y LAS ESTRATEGIAS DE AUTONOMÍA DEL PUEBLO MAPUCHE

rial.[29] Dada esta abrumadora superioridad económica, aun después de 1880, cuando Buenos Aires nuevamente consolidó su control político sobre todo el territorio argentino, lo hizo bajo un modelo federalista en que la ciudad fue transformada en distrito federal, irónicamente una política primero sugerida bajo la Confederación. El problema, por tanto, no era el federalismo en sí, sino que más bien quién lo hegemonizaba. En contraste, en Chile la campaña militar en contra de los mapuches volvió a enfatizar la tradición centralista comenzada bajo Diego Portales y reforzada por Manuel Montt y Antonio Varas. Los regionalistas que, como Cruz, se preocupaban por la seguridad nacional, se plegaron al Estado centralista. El resto del siglo XIX, sin embargo, haría claro que Santiago no tenía la capacidad de dominar económicamente de la misma manera que Buenos Aires. Si las guerras de 1851 y 1859 sacaron a relucir las divisiones regionales entre el centro por un lado y las regiones norte y sur por otro, la guerra civil de 1891 lo haría más dramática y violentamente, con la victoria de las llamadas fuerzas congresistas y el suicidio del presidente José Manuel Balmaceda, quien había tratado de utilizar los recursos del salitre para la centralización económica.[30]

A final de cuentas, para comprender el federalismo en Latinoamérica tenemos que analizar múltiples niveles a la vez y no limitarnos a las categorías de la política nacional definidas por la historia patria. La presencia de los pueblos indígenas, de los campesinos y del campo en general, y las visiones de organización política que ellos manejaron, fueron un factor importante en los debates nacionales sobre la unificación y la centralización. Queda mucho por hacer y por investigar en el tema del federalismo y el centralismo, pero lo que queda claro es que, a futuro, las discusiones tendrán que llegar mucho más allá de una consideración de las élites y de sus diferencias internas. Los conflictos alrededor del Estado-nación claramente han involucrado a élites y grupos subalternos, pero también han sido relevantes las visiones indígenas de autonomía y las disputas por el poder a nivel regional e internacional. Al repensar el federalismo tenemos que prestar más atención a estos múltiples niveles, como también a todos los sectores que participaron en la construcción y reorganización de las naciones decimonónicas.

29. Halperín, en *Historia contemporánea*, enfatiza la importancia de lo económico en la victoria política de Buenos Aires, 242-244.

30. Maurice Zeitlin, *The Civil Wars in Chile, or the Bourgeois Revolutions That Never Were* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), nos presenta un análisis especialmente iluminador de la guerra de 1891.

1.5 BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES DOCUMENTALES

Archivos

Archivo Nacional de Chile (Santiago).

Fuentes primarias publicadas

"Carta de Yungay [que escribe] D.F. Sarmiento, Diputado al Congreso Nacional por la Provincia de San Juan, al General D. Justo José de Urquiza, vencedor en Caseros", Yungay (Chile), 13 de octubre de 1852, en *Obras de D.F. Sarmiento publicadas bajo los auspicios del gobierno argentino*, t. XV, Las ciento y una (época preconstitucional). Buenos Aires: Imprenta y Litografía Mariano Moreno (1897): 22-52.

Bibliografía

Bengoa, José. *Historia del pueblo mapuche, siglos XIX y XX*. Santiago: LOM Editores, 2000.

_____, ed., *La memoria olvidada. Historia de los pueblos indígenas de Chile*. Santiago: Publicaciones del Bicentenario, 2004.

Carrasco Albano, Manuel. *Comentarios sobre la Constitución Política de 1833*. Santiago: Imprenta de la Librería del Mercurio, 1874.

Collier, Simon. *Chile, la construcción de una república, 1830-1865: política e ideas*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2005.

Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. ed.: Colin Gordon. Nueva York: Pantheon Books, 1972.

Halperín Donghi, Tulio. *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid: Alianza, 1975.

_____, *El espejo de la historia: Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Sudamericana, 1987.

Illanes O., María Angélica. *Chile Des-centrado: Formación socio-cultural republicana y transición capitalista (1810-1910)*. Santiago: LOM Editores, 2003.

Leiva, Arturo. *El primer avance a la Araucanía: Angol 1862*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 1984.

_____, Araucanía: Etnia y política. Tesis de Doctorado, Universidad Libre de Berlín, 2006.

Marimán, Pablo, Canuiqueo, Sergio, Millalén José y Levil, Rodrigo. ¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro. Santiago: LOM Ediciones, 2006.

Pavez Ojeda, Jorge (comp.). *Cartas mapuche Siglo XIX*. Santiago: Ocho Libros Editores, 2008.

Stern, Steve J. "Between Tragedy and Promise: The Politics of Writing Latin American History in the Late Twentieth Century", en Gilbert M. Joseph, ed., *Reclaiming the Political in Latin American History: Essays from the North*. Durham, NC: Duke University Press, 2001, 32-77.

Shumway, Nicolas. *The Invention of Argentina*. Berkeley: University of California Press, 1991.

Valenzuela Van Treek, Esteban. *Alegato histórico regionalista*. Santiago: Ediciones Sur, 1999.

Zeitlin, Maurice. *The Civil Wars in Chile, or the Bourgeois Revolutions That Never Were*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

Las rebeliones indígenas de Pasto contra el proyecto republicano

capítulo 2

Jairo Gutiérrez Ramos
Universidad Industrial de Santander

2.1 UN PASADO DE RESISTENCIA Y REBELDÍA

Una larga historia de resistencia antecedió a la abierta y protagónica participación de los indígenas de Pasto en la etapa definitiva de las guerras de independencia en la Nueva Granada, tema central de este artículo. Sin ir muy lejos, desde cuando se pretendieron implantar las llamadas reformas borbónicas en territorio pastuso, los indios se sublevaron en más de una ocasión, principalmente contra la actualización de los censos y padrones de tributarios, los intentos de establecer estancos y aduanas, y la pretensión de aumentar el recaudo de tributos, alcabalas y diezmos.

Así, en lo que respecta al empadronamiento, el 20 de junio de 1778 el teniente corregidor de Los Pastos se vio precisado a informar al gobernador de Popayán sobre la imposibilidad de llevar adelante su intento de censar a los indios, pues éstos habían declarado abiertamente su hostilidad a dejarse contar y al establecimiento de aduanas en la provincia.[1] En su informe, el teniente corregidor advertía que no se atrevió a hacer el censo porque "aún está en estos Indios la llaga fresca del Alsamiento que quisieron hacer ahora días", y, sobre todo, la altanera advertencia de un indio de Túquerres, quien le había espetado la víspera de Corpus, ante un nutrido grupo de personas: "Señor con que Mañana nos hierran; ¡pues ay lo beremos!".[2] Dos años más tarde, el corregidor de naturales de la ciudad de Pasto fue procesado por incumplir las órdenes de censar la población. El expediente seguido contra el corregidor de Pasto pone de manifiesto varios elementos de interés, entre los cuales se destaca el testimo-

1. Archivo General de la Nación (Bogotá) (de ahora en adelante): A.G.N., Milicias y Marina, t. 142, ff. 320-322 (Carta del teniente de corregidor de la Provincia de Los Pastos al gobernador de Popayán, Túquerres; 20 de junio de 1778).

2. A.G.N., Milicias y Marina, t. 142, f. 321. La amenazante advertencia del indio llama la atención no sólo por su agresividad e irreverencia, sino porque revela la percepción que se tenía entre ellos de que el censo no tenía otro fin que el de esclavizarlos, como lo denota la expresión "con que mañana nos hierran".

nio del capitán de milicias, quien afirmó que el gobernador había negado el auxilio de tropa solicitado por el corregidor, "por temer ocasionaría inquietud en el vecindario, y mucho más en la Gente India", lo que sugiere una gran susceptibilidad en este sector de la población, tanto en contra del censo, como de cualquier forma de coacción oficial. De hecho, el gobierno central nunca recibió el censo de Pasto, por lo que debió ordenar en 1780 que los alcaldes ordinarios de la ciudad se hicieran cargo del empadronamiento, el cual se hizo finalmente con base en los padrones parroquiales.[3]

Más graves fueron los hechos ocasionados por el intento de establecer el estanco del aguardiente en Pasto, donde el día de San Juan de 1781 fue muerto el comisionado José Peredo, quien se desempeñaba como teniente general de la gobernación y fue enviado a Pasto con la exclusiva misión de establecer el estanco, pero cometió la imprudencia de hacer leer el bando el 23 de junio, víspera de la fiesta del patrón de la ciudad, motivo de una gran congregación de gentes, y ocasión propicia para el abundante consumo de chicha y aguardiente.[4] Entre los asistentes a la fiesta y a la lectura del bando se encontraban numerosos indígenas de los pueblos de los alrededores de la ciudad. En el momento de la lectura del decreto estalló la protesta colectiva. Peredo debió huir apresuradamente de la plaza, herido de una pedrada. Se mantuvo en un precario refugio la noche del 23, pero al día siguiente la multitud lo sacó a la fuerza, y aunque intentó fugarse a caballo por el camino de Catambuco, fue alcanzado en este pueblo por los indios. Uno de ellos le dio muerte y luego su cadáver fue molido a garrotazos por los amotinados. Como resultado de ello, por decisión del virrey la implantación del estanco del aguardiente fue suspendida, y los precios del tabaco fueron reducidos.[5]

Y aún más graves fueron los sucesos del 18 de mayo de 1800. Esta vez el motín ocurrió en los pueblos de Túquerres, Guaitarilla y Sapuyes, en la provincia de Los Pastos. El motivo fue el anuncio de la ampliación del cobro del diezmo a productos que hasta entonces se habían considerado exentos. En realidad, y tal como se trasluce del memorial que los indios hicieron llegar al gobernador de Popayán para justificar su conducta, los motivos de las asonadas iban más allá del aumento de los diezmos que, como solía ocurrir en estos casos, no fue más que el detonante que hizo estallar una situación que desde hacía tiempo resultaba insoportable para los indios: los abusos del corregidor y su parentela.[6] En medio del motín, fue incendiada y arrasada la fábrica de aguardientes, y el corregidor y su hermano fueron muertos por los indios en el templo de Túquerres, donde intentaron vanamente refugiarse.[7] En este caso, aunque las autoridades de más alto rango reconocieron los abusos del corregidor y sus allegados, los asesinatos en el interior del templo y la destrucción de la real fábrica de aguardientes no podían quedar impunes, así se les concediera parte de razón a los indios. Por eso esta vez la represión fue dura: los más destacados dirigentes del motín fueron ahorcados y luego descuartizados en Pasto el 22 de noviembre de 1802, mientras que a los menos comprometidos en los sucesos se los condenó a la pena de azotes. Otros fueron condenados a presidio en Cartagena y Chagres. Los caciques, principales, alcaldes y mandones de los pueblos implicados debieron trasladarse a Pasto a presenciar la ejecución de las penas y los indios del común fueron obligados a reconstruir la fábrica de aguardiente, los estanquillos y las casas destruidos durante el levantamiento.[8]

Pese a la dureza del castigo infligido, al año siguiente del suplicio de los cabecillas se dieron nuevos indicios de inconformidad entre los indios de Los Pastos. Pero esta vez las autoridades, más advertidas, pronto apresaron a su instigador, el indio lojano Antonio Tandazo, de reconocidos antecedentes en los levantamientos que habían sacudido la sierra quiteña en los años anteriores. Tandazo se había refugiado en Túquerres, donde se unió a la viuda del cacique Julián Carlosama, uno de los ajusticiados por el motín de 1800. Y aunque eventualmente este indio forastero no hubiese sido más que un aventurero y un charlatán, su discurso y su comportamiento no sólo resultaban sospechosos, sino altamente preocupantes para las autoridades si tenemos en cuenta que, según se decía, se hacía regalar de los indios diciéndoles que era un cacique principal de muchos pueblos, y que venía a liberarlos de la servidumbre de los blancos, por lo que se titulaba también "cacique libertador", y decía públicamente que sus intenciones eran las de extinguir los estancos, suprimir el tributo, repartir a los indios las tierras de los blancos, levantar muchas poblaciones y coronarse "rey chiquito" de aquella provincia.[9] Aun tratándose de un intento abortado, no deja de llamar la atención el radicalismo que entrañaba el proyecto de Tandazo, pues así este no tuviera intenciones o posibilidades reales de llevarlo más allá del discurso, no dejó de seducir a más de uno.

Pero, aparte de sus muertos, azotados y desterrados ¿qué le dejaron a los indios de Pasto los motines y asonadas que adelantaron en contra de las acciones fiscalistas y los abusos de los funcionarios reales? Sin duda el efecto más notorio fue la suspensión o abrogación de las medidas o funcionarios que habían generado su inconformidad. Así, luego del levantamiento contra los estancos el gobierno virreinal optó por suspender su establecimiento. Y luego de los sucesos de Túquerres se produjo un decreto volviendo los diezmos a su estado anterior y suspendiendo el

3. A.G.N., Censos de varios departamentos, t. 8, ff. 614-651 (Expediente seguido contra José Zambrano Santacruz, lugarteniente de gobernador, justicia mayor, corregidor de naturales, alcalde mayor de minas, y oficial real de la ciudad de Pasto, por no cumplir las órdenes superiores de censar la población, Pasto, 19 de junio de 1780).

4. A.G.N., Miscelánea, t. 56, ff. 448-452.

5. Sergio Elías Ortiz, *Agustín Agualongo y su tiempo* (Bogotá: Cámara de Representantes, 1987), 40.

6. Sergio Elías Ortiz, *Agustín Agualongo*, 42. En el momento de la asonada de Túquerres y Guaitarilla ejercía como corregidor de la provincia de Los Pastos Francisco Rodríguez Clavijo, mientras su hermano Atanasio era el rematador de los diezmos y su hijo adoptivo Francisco Sarasti lo era de los tributos. Así, la totalidad del control político, judicial y fiscal de los indios estaba en manos de una sola familia, que además era foránea. El corregidor Clavijo era un comerciante nacido en Cartago, con un importante radio de acción, que estableció su residencia en Túquerres. Utilizó el empleo de corregidor de Los Pastos para extorsionar a los indios y para obtener mayor provecho en sus negocios, entre los cuales se contaban el comercio de ganados, la explotación de su hacienda, la introducción de víveres a Barbacoas, y el comercio de tejidos y productos diversos de la provincia de Quito que enviaba a Popayán para distribuirlos en todo el Valle del Cauca y en el Chocó. Era además el rematador de naipes, dados, boliches y demás juegos; arrendatario de la administración de varios ramos de la Real Hacienda como los de aguardientes, alcabalas, papel sellado, naipes y demás.

7. A.G.N., Empleados Públicos. Cauca, t. 4, ff. 915-918v (Memorial del gobernador y los indios principales de Túquerres al gobernador de Popayán, 26 de septiembre de 1800).

8. Sergio Elías Ortiz, *Agustín Agualongo*, 46-47.

9. Archivo Nacional del Ecuador (Quito) (de ahora en adelante): A.N.E., Rebeliones, caja 5; y Ricardo Oviedo Arévalo, "Levantamientos indígenas del siglo XVI al XVIII", *Revista Mopa-Mopa*, núm. 9-10 (1996): 74-92.

recudimiento eclesiástico que había originado el motín.[10] Desde ese punto de vista, bien podría afirmarse que los motines no fueron infructuosos, así en el segundo caso se hubiera pagado un alto precio. Un segundo aspecto a resaltar es que la imagen del rey y la lealtad de sus súbditos indios tampoco parece haber sufrido mayor deterioro pues los indios pocas veces identificaron al que consideraban su protector con sus abusivos, rapaces o ineptos agentes.[11]

2.2 LOS PREJUICIOS NACIONALISTAS

Sin pretender una continuidad mecánica entre los antecedentes de las guerras de independencia y el desarrollo de éstas, no se puede desconocer que dichos antecedentes tuvieron en todas partes una notoria incidencia. Así, es un hecho demostrado que en aquellas regiones cuya población indígena tenía un importante peso demográfico, la lealtad a la monarquía fue la norma.[12] Y Pasto no fue la excepción. Pero a causa de ello, la conducta política de los pastusos, y especialmente de los indios que poblaron su distrito, ha sido vista por la historiografía nacionalista como una anomalía. De hecho, la representación de los pastusos como enemigos de la independencia comenzó a construirse tempranamente en el ámbito de la ideología republicana y se fue consolidando hasta degenerar en un solapado desprecio "nacional" que se expresa en chistes y chacotas que ponen en duda la inteligencia de los pastusos y enfatizan, en cambio, su ingenuidad y rudeza.[13]

Las primeras manifestaciones del repudio y desdén hacia la conducta política de los pastusos comenzaron a registrarse luego de la derrota y fusilamiento del presidente de la junta de gobierno de Popayán, Joaquín Caicedo y Cuero, y del comandante estadounidense Alejandro Macaulay, ocurrido en la plaza mayor de Pasto en enero de 1813. Enterado de esta inesperada noticia, el gobernador encargado de Popayán calificó a Pasto de "infame ciudad refractaria" (a la independencia, por supuesto), y a sus habitantes de bárbaros y feroces bandidos incitados por el fanatismo religioso incentivado por los clérigos y frailes "en nombre de la divinidad y de un rey fantástico".[14]

10. Rebecca Earle, *Regional Revolt and Local Politics in the Province of Pasto (Colombia), 1780-1850* (M. A. dissertation, University of Warwick, Coventry, 1989), 118.

11. La lealtad de los indios y demás vasallos americanos a la Corona, y la imputación de los abusos a los malos funcionarios, sentimiento generalmente traducido en la expresión "¡viva el rey y muera el mal gobierno!", ha sido estudiada por John L. Phelan, *El pueblo y el rey. La revolución comunera en Colombia, 1781* (Bogotá: Carlos Valencia, 1980), pasim.

12. A este respecto abunda la bibliografía. A manera de ejemplo podemos citar, entre numerosas obras y autores: John Lynch, *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1836* (Barcelona: Ariel, 1976); Jaime E. Rodríguez O., *La independencia de la América española* (México: FCE / El Colegio de México, 1996); Eric Van Young, *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821* (México: FCE, 2006).

13. Significativamente, dos de los libros más recientes sobre la historia y la cultura pastusas dedican sendos capítulos al análisis de los orígenes y el significado del "chiste pastuso". Armando Montenegro, *Una historia en contravía: Pasto y Colombia* (Bogotá: El Malpensante, 2002), y Eduardo Zúñiga Erazo, *Nariño, cultura e ideología* (Pasto: Universidad de Nariño, 2002).

14. "Documentos Históricos", en *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, vol. XVI, N° 46-49 (1937), 88 (Felipe Mazuera, presidente del Estado de Popayán al Supremo Congreso de la Nueva Granada, Popayán, 9 de marzo de 1813).

Diez días más tarde el Secretario de la Unión de Estados Confederados de la Nueva Granada, Frutos Joaquín Gutiérrez, informaba desde Tunja al Gobierno de Cartagena cómo desde hacía días circulaba en esa ciudad la información sobre "el bárbaro asesinato por los infames rebeldes de Pasto en las beneméritas personas del presidente de Popayán y del comandante Macaulay", ocasionado por "la ferocidad que ha inspirado en sus habitantes, el fanatismo religioso y la crueldad española", que habrían inducido "al estúpido pastuso por estos y mayores atentados, consagrándolos con los nombres de religión y fidelidad".[15]

Pero no hay que dejarse confundir por el discurso nacionalista republicano. Ni los pastusos eran una población homogénea en términos étnicos, sociales o políticos, ni en todo momento su resistencia a la república estuvo orientada por los mismos intereses. Por eso, si se pretende entender realmente cómo y por qué los pastusos se enfrentaron por tanto tiempo y con tanta obstinación a los ejércitos y los gobiernos republicanos instalados sucesivamente en Quito, Santafé, Cali y Popayán, es preciso diferenciar en el largo ciclo de las guerras de independencia distintas etapas o fases, cada una de ellas caracterizada por un contexto, una coyuntura y unos actores diferentes.

Además, para comprender mejor la importancia y la aparente anomalía de la actitud política de los pastusos en el contexto neogranadino, conviene recordar que en ningún lugar del virreinato santafereño las guerras de independencia comenzaron antes ni terminaron después. De hecho, en el territorio de Pasto y sus vecindades tuvieron lugar la primera y la última batalla por la instauración de la república en el actual territorio colombiano. El primer enfrentamiento se dio en 1809 contra el ejército enviado por la primera junta de Quito, y el último se dio en Ibarra, en julio de 1824, contra el ejército al mando de un iracundo y vengativo Bolívar. Y entre la primera escaramuza y la última batalla ocurrieron sucesivos ataques y tomas provenientes de Quito, Santa Fe, Popayán y Cali. Y todos fueron saldados en beneficio de los realistas pastusos. Solo quince años después de la primera invasión, y una vez derrotado el Ejército Pacificador en Boyacá se decidió Bolívar a emprender su tan ansiada como temida Campaña del Sur, a comienzos de 1821.

Conviene recordar igualmente que en esta aislada provincia neogranadina se asentaban a comienzos del siglo XIX 67 pueblos de indios y que más de la mitad de su población, calculada en algo más de 30.000 habitantes, eran indígenas.[16] La participación de éstos en las guerras de independencia fue, por consiguiente, de gran importancia y notoriedad. Veamos brevemente cómo se desarrollaron los acontecimientos en la abrupta geografía pastusa, cómo se alinearon políticamente y cómo combatieron en este escenario sus ariscos pobladores.

15. José Manuel Groot, *Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada* (Bogotá: Biblioteca de Autores Colombianos, 1953), IV, 455.

16. Archivo General de Indias (Sevilla) (de ahora en adelante): A.G.I., Santa Fe, leg. 623 (Informe de la visita realizada por el gobernador Diego Antonio Nieto, fechado en Popayán a 5 de diciembre de 1797).

2.3 LAS JUNTAS Y LAS INVASIONES QUITEÑAS DE 1809 Y 1811

Las primeras manifestaciones de inconformidad con el gobierno español llegaron a Pasto procedentes de Quito, una ciudad que fue por muchos años su más fuerte competidora en lo económico, y a la cual se encontraba subordinada en lo judicial y en lo eclesiástico. Quizás por eso Pasto rechazó con energía a la primera junta quiteña, considerándola una patraña destinada a facilitar el asalto a su autonomía e integridad territorial. La invasión militar quiteña tuvo como resultado la resistencia armada de los pastusos, quienes derrotaron al ejército juntista en la tarabita de Funes el 16 de octubre de 1809. Los pastusos, triunfadores, tomaron más de un centenar de prisioneros y se apoderaron de armas y pertrechos. En esta temprana confrontación armada participaron, además de las tropas llegadas de Pasto, Popayán y Patía, numerosos indígenas de los pueblos de Obonuco, Jongovito, Catambuco y todos los del pueblo de Funes.[17]

La primera Junta de Quito tuvo corta duración. No obstante, el 11 de abril de 1811 los revolucionarios quiteños declararon la independencia y establecieron una segunda junta que sobrevivió hasta 1812. A los tres meses de establecida la nueva junta, ésta decidió atacar nuevamente a Pasto y fue así como, en septiembre de 1811, un numeroso ejército asaltó y saqueó la ciudad. Las tropas quiteñas permanecieron en Pasto por varios meses, durante los cuales incurrieron en abusos y excesos que no hicieron más que fortalecer el acendrado sentimiento realista que desde entonces caracterizó a la provincia.

2.4 LA TOMA REPUBLICANA POR LOS CALEÑOS

Pocos meses después de instalada la segunda junta de Quito, en marzo de 1811, los realistas payaneses encabezados por el gobernador Miguel Tacón fueron derrotados en Palacé, lo que permitió la instalación una junta revolucionaria en Popayán y obligó al gobernador Tacón a refugiase en Pasto con los restos de su ejército.[18] A mediados del mismo año, los quiteños se tomaron Túquerres, y el 22 de septiembre entraron triunfantes a Pasto. Dos días más tarde entraron en la ciudad las tropas de Popayán y Cali al mando del presidente de la junta payanesa, don Joaquín Caicedo y Cuero. A diferencia de los quiteños, siempre mal acogidos en Pasto, los caleños consiguieron el apoyo de algunos vecinos prominentes, quizás por el cercano parentesco que unía a Caicedo y Cuero con Tomás de Santacruz y Caicedo, el principal gamonal de Pasto a comienzos del siglo XIX, y el 13 de octubre, luego de concertar la salida de los quiteños de Pasto, a instancias de Caicedo y Cuero se reunió un cabildo abierto que reconoció a la Junta Suprema de Santafé, la incorporación de la provincia de Pasto a la jurisdicción de la Junta de Popayán y la declaración de que los miembros del cabildo, el clero y el pueblo abrazarían la causa patriota.[19]

¿Cómo se puede interpretar esta aparente conversión de los pastusos al republicanismo? Además de atribuirla al rígido control ejercido por el gamonalismo local, se ha sugerido que la resistencia inicial de los pastusos a la república estuvo más asociada a su aversión a sus heraldos quiteños que a motivos de orden ideológico. En otras palabras, que si el Cabildo de Pasto fue radicalmente contrario a contribuir al engrandecimiento de su rival, Quito, muchos de sus miembros no sentían similar aversión por la independencia y sus promotores neogranadinos.[20] No hay que suponer, sin embargo, que este sentimiento fuera unánime. De hecho, la declaración del cabildo fue de inmediato contestada por el clero, algunos miembros de la oligarquía y el grueso del pueblo, recelosos de las intenciones de los caleños, recelos que se agudizaron cuando, a comienzos de 1812, el presidente Caicedo y Cuero, después de dejar instalado un nuevo cabildo en Pasto, en su viaje hacia Quito instaló una Junta Superior de Gobierno en la Provincia de Los Pastos.

Entre tanto, los enemigos de la independencia hicieron circular rumores sobre la caída de Napoleón, el colapso inminente de las juntas de Quito y Santafé, y otras especies destinadas a desestabilizar el gobierno insurgente recién instaurado en Pasto por los revolucionarios caleños.[21] Estimulados por la creciente fragilidad de éste, nuevos actores sociales hicieron presencia en las luchas por el poder desencadenadas por la creciente crisis política.

2.5 LA RECONQUISTA DE PASTO POR LOS REALISTAS PATIANOS

Mientras el presidente Caicedo y Cuero permanecía en Quito, algunos de los más prominentes desafectos a la república iniciaron una rebelión fracasada contra el nuevo gobierno republicano. Caicedo regresó a Pasto, pero pronto fue víctima de una revuelta más exitosa. El 20 de mayo de 1812, realistas del Patía, apoyados por los pastusos, marcharon sobre Pasto y derrotaron a los juntistas.[22] Los patianos capturaron a Caicedo y Cuero y de inmediato los caleños, quienes controlaban la Junta de Popayán, enviaron un ejército en su rescate, pero este regresó derrotado a Popayán. Dos meses más tarde volvieron los republicanos al ataque, y esta vez los pastusos se vieron precisados a rendirse y a negociar un armisticio en el cual se

17. Gerardo León Guerrero Vinueza, *Pasto en la guerra de Independencia, 1809-1824* (Bogotá: Tecnoimpresores, 1994), 29.

18. Gustavo S. Guerrero, *Documentos históricos de los hechos ocurridos en Pasto en la guerra de independencia* (Pasto: Imprenta del Departamento, 1912), 102 (Representación del cabildo de Pasto al virrey Benito Pérez, Pasto 8 de enero de 1813).

19. Sergio Elías Ortiz, *Agustín Agualongo*, 121-125, 236.

20. Rebecca Earle, *Regional Revolt*.

21. Sergio Elías Ortiz, *Agustín Agualongo*, 183-186.

22. Rebecca Earle, *Regional Revolt*, 46.

acordó la libertad de Caicedo. Pero en agosto de 1812, alegando incumplimiento del armisticio de parte de los caleños, los pastusos atacaron a las tropas republicanas y capturaron nuevamente a Caicedo y al coronel norteamericano Alejandro Macaulay, quienes fueron fusilados el 26 de enero de 1813 en la plaza mayor de Pasto.

Derrocada la Junta de Quito en noviembre de 1812 el movimiento independentista fue temporalmente alejado del sur del virreinato. Y hay que destacar algo: por primera vez se habían hecho claramente visibles en el escenario político regional los *patianos*, una imbatible guerrilla que por más de veinte años habría de ser uno de los mayores obstáculos para la independencia del sur neogranadino, gracias no sólo a sus habilidades como combatientes irregulares, sino a las ventajas que les ofrecía su adaptación a un medio hostil y malsano, y a su minucioso conocimiento del territorio.[23]

No fue muy grato para la oligarquía pastusa deber su "liberación" a los guerrilleros zambos y mulatos del Patía, y menos tener que soportarlos por algún tiempo en el gobierno de la ciudad. Pero la fuerza de las circunstancias los obligó a doblegarse ante quienes consideraban "inferiores". No obstante, lo más importante y duradero de la "invasión" patiana fue la perdurable alianza que estos lograron construir con los jefes étnicos de los "pueblos de indios" que rodeaban la ciudad.

2.6 LA NUEVA OFENSIVA REPUBLICANA: EL EJÉRCITO DEL SUR DEL ESTADO DE CUNDINAMARCA

La derrota de los insurgentes de Quito y Popayán no trajo consigo una paz duradera para los pastusos. Diversos asuntos alteraron la restauración del orden colonial. El más importante de ellos fue la marcha iniciada en septiembre de 1813 por Antonio Nariño, presidente de Cundinamarca, con la intención de restablecer el republicanismo independentista en el sur, previniendo de este modo la mayor amenaza que se cernía contra el precario gobierno republicano de Santafé de Bogotá. La ofensiva republicana comenzó bien. Nariño no tuvo problemas para conseguir guías y porteadores indios. Un buen número de clérigos locales también lo apoyaron, y después de derrotar el ejército realista acantonado en Popayán los republicanos marcharon hacia Pasto a fines de marzo de 1814.

Pero la ruta hacia esa ciudad no fue nada fácil, pues a su paso por el Patía fueron hostilizados permanentemente por las guerrillas realistas.[24] No obstante, los republicanos derrotaron a los realistas en más de una ocasión hasta acorralarlos en Pasto. La toma de la ciudad, sin embargo, les resultó imposible, pues los pastusos habían logrado la solidaridad de los indios que habitaban los veintiún pueblos que circundaban la ciudad. Fortalecidos con este valioso apoyo, los habitantes de la ciudad y sus aliados rechazaron las fuerzas de Nariño, quien fue capturado en las afueras de Pasto luego de la desordenada retirada de sus tropas y deportado a España, por la vía de Guayaquil, como prisionero de guerra.

23. Francisco Zuluaga, *Guerrilla y sociedad en el Patía* (Cali: Universidad del Valle, 1993).

24. José Hilario López, *Memorias* (Bedout, Medellín, 1975), 46-48.

2.7 PASTO DESPUÉS DE LA RECONQUISTA

En 1815 se inició la feroz invasión a la Nueva Granada por parte de las tropas de reconquista bajo el mando de Pablo Morillo y, naturalmente, el balance de fuerzas cambió. Entre este año y 1819 los pastusos vivieron en una relativa tranquilidad bajo la protección del virrey del Perú y del presidente de Quito.

Luego de la batalla de Boyacá, las fuerzas realistas volvieron a la defensiva. Pasto respondió rápidamente al cambio de la situación. Para enero de 1820 se había reunido un ejército formado por fuerzas de Quito enviadas por el presidente Melchor Aymerich, y aumentadas por las tropas reunidas por José María Obando, Simón Muñoz y otros caudillos de la región, bajo el liderazgo de Sebastián de la Calzada, un comandante de la expedición de Morillo emigrado a Popayán. Este ejército se componía de cerca de tres mil hombres, aunque de escasa disciplina y entrenamiento, y precariamente armados. Como era previsible, este ejército improvisado y mal armado terminó derrotado por la tenaza independentista que lo acorraló definitivamente —una vez tomada Quito por el ejército de Sucre y Popayán por el de Bolívar— a mediados de 1822.

2.8 LAS REBELIONES INDÍGENAS ANTIRREPUBLICANAS

Sin embargo, ni la toma de Pasto ni su pacificación resultaron tarea fácil para los patriotas republicanos. Después de la sangrienta batalla de Bomboná, en abril de 1822, Bolívar y los pastusos negociaron una capitulación que le permitió a El Libertador su entrada a la ciudad, y a los dirigentes pastusos seguir disfrutando de sus propiedades, sus cargos y su hegemonía social y política. Esta capitulación, pactada con la élite, fue repudiada y desconocida por la gran mayoría de los sectores populares de la ciudad, así como por los indios habitantes de los pueblos circunvecinos, quienes poco tiempo después de que Bolívar y el grueso de su ejército se dirigieran a Quito, se levantaron contra el gobierno que éste había establecido en la ciudad con el beneplácito de la oligarquía local. De este modo estalló en Pasto la primera rebelión popular antirrepublicana.

El decenio de 1820 fue nefasto para los seguidores de la monarquía española en América. Frustrada por la revolución de Riego toda esperanza de recibir refuerzos de la península, los ejércitos realistas se vieron enfrentados a las más adversas circuns-

tancias. Abandonados en medio de un territorio hostil y de una población cada día más inclinada a alinearse con los ejércitos republicanos, quienes aún defendían los derechos del rey debieron vivir años aciagos, y Pasto no fue la excepción. Después de la sangrienta e indecisa batalla de Bomboná, y luego de una laboriosa capitulación, el ejército colombiano logró entrar en la ciudad en mayo de 1822. De inmediato Bolívar dedicó toda su capacidad de seducción, su carisma y su poder a convencer a los miembros de la oligarquía local de las ventajas que implicaría su inmediata vinculación al proyecto republicano. Su propuesta fue simple y pragmática: conservar el culto católico, los fueros y los bienes de la Iglesia, y no tocar el patrimonio ni los empleos de los miembros de la élite lugareña. Asegurados sus bienes, sus cargos y sus privilegios, la interesada "fidelidad" de las élites fue obtenida con facilidad. Ingenuamente Bolívar supuso que la preeminencia social y política de sus nuevos aliados bastaría para garantizar la adhesión de los indios y demás sectores populares al proyecto republicano criollo. Sin embargo, en esta ocasión su reconocida intuición sociológica falló, pues una vez abandonó la ciudad con rumbo a Quito estalló la primera sublevación indígena, el 28 de octubre de 1822. Habían transcurrido apenas cinco meses desde la batalla de Pichincha, gracias a la cual las tropas comandadas por el general Sucre habían logrado someter al último baluarte de importancia de los realistas en el sur de la expansiva república de Colombia: la ciudad de Quito.[25]

Protocolizadas las medidas que habrían de garantizar la inmunidad de los sectores dominantes de la sociedad pastusa, no parecía razonable esperar nuevas insurrecciones realistas. No obstante, esta capitulación fue repudiada por la gran mayoría de los sectores populares de la ciudad así como por los indios habitantes de los pueblos circunvecinos, quienes poco tiempo después de que Bolívar y el grueso de su ejército se dirigieran a Quito, se levantaron contra el gobierno que éste había establecido en la ciudad con el beneplácito de la oligarquía local. De este modo estalló en Pasto la primera rebelión popular antirrepublicana.

El 8 de octubre, cuando nadie se lo esperaba, el oficial español Benito Boves —sobrino del célebre y sanguinario José Tomás, terror de los patriotas venezolanos—, quien se había acogido a la capitulación que siguió a la batalla de Pichincha y luego había escapado de su prisión en Quito, logró reunir en el territorio de Pasto algunos soldados españoles dispersos y con el refuerzo de los indios de los pueblos circunvecinos formó una improvisada guerrilla. Con estos pocos hombres se presentó en la ciudad en la madrugada del 28 de octubre, y al grito de "¡Viva el Rey!", logró que "toda la población de Pasto, con pocas excepciones, proclama a Fernando VII".[26] El resultado fue la toma de la ciudad y la instauración de un nuevo gobierno, integrado por reconocidos realistas. Boves destituyó al gobernador y a los miembros del cabildo que no lo apoyaban, nombró un nuevo Gobernador Militar y Político de Pasto, escogió a los nuevos miembros del ayuntamiento, designó como asesor al antiguo protector de naturales Ramón Medina, quien gozaba de un importante ascendiente entre los indios, y se autoproclamó General en Jefe del Ejército Real en la reconquista de las provincias de Quito y Popayán.[27] En pocas palabras, un pequeño golpe de Estado, en el cual los indios jugaron un importante papel, pues apenas tuvieron conocimiento de las intenciones de Boves de derrocar al gobierno republicano acudieron en masa a apoyarlo, aportando las armas que cada uno había podido conservar de anteriores confrontaciones.

Contando con el apoyo de los indígenas, de algunos curas adictos a la causa realista, y de los soldados españoles que quisieron acompañarlo, Boves procuró atraer a los belicosos mulatos patianos, aliados tradicionales de los pastusos, pero no lo logró. Con su improvisada tropa Boves alcanzó a derrotar al gobernador de la provincia de Los Pastos, pero aislado por sus adversarios, no pudo contener la ofensiva republicana. No obstante, antes de la llegada del ejército colombiano al mando del mariscal Sucre, Boves tomó algunas medidas. La primera y más importante fue la de suspender de inmediato el cobro del tributo indígena. En compensación, estableció una "contribución para el ejército real" que debían pagar las gentes acomodadas de Pasto "traidoras a la causa".[28] Como su tío José Tomás en Venezuela, Benito Boves tenía claro el valor estratégico de la confrontación de clases en una sociedad tan polarizada como la de Pasto.

Durante tres largos meses el gobierno y el ejército realista controlaron la ciudad de Pasto y su distrito. Pero en diciembre el ejército republicano arrolló a los realistas en el sur, y luego siguió hacia la ciudad, la cual fue tomada a sangre y fuego. Cerca de 400 combatientes pastusos murieron y 1.300 realistas reconocidos fueron deportados, muriendo muchos de ellos en el camino a Guayaquil, o como consecuencia de los motines que ocasionaron en los buques en que debían ser transportados al Perú.[29]

Impaciente y enfadado, el general Bolívar llegó a Pasto en enero de 1823, decretó una cuantiosa sanción pecuniaria y encargó al general venezolano Bartolomé Salom del gobierno de la ciudad. A finales de enero éste había expropiado dineros, caballos y ganados, y había deportado otros 1.000 pastusos. La sangrienta represión encabezada por Sucre y la despótica dictadura de Salom no hicieron más que exacerbar el odio de los pastusos contra la república y sus representantes. Quizás por ello la pretendida *pax republicana* impuesta a rajatabla por los militares venezolanos puestos al mando por Bolívar no logró consolidarse tampoco esta vez, pues al poco tiempo del regreso de Salom a Quito estalló nuevamente la rebelión, esta vez comandada por un indio que había sido protagonista en el anterior levantamiento, y que mantenía estrechos vínculos con los dirigentes étnicos de la región.

25. Jairo Gutiérrez Ramos, *Los indios de Pasto contra la República, 1809-1824* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2007), 207-243.

26. José Manuel Restrepo, *Historia de la revolución*, 5 tomos (Medellín: Bedout, 1969), IV, 419.

27. Emiliano Díaz del Castillo, *El caudillo. Semblanza de Agualongo* (Pasto: Biblioteca Nariñense de Bolsillo, 1983), 23-34.

28. Sergio Elías Ortiz, *Agustín Agualongo*, 331.

29. A.G.N., Academia Colombiana de Historia, Archivo Mosquera, carpeta 24, f. 116 (J. G. Pérez, Secretario del Libertador a Don Joaquín Mosquera, Pasto, 9 de enero de 1823).

En esta ocasión Agustín Agualongo logró levantar en muy poco tiempo un ejército de indígenas, restablecer la alianza con los patianos, y asestar un nuevo golpe al ejército republicano, ahora encabezado por el coronel Juan José Flores.[30] Pero lo más destacable de la rebelión de 1822 fue que ésta implicó una ruptura que le abrió paso a una actuación mucho más autónoma y protagónica de los grupos subalternos, encabezados por una dirigencia en la cual ocuparon lugar muy importante, por vez primera, los pueblos y comunidades de indios.

Agustín Agualongo había llegado a ser oficial del ejército real, y fue aceptado por los pastusos como su comandante gracias a sus méritos militares y su conocimiento del terreno y del enemigo republicano. Los principales soportes de Agualongo fueron los campesinos indios y mestizos, algunos negros esclavos de las minas de oro de Barbacoas, y algunos hacendados y negros libres del Patía. Luego de la defección de la élite local durante la ocupación republicana y la rebelión de 1822, y de parte del clero que siguió la "conversión" del obispo de Popayán al partido bolivariano, la resistencia realista consistió principalmente en bandas de guerrilleros indios que rondaban las montañas de Pasto y el Patía emboscando a los soldados republicanos y cometiendo actos de bandidaje.[31]

El acercamiento de la élite pastusa a los republicanos se incrementó cuando Juan José Flores reemplazó al general Bartolomé Salom. Animados por Flores, algunos miembros prominentes de la sociedad pastusa formaron un cuerpo de milicia para ayudar a los republicanos en la persecución de la guerrilla indígena. Esto produjo un conflicto grave entre la ciudad de Pasto y los pueblos circunvecinos dando origen, tanto a la resistencia organizada, como a diversas formas de bandolerismo social. La élite pastusa, por su lado, una vez aceptado el republicanismo, compartió gustosa el punto de vista de las nuevas autoridades republicanas sobre los guerrilleros realistas al considerarlos como bandidos indeseables, y apoyó con entusiasmo a las milicias contrainsurgentes.[32]

La forma en extremo violenta con que fue tomada y saqueada la ciudad de Pasto por el ejército republicano, la masacre de cerca de 400 personas en los tres días que siguieron, el saqueo de los templos y la violación de mucha mujeres, así como las medidas que tomó Bolívar para garantizar la "pacificación" de la región, y la forma brutal en que el general Salom las puso en práctica buscaban, evidentemente, escarmentar mediante el despojo y el terror a los pastusos.[33] Pero las atrocidades cometidas por el ejército colombiano, nunca antes vistas ni padecidas en territorio pastuso, si bien pudieron acobardar a algunas personas —especialmente a "los que tenían algo que perder", como decía Bolívar—, exacerbaron, por otra parte, las prevenciones y el odio popular contra la república y sus agentes.

Como lo habían hecho en anteriores ocasiones, muchos combatientes lograron escapar con sus armas y refugiarse en los campos, montañas y pueblos que circundaban la ciudad de Pasto. Por ello en un comienzo la resistencia realista consistió principalmente en bandas armadas que merodeaban por las montañas y los caminos.[34] Las primeras manifestaciones de organización indígena para combatir a los republicanos se dieron al poco tiempo del viaje de Salom a Quito. Desde febrero de 1823 comenzaron a reunirse quienes habrían de ser los líderes del nuevo levantamiento: Estanislao Merchancano, Agustín Agualongo, Joaquín Enríquez, Juan José Polo, Francisco Angulo, Ramón Astorquiza, el mulato patiano Jerónimo Toro, y los antiguos caciques indígenas José Canchala, de Catambuco, y José Calzón, de Cumbal.[35] Enríquez, Canchala y Calzón tenían su zona de influencia y sus relaciones en la provincia sureña de Los Pastos, el negro Angulo en la región minera de Barbacoas, Toro en la zona norteña del Patía, y los demás en Pasto y sus alrededores. La experiencia militar de Agualongo, quien había combatido en el ejército del rey desde 1811, le confería cierta preeminencia entre los insurrectos y seguramente por eso lo designaron su "General en Jefe". El rápido éxito de la convocatoria de los realistas disidentes lo atribuyó el coronel Juan José Flores a que "la opinión pública había cambiado en la ciudad como por un encanto".[36]

Alarmado por la situación, Flores trató de reunir sus fuerzas veteranas, y formó dos compañías de milicianos pastusos a cuyo frente puso a dos oficiales provenientes de la élite local.[37] La decisión de Flores y la élite pastusa de constituir una alianza contrainsurgente significó un nuevo giro en el conflicto, pues implicó una ruptura de las viejas alianzas y vínculos basados en el parentesco y el patronazgo, a cambio de plantear un claro enfrentamiento de clases y etnias situadas, a su vez, en espacios igualmente diferenciados: la ciudad y el campo. Este nuevo escenario facilitó el reclutamiento y el alineamiento político de los campesinos contra los "felones", "traidores" y "herejes" republicanos.

Y aunque hizo todo lo posible por desintegrar las guerrillas en formación, Flores no tuvo más remedio que observar impotente cómo crecía el número de inconformes y el enemigo se reforzaba. Indeciso y temeroso de un resultado adverso si se arriesgaba a enfrentar de lleno a los rebeldes, prefirió entablar una negociación. Pero mientras ésta se desarrollaba, un grupo de insurrectos se dirigió a la ciudad Pasto con la intención de ocuparla. Y luego de diversas maniobras de distracción, los rebeldes, haciendo gala de sus habilidades tácticas, lograron desconcertar y frac-

30. Sergio Elías Ortiz, *Agustín Agualongo*, 329-338; Jairo Gutiérrez Ramos, *Los indios*, 211-219.

31. Brian Hamnett, "Popular Insurrection and Royalist Reaction: Colombian Regions, 1810-1823", en *Reform and Insurrection in Bourbon New Granada and Peru*, eds. John R. Fisher, Allan J. Kuethe y Anthony McFarlane (Baton Rouge / London: Louisiana State University, 1990), 31.

32. Rebecca Earle, *Regional Revolt*, 53-55.

33. Edgar Bastidas Urresty, *Las guerras de Pasto* (Bogotá: Testimonio, 1979), 113-114.

34. Brian Hamnett, *Popular Insurrection*, 31.

35. Emiliano Díaz del Castillo, *El caudillo*, 38; Sergio Elías Ortiz, *Agustín Agualongo*, 339.

36. Sergio Elías Ortiz, *Colección de documentos para la historia de Colombia* (Época de la Independencia), Primera Serie (Bogotá: El Voto Nacional, 1964), 297-302.

37. Sergio Elías Ortiz, *Colección de documentos*, 297-302.

cionar al enemigo. Flores volvió a toda prisa a la ciudad, a donde llegó el 11 de junio al caer la tarde, confiado en seguir contando con la lealtad y colaboración de sus vecinos. Pero al día siguiente el ejército de indígenas realistas, la mayor parte de ellos armados con garrotes, hizo presencia sobre el pueblo de Catambuco, en las goteras de Pasto. Flores no tuvo otra opción que enfrentarlos, pero al poco tiempo sus soldados, derrotados, iniciaron una vergonzosa retirada. Un tumulto de indios armados de palos y machetes había logrado derrotar y poner en fuga a un grueso contingente de soldados veteranos del ejército colombiano, y encabezados por Agualongo, se apoderaron de la ciudad.[38]

A la toma siguió la constitución de un nuevo gobierno, encabezado en lo civil por Estanislao Merchancano y en lo militar por Agustín Agualongo, quienes seguidamente hicieron publicar una proclama según la cual las causas de la sublevación habían sido la desolación de la ciudad, los pueblos y los campos por parte del intruso ejército colombiano, la tiranía del gobierno republicano encabezado por Bolívar, y la propagación de la masonería y la irreligión. Después de los hechos narrados, difícilmente se puede negar que los rebeldes tuvieran razones de sobra para expresarse como lo hacían del "bárbaro y maldito sistema de Colombia".[39]

El 15 de junio se conoció en Popayán la noticia de la toma de Pasto por los realistas. De inmediato, el intendente comenzó a tomar medidas urgentes para precaver cualquier ataque, o para avanzar sobre Pasto, según fuera necesario. Se organizaron milicias en el Patía, se pidieron armas y municiones a Cali, y se ordenó reclutar hombres y conseguir caballos. La alarma se hizo más angustiosa el día 29, cuando se recibió en Popayán la noticia de que 500 facciosos de Pasto se habían puesto en marcha contra la ciudad.[40]

En Quito, apenas se tuvo información del levantamiento en Pasto se puso en movimiento el aparato militar que guarecía la capital y el que estaba dispuesto en Guayaquil para invadir a Perú. La rebelión pastusa no sólo había logrado alterar los planes de Bolívar, sino que había sembrado el pánico en las capitales vecinas, hasta el punto de que la élite de Quito, realista por muchos años pero, como la pastusa, la peruana o la mexicana, llena de prevenciones con respecto a movilización indígena, ofreció una recompensa de 10.000 pesos al primer cuerpo de tropa que contuviera la rebelión pastusa que, a su juicio, amenazaba la paz recién lograda en su territorio.[41] Entre tanto, los pastusos avanzaban hacia el sur engrosando sus fuerzas en cada pueblo. Pasaron sin ningún tropiezo de Túquerres a Tulcán, y el 12 de julio se tomaron la ciudad de Ibarra.

38. Sergio Elías Ortiz, *Colección de documentos*, 297-302.

39. Cristóbal de Gangotena y Jijón, *Documentos referentes a la batalla de Ibarra con la narración histórica de la campaña de Pasto* (Quito: Talleres Tipográficos Nacionales, 1923), 6.

40. A.G.N., Secretaría de Guerra y Marina, t. 23, ff. 639-643 (Diario Histórico del Estado Mayor del Cauca. junio 1823).

41. Gangotena y Jijón, *Documentos*, 64 (Bolívar al intendente de Quito, Ibarra, 18 de julio de 1823).

Desde finales de junio el ejército colombiano comenzó a desplazarse con el fin de contenerlos. Bolívar llegó a Quito el 27, lanzó una proclama contra los rebeldes, y salió a encontrarlos el 6 de julio con una fuerza de 1.500 hombres. Llegó a Guayllabamba el 12, con el fin de hacer avanzar a los pastusos y derrotarlos a campo abierto y lo más lejos posible de su territorio. Allí se le unieron las tropas que venían de Guayaquil. Ese mismo día Agualongo ocupó Ibarra, a donde llegó Bolívar el día 17, a las 6 de la mañana. Los pastusos fueron sorprendidos completamente desprevenidos, mientras reponían sus fuerzas, y apenas pudieron defenderse del arrollador ataque republicano.[42]

El resultado del encuentro de Ibarra fue desastroso. Una "mortandad horrorosa", según la describió un edecán de Bolívar. Después de haber muerto a lanzazos y disparos a cuantos indígenas pastusos pudieron acorralar en las calles de Ibarra, Bolívar ordenó a la caballería perseguir a quienes trataban de huir. En total los rebeldes muertos sumaron 800. Cerca de la mitad del ejército comandado por Agualongo fue exterminado. Éste, sin embargo, logró escapar hacia Pasto con los restos de su tropa, pese a la enconada persecución de los colombianos.[43]

Para continuar la campaña de exterminio Bolívar designó al implacable general Salom, proveyéndolo de drásticas instrucciones para que cumpliera en el término de dos meses la misión que se le encomendaba. Pero la campaña de "pacificación" no resultó fácil. Agualongo logró reunir nuevamente una apreciable guerrilla en los alrededores de Pasto, desde donde se dedicó a inquietar las tropas de Salom y Flores acantonadas en la ciudad. Por una semana, desde el 18 de agosto de 1823, las fuerzas republicanas permanecieron prácticamente sitiadas, padeciendo por la falta de víveres y los ataques periódicos de los insurrectos. Después de enviarles vanamente una comisión de monjas para buscar algún mecanismo de conciliación, Salom y sus hombres decidieron retirarse a Túquerres, en el sur. Abandonada por las tropas republicanas, Pasto cayó una vez más en manos de los indios realistas,[44] quienes permanecieron en ella entre el 23 de agosto y mediados de septiembre.[45]

El general Salom fue reemplazado en la comandancia de Pasto por José Mires, quien inició su propia campaña de pacificación en la sureña provincia de Los Pastos. Una vez llegada a Pasto la tropa de Mires se dieron violentos enfrentamientos por la ciudad, hasta cuando Agualongo y sus hombres fueron desalojados y tomaron rumbo al norte, hacia el Patía, donde lograron derrotar al coronel José María Córdova en el mes de octubre, y lo obligaron a retirarse a Popayán.[46]

42. Gangotena y Jijón, *Documentos*, XIV-XX.

43. Gangotena y Jijón, *Documentos*, 55-56 (C. E. Demarquet: Circular a los Intendentes de Quito y Guayaquil, San Pablo, 18 de julio de 1823).

44. Sergio Elías Ortiz, *Agustín Agualongo*, 349.

45. A.G.N., Secretaría de Guerra y Marina, t. 23, ff. 894-895 (Salom al Intendente del Cauca, Túquerres, 21 de septiembre de 1823).

46. José Rafael Sañudo, *Estudios sobre la vida de Bolívar* (Bogotá: Planeta, 1995), 494.

Es imposible saber si las guerrillas de indígenas y campesinos realistas de Pasto llegaron a enterarse de la restauración absolutista en España y de los justificados temores que este hecho sembró entre los gobernantes, quienes preveían una acometida del virrey del Perú y de la Santa Alianza contra las endebles repúblicas americanas. Pero, lo supieran o no, el hecho es que siguieron combatiendo con el mismo empeño y obstinación de siempre. Según los informes militares, Agualongo parecía estar en todas partes al mismo tiempo, y sus simpatizantes y seguidores crecían como la espuma. Hoy lo veían en el Patía y mañana en las cercanías de Túquerres y, cuando menos lo esperaban, atacaba Pasto, como lo hizo una vez más el 6 y 7 de febrero de 1824, cuando los guerrilleros indios entraron por el ejido hasta la plaza principal, con la intención de tomarse el cuartel de los colombianos. Los disidentes lograron su objetivo. Pero no duró mucho tiempo su conquista, pues Flores contraatacó con decisión. Tres días se peleó en las calles y casas de la ciudad, pero, como era habitual, sobrevino la dispersión de los guerrilleros y la huida forzosa de sus jefes. Las tropas de Flores hicieron más de 200 prisioneros en la ciudad y sus alrededores, todos los cuales fueron ejecutados de inmediato en la plaza mayor de Pasto.[47]

Estos duros golpes, sin embargo, no fueron suficientes para doblegar del todo a las guerrillas realistas. Heridos y maltrechos, más de cien hombres huyeron con Agualongo y Merchancano hacia El Castigo, donde se unieron a las guerrillas del Patía. A mediados de mayo decidieron bajar por el río Patía hacia Barbacoas, con el fin de insurreccionar a las cuadrillas de esclavos negros, apoderarse del oro de los mineros y, salir hacia el puerto de Tumaco con el fin de establecer contacto con los realistas peruanos.[48] El 1 de junio intentaron los pastusos tomarse la ciudad de Barbacoas, a la que pusieron fuego, pero fueron repelidos por las tropas y los milicianos republicanos que allí se encontraban.[49] Derrotados, y habiendo perdido otros 300 hombres, entre los cuales cayó el comandante Jerónimo Toro, los pastusos retrocedieron hacia el Patía, pero el 24 de junio los restos de su ejército fueron avistados en El Castigo por los republicanos.[50] Algunos de ellos fueron fusilados en el lugar, otros lograron fugarse, pero los jefes fueron capturados. Conducidos a Popayán, en esa ciudad fueron fusilados varios oficiales y doce soldados. Agualongo fue "procesado" y fusilado también en Popayán el 13 de julio de 1824.[51]

Si bien después de esa fecha persistieron algunas bandas de guerrilleros realistas, ninguna otra manifestación de resistencia a la república tuvo el carácter masivo y la entusiasta participación de las comunidades indígenas que se dieron en las sublevaciones de 1822 a 1824.

Digamos para concluir que, pese a su aparente fracaso, la resistencia indígena al republicanismo liberal en Pasto constituyó un ejemplo de acción política autónoma de los sectores subalternos en procura de defender un modo de vida y una forma de organización social que, mal que bien, les había garantizado su subsistencia y reproducción material y simbólica: las comunidades o pueblos de indios que la Corona española había instituido como un dispositivo de sometimiento y control. Y pese a que durante las guerras de independencia miles de hombres jóvenes fueron sacrificados o desterrados, y los pocos ganados que las familias y las comunidades poseían fueron sacrificados, robados o expropiados, poniendo en gravísimo riesgo la existencia misma de las comunidades, gracias a su enconada resistencia a la política liberal republicana los pueblos indios de Pasto y sus alrededores lograron preservar sus tierras comunales, las cofradías y las cajas de comunidad, así como sus "pequeños cabildos", y obtuvieron, además, la supresión del repudiado tributo. Aunque no era el mejor de los mundos, los campesinos indígenas, en medio de sus miserias, lograron preservar los fundamentos de su supervivencia y de su identidad comunitaria, en muchos casos, hasta el día de hoy.

47. A.G.N., Historia, t. 2, f. 367; y Archivo del Banco Central del Ecuador (Quito), Fondo Jijón y Caamaño, vol. 34, doc. 17.

48. A.G.N., Secretaría de Guerra y Marina, t. 43, f. 601 (Bartolomé Salom al comandante militar de Barbacoas Tomás C. Mosquera); A.G.N., Secretaría de Guerra y Marina, t. 43, f. 681r-v (Mosquera a Salom); John Potter Hamilton, *Viajes por el interior de las provincias de Colombia* (Bogotá: Colcultura, 1993), 249.

49. A.G.N., Secretaría de Guerra y Marina, t. 43, ff. 680 r-v, 681 r-v, 682, 683 r-v, 679, y 713-714.

50. A.G.N., Secretaría de Guerra y Marina, t. 43: 685r-v (Parte de J. M. Obando sobre la captura de Agualongo, Alto del Castigo, junio 25 de 1824).

51. A.G.N., Secretaría de Guerra y Marina, t. 43, f 710 r-v.; Hamilton, *Viajes*, 248.

2.9 BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES DOCUMENTALES

Fuentes primarias

Archivo General de Indias (Sevilla).

Archivo General de la Nación (Bogotá).

Archivo del Banco Central del Ecuador (Quito).

Archivo Nacional del Ecuador (Quito).

Fuentes primarias publicadas

"Documentos Históricos". *Boletín de la Academia Nacional de Historia* vol. XVI, N° 46-49 (1937).

Gangotena y Jijón, Cristóbal de. *Documentos referentes a la batalla de Ibarra con la narración histórica de la campaña de Pasto*. Quito: Talleres Tipográficos Nacionales, 1923.

Guerrero, Gustavo S. *Documentos históricos de los hechos ocurridos en Pasto en la guerra de Independencia*. Pasto: Imprenta del Departamento, 1912.

Ortiz, Sergio Elías. *Colección de Documentos para la Historia de Colombia (Época de la Independencia)*. Bogotá: El Voto Nacional, 1964.

Bibliografía

Díaz del Castillo, Emiliano. *El caudillo. Semblanza de Agualongo*. Pasto: Biblioteca Nariñense de Bolsillo, 1983.

Earle, Rebecca A. Regional Revolt and Local Politics in the Province of Pasto (Colombia), 1780-1850, M. A. dissertation, University of Warwick, 1989.

Groot, José Manuel. *Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada*. Bogotá: Biblioteca de Autores Colombianos, 1953.

Guerrero Vinueza, Gerardo León. *Pasto en la guerra de Independencia, 1809-1824*. Bogotá: Tecnoimpresores, 1994.

Gutiérrez Ramos, Jairo. *Los indios de Pasto contra la República, 1809-1824*. Bogotá: ICANH. 2007.

Hamilton, John Potter. *Viajes por el interior de las provincias de Colombia*. Bogotá: Colcultura, 1993.

Hamnett, Brian R. "Popular Insurrection and Royalist Reaction: Colombian Regions, 1810-1823", en *Reform and Insurrection in Bourbon New Granada and Peru*, editado por John Fisher, Allan J. Kuethe y Anthony McFarlane. Baton Rouge / London: Louisiana State University, 1990, 292-326.

López, José Hilario. *Memorias*. Medellín: Bedout, 1975.

Lynch, John. *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1836*. Barcelona: Ariel, 1976.

Montenegro, Armando. *Una historia en contravía: Pasto y Colombia*. Bogotá: El Malpensante, 2002.

Ortiz, Sergio Elías. *Agustín Agualongo y su tiempo*. Bogotá: Cámara de Representantes, 1987.

Phelan, John Leddy. *El pueblo y el rey. La revolución Comunera en Colombia, 1781*. Bogotá: Carlos Valencia, 1980.

Restrepo, José Manuel. *Historia de la revolución*. Cinco tomos. Medellín: Bedout, 1969.

Rodríguez O., Jaime E. *La independencia de la América española*. México: Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México, 1996.

Sañudo, José Rafael. *Estudios sobre la vida de Bolívar*. Bogotá: Planeta, 1995.

Van Young, Eric. *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Zuluaga, Francisco. *Guerrilla y sociedad en el Patía*. Cali: Universidad del Valle, 1993.

Zúñiga Eraso, Eduardo. *Nariño, cultura e ideología*. Pasto: Universidad de Nariño / Gobernación de Nariño / Alcaldía de Pasto / Fundación FINMIL, 2002.

parte 5

Castas e indígenas de la Nueva Granada: resistencias políticas

Capítulo 1

Castas en acción y pueblos en vilo. La incómoda presencia de los "otros" para realistas y criollos durante los primeros años de la independencia neogranadina*

Óscar Almario García
Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín

> No hay nada como la "habilidad de la razón" para asegurar que todos convergemos en el mismo punto final de la historia pese a nuestras aparentes diferencias históricas. Pero nuestras diferencias históricas, de hecho, son relevantes. Esto es así porque ninguna sociedad es una *tabula rasa*. Los conceptos universales de la modernidad política se encuentran ante conceptos, categorías, instituciones y prácticas preexistentes a través de los cuales son traducidos y configurados de manera diversa. Dipesh Chakrabarty, *Al margen de Europa ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?*[1]

1.1 INTRODUCCIÓN

En escasos tres años, 1811-1814, entre las fallidas primera y segunda República de Venezuela, tanto el discurso como la acción de los criollos neogranadinos experimentaron notables modificaciones con respecto a la independencia, al tiempo que en ambos aspectos se expresaba una evidente contradicción en relación con la cuestión racial. Esa contradicción, planteada en el nivel de la representación pero que tuvo importantes repercusiones en el orden de la política, sólo sería parcialmente superada con la transformación del inicial proyecto criollo autonomista en *nacionalismo republicano* bajo el liderazgo de Simón Bolívar. Transformación que se inicia con las reflexiones de Jamaica de 1815, pasa por la campaña de 1816-1819 y finaliza con la adopción de la Constitución de Angostura en ese último año, y que permitió

* Una versión de este artículo se presentó en el Seminario Itinerarios Históricos, realizado el 9 y 10 de junio de 2011, y coordinado por Edgardo Pérez y Orián Jiménez.

1. Dipesh Chakrabarty, *Al margen de Europa ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?* (Barcelona: Tusquets, 2008), 19.

que la *guerra de castas*, promovida por los españoles contra los criollos, se tornara en *guerra de independencia* o en una coalición de fuerzas contra los españoles.[2]

Es precisamente por ello que en este artículo interesa considerar los años inmediatamente anteriores a esa transformación, destacar por qué el conflicto de castas y la cuestión racial constituyeron la presión más significativa ejercida sobre los primeros diseños institucionales y las tempranas experiencias republicanas en Venezuela y la Nueva Granada, aunque en no pocas ocasiones esa gravitación de los "Otros" fuera percibida por los criollos blancos como algo fantasmagórico o una presencia inexplicable, antes que como una evidencia racional. Por consiguiente, tal ambigüedad ante una realidad ineludible deviene también en una pista clave a seguir en el propósito de esclarecer cuáles pudieron ser los itinerarios trasegados por los distintos actores sociales en relación con la identidad y la alteridad en una época en la que se imponía el imaginario de la homogeneidad cívica como condición de la erección de la nación como nuevo soberano. En efecto, estamos persuadidos de que la cuestión racial y las identidades colectivas, vistas en términos amplios durante esos tiempos turbulentos, revelan en mejor forma —mucho más que el socorrido conflicto entre criollos y peninsulares al que se ha pretendido reducir toda la dinámica de la independencia— las tensiones profundas que desgarraban a la sociedad colonial. Su reconocimiento ofrece interesantes posibilidades para evidenciar y entender el denso entramado de intereses en disputa y la colisión de identidades e imaginarios tradicionales y modernos, así como las diversas maneras como los distintos actores aprovecharon esas singulares circunstancias y el inédito momento político para redefinir sus intereses particulares y darles legitimidad para hacerlos pasar por colectivos. Asimismo, esta perspectiva brinda muchas posibilidades para establecer líneas de continuidad entre el periodo de la Independencia y los periodos históricos posteriores durante los cuales persistieron las tensiones raciales y las identidades locales a pesar del esfuerzo de los imaginarios nacionalistas que pretendieron negar la diversidad étnica y cultural como sustrato del Estado nacional emergente.

Todo esto debe ayudarnos a reflexionar y redefinir cuáles son en realidad las relaciones entre el nacionalismo neogranadino y las identidades subalternizadas. En esa dirección nos preguntamos por cómo y hasta dónde las castas y los pueblos con su poderosa presencia, implícita o explícitamente, tuvieron influencia en la formación del pensamiento y los proyectos de los líderes criollos durante los primeros años del proceso independentista neogranadino.[3] A su vez, al reconocer la paradójica pero indiscutible influencia de esas mayorías heterogéneas e iletradas sobre los criollos ilustrados, también se pueden rastrear las acciones y los proyectos de sectores subalternos, como los negros esclavos y libres, los pardos y los indígenas, durante esos años tempranos de la Independencia neogranadina.

Este ejercicio historiográfico se inicia, por así decirlo, con lo ocurrido en Venezuela, donde hubo un temprano y avanzado intento de incorporación constitucional a la nación de las gentes de color pero que de todas formas no pudo evitar la guerra social o de castas, continúa con el itinerario discursivo de Bolívar para redefinir la guerra de independencia (tres "manifiestos") y concluye con la escala provincial de la gobernación de Popayán —una "sociedad esclavista" y "la región más reaccionaria del país"—,[4] especialmente convulsionada por el choque entre el pasado colonial y el proyecto republicano.

1.2 CRIOLLOS Y PARDOS EN VENEZUELA O LAS IDENTIDADES EN DISPUTA

A finales del siglo XVIII, en la Capitanía General de Venezuela convergieron un conjunto de fenómenos económicos, políticos y sociales para configurar una situación en extremo inédita y explosiva. En lo económico, Venezuela pasó de ser más o menos marginal al más dinámico de los territorios neogranadinos, gracias a la próspera economía de haciendas y hatos ganaderos laborada por esclavos y pardos libres, lo que tendió a modificar las relaciones comerciales con la metrópoli y a estimular una mayor conciencia de las élites criollas sobre sus intereses. En lo político y administrativo se vivió una dinámica autonomista por partida doble, es decir, respecto de Santafé y de España, que se inició desde 1742 cuando se independizó su jurisdicción del virreinato de la Nueva Granada y se reforzó con la creación de la intendencia propia en 1776 y luego la capitanía general en 1777. En 1786 se estableció en Caracas una audiencia o tribunal de justicia y en 1793 un consulado o tribunal de comercio.

En relación con la estructura social, se produjeron fenómenos de concentración y movilidad significativos, pero no cabe duda de que los eslavistas en general y la élite blanca de Caracas en particular fueron quienes intentaron capitalizar en su favor la creciente importancia de Venezuela en la economía colonial y en el tráfico con España. La historiografía contemporánea sobre Venezuela ha tratado de comprender la complejidad de los antecedentes y las consecuencias políticas de ese periodo.[5] En efecto, en lo que llamó su "visión del proceso socio-histórico de Venezuela, como nación", el historiador Germán Carrera Damas se refirió a la crisis

2. Tema que abordé en un artículo reciente: Óscar Almario G., "La crisis de la Monarquía hispánica y la Independencia neogranadina, 1808-1830. Periodización, problemas y perspectivas historiográficas", *Memoria y Sociedad*, vol. 15, núm. 30 (2011): 53-68.

3. Sin que puedan olvidarse los antecedentes de esta cuestión, como lo pone de presente un trabajo fundamental en el que se destacan la estrategia llevada a cabo por villas y ciudades para defender sus derechos y la formación de una cultura política previa a los procesos de la Independencia. Ver, Margarita Garrido, *Reclamos y representaciones. variaciones sobre la política en el Nuevo Reino de Granada*. 1770-1815 (Bogotá: Banco de la República, 1993).

4. Las expresiones pertenecen a Germán Colmenares quien, por una parte analizó la Gobernación de Popayán durante el segundo ciclo del oro en el siglo XVIII como una sociedad esclavista, *Historia económica y social de Colombia. Popayán: una sociedad esclavista. 1680-1800* (Bogotá: La Carreta, 1979) y por otra consideró que ya en tiempos republicanos seguía siendo "la región más reaccionaria del país", *Partidos políticos y clases sociales* (Bogotá: Ediciones Los Comuneros, 1984), 48.

5. Germán Carrera Damas, *Una nación llamada Venezuela* (Caracas: Monte Ávila Editores, 1991). Texto que recoge una serie de conferencias pronunciadas por el distinguido historiador venezolano desde 1974 y cuya primera edición como libro data de 1980. Una excelente síntesis e interpretación de este período en Venezuela se encuentra en la reciente biografía de Bolívar del historiador británico John Lynch, *Simón Bolívar* (Barcelona: Crítica, 2006).

de la "sociedad implantada colonial", al agotamiento de los factores dinámicos de esa implantación y a la ruptura del nexo colonial en las primeras décadas del siglo XIX.[6] El proceso de implantación lo analiza a la luz de las dos direcciones seguidas, la horizontal o espacial y la vertical o social, pero que a su juicio había entrado en crisis estructural a finales del siglo XVIII y se agudizaría en la primera mitad del siglo XIX. En efecto, a finales del siglo XVIII la implantación en el espacio se detuvo (ya que no se fundaron nuevas poblaciones ni se construyeron más caminos) y la social acumuló agudos conflictos que se manifiesta en la lucha por la libertad que mantiene en un polo a los esclavos y en el otro a los criollos. Afirma Carrera Damas que: "En el caso de los esclavos es su libertad, en el caso de los criollos es esencialmente la libertad de disponer de sí mismos en función del control de la sociedad y de las luchas igualitarias entre los diferentes sectores sociales. Esto es significativo, especialmente en lo que se refiere a la oposición entre pardos y criollos".[7] Conflicto cuyo grado de virulencia constituyó el factor más importante para convertir la crisis de la sociedad implantada colonial en una auténtica guerra social. En lo que respecta a la sociedad indígena se destaca su marginalidad, espacial y social, al estar constreñida la mayoría de su población en las riberas del Orinoco y en menor medida en algunos recintos de la sociedad colonial.

El crecimiento demográfico de los pardos significó un aumento considerable de la oferta de mano de obra, que se dio paralela a las dificultades para obtener esclavos, lo que incrementó las tensiones entre criollos y pardos. Para los primeros resultaba incómodo el control de la fuerza de trabajo "libre" que conformaban los segundos, que se mostraban poco dispuestos a cambiar sus posibilidades de movilidad por unos salarios precarios y unas condiciones degradantes de trabajo, similares o peores que las de la esclavitud. Exasperados por esta situación y la creciente altivez de los pardos, los criollos blancos se pronunciaron a través del Real Consulado de Caracas a favor de medidas extremas como la de establecer un sistema forzado de trabajo.

Carrera Damas argumenta que el componente clave de la crisis estructural de Venezuela radicó en la incapacidad de las haciendas para evolucionar y transformarse en plantaciones a la manera caribeña. Al contrario de éstas, las haciendas venezolanas de finales del siglo XVIII se caracterizan precisamente por su baja rentabilidad y productividad, escasa capacidad competitiva en el mercado exterior y su alta vulnerabilidad dadas las considerables deudas contraídas por los hacendados en beneficio de la Iglesia y difíciles de redimir por las circunstancias anotadas. El panorama comercial no era menos problemático para los criollos, por el contrapunteo entre el monopolio (difícil de sostener), el contrabando (de hecho un "segundo monopolio" que favorecía a los holandeses) y el libre comercio (concedido con reticencias y que no llenaba sus expectativas).[8]

6. Germán Carrera Damas, *Una nación*, 31-61.

7. Germán Carrera Damas, *Una nación*, 41.

8. Germán Carrera Damas, *Una nación*, 43-44.

Ahora bien, de la mano de su relativa bonanza económica, autonomía administrativa y cambios sociales, se agudizaban también las contradicciones internas de Venezuela, lo que se puede observar por lo menos en dos planos: el que tiene que ver con las tensiones crecientes entre la Corona y la aristocracia local y el que hace relación con las fricciones constantes entre los distintos grupos socio-raciales. Ahora bien, todo esto ocurría en medio de una abigarrada composición étnica a la que coloreaban de manera especial los negros esclavos (10%) y los pardos libres (el 50%) que sumados constituían la mayoría absoluta de la población, hecho ante el cual las élites esclavistas mantuanas mantuvieron posiciones racistas y discriminatorias. De los 800.000 habitantes de Venezuela, como dice J. Lynch, más de la mitad vivían en la provincia de Caracas, región que concentraba la mayor parte de la producción de cacao y de los dos nuevos productos de exportación, el añil y el café.[9] En efecto, los criollos esclavistas se resintieron de varias medidas de la Corona que chocaban con sus intereses, como la prohibición de la importación de esclavos en 1780 y la expedición del Código de Aranjuez de 1789.[10] Pero por sobre todo, la aristocracia esclavista o mantuana se vio amenazada en sus privilegios y limitada en su poder por una serie de concesiones otorgadas por la Corona y las autoridades reales a los pardos libres. En efecto, en 1749 se autorizaron las distinciones y los tratamientos especiales a las milicias de pardos por su fidelidad y servicios al rey, que en la práctica los igualaban a la tropa veterana de blancos en cuanto al uso de armas defensivas y ofensivas, así como en los emblemas. Asimismo, por la autorización a que los pardos pudieran ejercer algunas profesiones y oficios, por lo general despreciadas por las élites aristocráticas, como la de médicos y curanderos.

Pero fue una Cédula Real de 10 de febrero de 1795, en la que el rey Carlos IV dispensaba la calidad de pardo al médico caraqueño Diego Mejías Bejarano, "Gracias al Sacar" —que habilitaba a sus hijos para ingresar en la carrera sacerdotal, casarse con blancas, ser tratados y vestirse conforme a ello—, la que llevó hasta sus límites las tensiones previamente existentes entre el Cabildo de Caracas y la Corona.[11] Dicho cuerpo solicitó con argumentos jurídicos, morales y políticos la suspensión de la dispensa, pero la Corona ratificó lo dispuesto y su acatamiento el 22 de septiembre de 1797. Lo interesante de este caso, y de las agrias disputas a que dio lugar, es que hizo evidente el complejo entramado de sentidos e intereses en conflicto en el que estaban inscritos y las fracturas presentes en el orden social, al tiempo que nos reve-

9. John Lynch, *Bolívar*, 5.

10. Los desajustes que provocaba el imperio en su afán de racionalizar el control social en sus dominios y maximizar las ganancias en unas colonias pretendidamente redefinidas pero abocadas a la crisis interna, condujeron primero a la deserción de los criollos y después a su sublevación. La prohibición de la importación de esclavos se produjo en Venezuela justo en el momento en que los criollos estaban más urgidos de ellos y en aceptables condiciones para adquirirlos. Por su parte, el Código de Aranjuez, que pretendió emular la situación de las colonias caribeñas de las potencias competidoras, hacer más eficiente el sistema esclavista en Hispanoamérica y limitar los abusos de los esclavistas sobre la población esclava de las haciendas y plantaciones, motivó la resistencia de los esclavistas, lo que obligó su suspensión y no implementación en toda Hispanoamérica en 1794. Véase: Manuel Lucena Salmoral, *Los códigos negros de la América española* (Ediciones UNESCO / Universidad de Alcalá, 1996).

11. Véase al respecto el Documento 63 y el Documento 66, en José Marcial Ramos Guédez, *Contribución a la historia de la las culturas negras en Venezuela colonial* (Caracas: Fondo Editorial Ipasme, 2008), 534-552 y 559-565, respectivamente.

lan los fenómenos de conciencia de grupo, tanto en las élites como en las castas, que habían tomado forma en las postrimerías del periodo colonial.

En efecto, los documentos citados indican que los pardos de Caracas pretendieron convertir la dispensa real que beneficiaba a un sujeto y su familia en una concesión de beneficio general para ellos, en una suerte de ventana de acceso de hecho a la élite blanca dominante, lo que potencialmente los convertiría en una fuerza social intermedia entre los blancos (españoles y criollos) y los esclavos y los indios. Lo que por otra parte explica la inmediata y cerrada reacción de la aristocracia mantuana, en la que sobresalen la variedad y agresividad de sus argumentos. Sobre el caso particular arguyeron que Mejías Bejarano procedió con engaños a hacerse pasar por *pardo* cuando en realidad era *mulato*, y que por ello, en consecuencia y en derecho, la Corona debía suspender la dispensa de 1795 en su favor. Detallaron cuidadosamente las posibles consecuencias sociales y políticas que sobrevendrían de llevarse a la práctica la mencionada dispensa, como se puede seguir de lo expuesto en repetidas ocasiones por el Ayuntamiento y el Síndico, quienes actuaron como voceros de la aristocracia mantuana. Conviene resumir esos argumentos. La eventual presencia de los pardos en el clero la consideraron no sólo innecesaria sino degradante de ese sagrado cuerpo que nada positivo podía recibir de tal clase, dadas su inferior calidad, falta de ilustración e imposibilidad para ingresar a los Colegios y la Pontificia Universidad. La posibilidad de matrimonios entre pardos y personas blancas del estado llano la evaluaron como simplemente disolvente del orden social y jurídico:

> [...] porque con la mano y poder que irán adquiriendo por grados sensibles los pardos o mulatos de la Provincia, decaerá la estimación de la calidad de blanco: perderán su influjo y se desanimarán las familias principales, distinguidas, honradas y limpias en que más que en aquellos han de hallarse por su propio honor, por los ejemplos de sus mayores, por su origen, lealtad, respeto y obediencia a los Reyes de España; y en que por la traba de intereses ha de haber más motivos de unión, amistad y correspondencia.[12]

La preocupación de las élites radicaba en que se produjera una mezcla de razas y con ella un trastrocamiento del orden social, por lo cual el Cabildo de Caracas se dirigió al rey en los siguientes términos:

> Los Pardos o mulatos son vistos aquí con sumo desprecio y son tenidos y reputados en la clase de gente vil; ya por su origen, ya por los hechos que Vuestras Reales Leyes les imponen, y ya por los honores de que ellas mismas los privan. *Ellos han de descender precisamente de Negros genales, de esclavos de hijos ilegítimos porque los que se llaman mulatos o pardos son los que traen su origen de la unión de blancos con negras.*[13]

12. "Representación a la Real Audiencia del Síndico Procurador General, don Antonio Ayala, Teniente del Batallón de Veteranos, Caracas, 26 de noviembre de 1796", en José Marcial Ramos Guédez, *Contribución a la historia*, 547-550.

13. "Carta del Cabildo de Caracas al Rey, Caracas, octubre 13 de 1788", en José Marcial Ramos Guédez, *Contribución a la historia*, 536-541 y 537-538, con cursivas en la transcripción citada.

En el mismo sentido, se manifestaron contrarios a "esta mezcla en el ejercicio de las Armas", por lo que insistían en mantener separados los batallones de blancos de los de pardos voluntarios, procurando que "cada uno se mantenga en su clase; de lo que proviene todo el buen orden de una República". Asimismo, repudiaban cualquier posibilidad de matrimonios entre miembros de castas diferentes y entre blancos y pardos de manera especial y ratificaban que los matrimonios debían verificarse exclusivamente entre miembros de la propia esfera, lo que evitaría futuros conflictos y pleitos por calidades. Las declaraciones insisten en que los "blancos no aspirarían a que se les permita ligarse con mulatos a excepción de uno u otro de poco talento" y que son los pardos "los que pretenden la alianza con los blancos pero sin necesidad" porque podían hacerlo sobradamente entre ellos y que un cambio a ese respecto sería funesto para la "armonía de los vecinos" y la "unión interior y doméstica de las familias". Y concluían su comunicación de esta manera:

> Finalmente, Señor, la abundancia de Pardos que hay en esta provincia, su genio orgulloso y altanero, el empeño que se nota en ellos por igualarse con los blancos, exige por máxima de política, que Vuestra Magestad los mantenga siempre en cierta dependencia y subordinación a los blancos, como hasta aquí: de otra suerte se harán insufribles por su altanería y a poco tiempo querrán dominar a los que en su principio han sido sus Señores; y si únicamente aspiran a los privilegios expresados los de ciertas familias por lo mismo que se conoce que sólo solicitan cierta singularidad dentro de la misma clase, que siempre es odiosa, no son dignos de que vuestra Magestad acceda a sus suplicas.[14]

En el otro extremo de esta disputa étnica y de clase se localizaban los pardos de Caracas, quienes se habían constituido en gremio para representar sus derechos y otorgado poder al abogado Jacinto Sánchez Jurado para que adelantara su defensa en los tribunales de Madrid.[15] La representación es sumamente interesante y conforma una pieza completa de los argumentos de los pardos de Caracas en lucha por su dignidad y reconocimiento. Sus puntos de vista partían de algo importante y que hoy podemos inscribir en el registro de la inclusión política y simbólica dentro del orden imperial y colonial, al reconocer que la verdadera intención del rey era la de "proporcionarles medios de salir del estado de abatimiento y vileza, en que se hallan constituidos, elevándolos a la clase de vasallos, útiles y honrados". Refutaban los argumentos del Cabildo de Caracas en cuanto a la solicitud al rey para que revoque las dispensas de la calidad de pardos y quinterones y, seguidamente, exponían las razones y conveniencias que tendría una mezcla de razas, que no sólo no ponía en peligro el privilegio de los blancos, sino que por el contrario: "No se hace otra cosa, que acercarlos a ellos; proporcionando los

14. José Marcial Ramos Guédez, *Contribución a la historia*, 540.

15. "Representación del Gremio de Pardos Libres de Caracas, suscrita por su apoderado Jacinto Sánchez Tirado, Madrid, junio 9 de 1797", en José Marcial Ramos Guédez, *Contribución a la historia*, 559-565.

medios, de que se enlacen, y unan entre sí, llegando a formar, y a constituir, con el tiempo una sola, y única familia. Y ¿quién dirá que este laudable objeto pueda traer el menor inconveniente, ni alterar, ni perturbar la tranquilidad pública?".[16] Los ecos de la Revolución Francesa y de los sucesos de Haití se entrecruzan con el caso de los pardos de Caracas, cuyos argumentos hacen evidente que pudo haber una alternativa para la eventual unidad del imperio español por una vía inédita, es decir, si la Corona se hubiera decidido por definir a los descendientes de africanos como vasallos del rey y a considerarlos con méritos suficientes como para mezclarse con los blancos dominantes. En otros términos, la solicitud de los pardos de Caracas para que se los considerara como vasallos del rey y con derechos dentro del mundo colonial, se puede interpretar como una estrategia de inclusión política y social, de indudables características modernas. Tal como parece haberlo entendido su apoderado al argüir que:

> Todas las leyes, dictadas por las naciones cultas, no han tenido otro objeto en la legislación de sus colonias. Han querido, es verdad, haya alguna distinción a favor de la Nación dominante; pero no han querido establecer entre ellas, y sus colonos, una inmensa distancia, para que por este medio se vayan amalgamando, y formando, por decirlo así, un interés común, que aseguren la paz, y tranquilidad.[17]

Nótese que los pardos de Caracas no mencionan la esclavitud ni su eventual abolición, sino que sus argumentos se centran en la voluntad de integración racial con los blancos y en la solicitud de reconocimiento de sus derechos. Por lo mismo, el documento expone que: "Si los pardos permanecen separados de los blancos, sin esperanza de enlazarse con ellos, ni de llegar a gozar los mismos honores: ¿Qué aliciente, ú estimulo bastante poderoso se les podrá ofrecer para que abracen sus intereses, y los defiendan como propios?". Finalmente, el documento discute la manera como el Cabildo de Caracas ha representado a los pardos de esa ciudad, pintándolos como capaces de los peores excesos y los escándalos más horribles, "que son de distinta especie que demás hombres", o que están impedidos de sentimientos nobles, honor y probidad, sin tener en cuenta que se los priva del estímulo y la recompensa que otros sí reciben. En resumen, la representación de los pardos, expuesta por su apoderado, razonaba que lo que se aducía contra ellos como supuestos atributos de su naturaleza, en realidad dependían de las circunstancias sociales y del estado de postración al que les condenaba el sistema de castas: "Póngase a los pardos en este estado [de estímulos], y se les verá obrar del mismo modo, que a los blancos, y desaparecer enteramente las malas calidades, que se les atribuyen: efecto natural de su abatimiento, y miseria".[18] Finalmente, la representación apuntaba a la candente cuestión de la inclusión política de los pardos en la monarquía española como vasallos del rey.

Los suplicantes tienen la desgracia, es verdad, de no ser europeos de origen; pero si su conducta ha sido igual a la de los blancos, si se han esmerado siempre en el servicio de la V.M., si han acreditado su fidelidad en todos tiempos, sacrificando sus vidas, y haciendas por el Real servicio, ¿Qué causa justa puede haber para que no se recompense su mérito, y se les haya de obligar a vivir siempre en un mismo estado, incapaces de disfrutar las gracias, los beneficios, con que el Rey más justo sabe atender, y recompensar el mérito del más humilde vasallo?[19]

No eran infundados los temores de los criollos blancos acerca del deterioro del orden social y las consiguientes amenazas para sus privilegios, como lo confirmarían los sucesos en la Provincia de Coro, epicentro de la economía azucarera, donde se produjo el más importante levantamiento de negros libres y esclavos durante el periodo colonial en 1795. El alzamiento fue liderado por José Leonardo Chirino, zambo libre, y José Caridad González, negro loango, quienes se hicieron eco del programa revolucionario de los negros de Santo Domingo (Haití), pero que recibieron en respuesta a su osadía la más feroz represión por parte de las autoridades coloniales.[20] El magnífico libro de Robert Harvey, *Los libertadores*, nos ofrece una imagen sorprendente y casi novelesca, que ha inspirado en parte nuestra metáfora de la guerra de castas como una experiencia entre fantasmagórica y racional para los criollos venezolanos: la de un Bolívar niño, de catorce años, llevado desde la hacienda familiar de San Mateo a Caracas por su maestro Simón Rodríguez para que presenciara la ejecución de Chirino.[21] Se sabe que Rodríguez estuvo comprometido de alguna manera con el alzamiento de Coro y que por ello fue expulsado de Venezuela en 1797, año en que fueron ejecutados los líderes de la revuelta. Chirino, después de padecer la horca, fue decapitado y descuartizado, sus miembros fueron depositados en jaulas de hierro que los protegían de las aves carroñeras, todo ello con el fin de que permanecieran expuestos el mayor tiempo posible en lugares estratégicos como parte del público escarmiento. Con seguridad que ese momento terrible y las sangrientas escenas que presenció, acompañaron a Bolívar por el resto de sus días y es posible que esos recuerdos alimentaran de alguna forma sus ideas acerca de la cuestión de las castas como problema político, ya como líder independentista y republicano.

16. José Marcial Ramos Guédez, *Contribución a la historia*, 561.
17. José Marcial Ramos Guédez, *Contribución a la historia*, 561.
18. José Marcial Ramos Guédez, *Contribución a la historia*, 562.
19. José Marcial Ramos Guédez, *Contribución a la historia*, 564.
20. José Marcial Ramos Guédez, *Contribución a la historia*, 271-274.
21. Robert Harvey, *Los libertadores. La lucha por la independencia de América Latina* (1810-1830) (Barcelona: RBA, 2002), 84.

1.3 ENTRE LA GUERRA DE CASTAS, LA GUERRA A MUERTE Y LA INDEPENDENCIA O LAS VICISITUDES DEL CRIOLLISMO

La trascendencia de la cuestión racial y de los derechos de los pardos y de la población de color en general se manifestaría en Venezuela con especial fuerza desde los primeros episodios de la independencia e inmediatamente después, durante los tempranos esfuerzos constitucionales por darles una alternativa. A diferencia de lo que habría de ocurrir en la Nueva Granada, en Venezuela se produjo un rápido "movimiento de constitucionalización en escala nacional", que le dio continuidad y amplitud a los sucesos del 19 de abril de 1810 hasta llegar a la reunión del Congreso Constituyente el 2 de marzo de 1811.[22] Pero como se sabe, Venezuela también sería el escenario terrible donde la colisión de fuerzas hizo irrumpir la sangrienta *guerra social*, sobre todo cuando el caudillo realista José Tomas Boves movilizó a los desposeídos, esclavos y pardos contra los blancos criollos, esclavistas o mantuanos. Sin embargo, el ambiente inicial del Congreso no parecía presagiar ese trágico destino final. En efecto, como lo expone el constitucionalista Carlos Restrepo Piedrahita, quien sintetiza diversas fuentes históricas, la discusión en el Congreso se centró en tres puntos fundamentales: la estructura federal o centralista del nuevo Estado, los derechos de los pardos y el fuero eclesiástico, siendo este último tema, que no era el de mayor trascendencia, el que paradójicamente produjo más divisiones entre los constituyentes venezolanos. Las tendencias que se configuraron en torno a la discusión de federalismo o centralismo, se comportaron en forma similar en lo tocante a la cuestión de los derechos de los pardos.[23] Así, los caraqueños, decididos partidarios de un sistema centralista, aunque en minoría respecto de las demás provincias que impusieron el modelo federalista, eran más radicales que estas en ese punto, lo que indicaba un importante viraje respecto de su tradicional posición racista, que adquirió formalidad desde el 19 de abril de 1810, cuando el Cabildo de la capital contó con un representante de los pardos en la persona de José Félix Ribas. Por su parte, los constituyentes provinciales eran partidarios de que fuesen las legislaturas locales las que decidiesen los derechos de las personas de color según su propio criterio e intereses. Aunque al final se les reconoció a los pardos iguales derechos que a los blancos. En cambio, el tema de la esclavitud no se tocó, puesto que *ciudadanos* eran solamente los hombres libres.[24] La Constitución de 1811, ordenada en nueve capítulos y compuesta de 228 artículos, sustituyó el título de súbdito de la monarquía española por el de *ciudadano* de acuerdo con lo preconizado por el artículo 226, como "única denominación de todos los hombres libres que componen la Nación...". Y en relación con los derechos de los pardos se estableció un criterio igualitario según el artículo 203 por el cual "quedan revocadas y anuladas en todas sus partes las leyes antiguas que imponían degradación civil a una parte de la población libre de Venezuela conocida hasta ahora bajo la denominación de *pardos*; estos quedan en posesión de su estimación natural y restituidos a los imprescriptibles derechos que les corresponden como a los demás ciudadanos". El comercio de negros fue abolido y prohibida su importación por el artículo 202, pero es evidente que se prolongaba la esclavitud como condición social de una parte de la población y como actividad económica de los hacendados. Los indígenas fueron reconocidos como miembros especiales de la comunidad nacional (Art. 200), al tiempo que se exhortaba a que las leyes y los gobernantes se aplicaran a sustraerlos de su aislamiento, abatimiento y rusticidad.[25] En síntesis, con la Constitución de 1811, todos los grupos socio-raciales que componían la población con excepción de los esclavos, fueron incorporados al orden constitucional y ciudadano de la Primera República de Venezuela. No obstante, la posterior guerra social pondría en evidencia que esos actos constitucionales no tuvieron los efectos esperados en términos de sumar fuerzas al proyecto independentistas, ni en lo simbólico con miras a modificar los antiguos odios raciales que se acumularon en el tiempo.

La transformación del pensamiento criollo tiene que ver con el paso de un vacilante autonomismo a un independentismo radical e insurgente que encontraría en Simón Bolívar su mejor exponente. Las contradicciones discursivas aluden a la incomprensión de los criollos acerca de los retos que supondría la existencia de una sociedad dividida en castas como la colonial para el proyecto independentista y republicano, que no se podía limitar a substituir la figura del rey por la de la soberanía del pueblo, sino que debía resolver la problemática inclusión de las castas consideradas inferiores en dicho proyecto. Tres grandes hitos discursivos y sus respectivos contextos históricos delimitan el primer trayecto seguido por el criollismo neogranadino y más exactamente por el bolivariano en esta etapa temprana de la Independencia: nos referimos a los llamados "Manifiesto de Cartagena" de 1812 y "Manifiesto de Carúpano" de 1814, sin que pueda olvidarse que en medio de los dos se produjo también el célebre "Decreto de la Guerra Muerte" de 1813.[26] No obstante estos esfuerzos de racionalización de los acontecimientos, un fantasma recorría los escenarios, las ideas y las pasiones en disputa en ese momento crucial: la temida e incomprendida *guerra de castas*.

Derrotada la primera República de Venezuela en 1812 a manos de los realistas y refugiado Bolívar en Cartagena, a cuyo Estado independiente se acoge, dirige desde allí dos mensajes al Congreso de la Nueva Granada con la intención de ganar

22. Carlos Restrepo Piedrahita, *Primeras Constituciones de Colombia y Venezuela*. 1811-1830 (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1993), 315. La Constitución federalista de Venezuela fue sancionada el 21 de diciembre de 1811 y conviene recordar que es la primera en el ámbito hispanoamericano en tener un carácter nacional. Sobre las relaciones entre circunstancias históricas y constitucionalismo en Venezuela, véase especialmente pp.15-21; sobre los desarrollos constitucionales en sus provincias consultar, pp. 41-52; y sobre la constitución de 1811, pp. 313-347.

23. Francisco Miranda, a pesar de su antecedente girondino, y Simón Bolívar, fueron decididos partidarios del centralismo, ideario que promovieron y defendieron en sus respectivos escenarios de acción en ese momento: Bolívar en la Sociedad Patriótica y Miranda en el Congreso de Venezuela.

24. Carlos Restrepo Piedrahita, *Primeras Constituciones*, 316-317.

25. Carlos Restrepo Piedrahita, *Primeras Constituciones*, 330-331.

26. Utilizaremos aquí Simón Bolívar, *Proclamas y discursos* [Edición al cuidado de Gerardo Rivas Moreno; Índices: Wilson H. Rojas y Gerardo Rivas Moreno] (Bogotá: Fica, 2001).

su apoyo para la recuperación de Venezuela para la causa patriota y por la fuerza de las armas. Ambos documentos, tanto el de noviembre[27] como el de diciembre,[28] insisten en dos elementos trascendentales: por un lado, la explicación de la derrota de los patriotas venezolanos y por el otro la retórica indispensable para movilizar la solidaridad de los neogranadinos. En ese momento, el esfuerzo de comprensión de Bolívar en torno a lo sucedido no se redujo a analizar las causas de la derrota, sino que proponía la reconquista de Venezuela desde la Nueva Granada como alternativa. La importancia de estos documentos ha sido subrayada muchas veces por numerosos historiadores y analistas, quienes coinciden en destacar su singularidad con respecto a la coyuntura que experimentaba el proyecto independentista y por revelarnos a un primer Bolívar en plan de estadista. Según Bolívar, la primera República de Venezuela se perdió de forma fatal por las vacilaciones de una Junta de Gobierno desprovista de mando centralizado y falta de claridad frente a las circunstancias, por su confusión entre las ilustradas razones que la asistían con la imperiosa necesidad de realizar acciones previsivas sobre una eventual guerra civil, tales como la de neutralizar o someter por la fuerza a la provincia de Coro, que se opuso al orden republicano y federal finalmente acordado por todas las otras representaciones, con lo cual se alentaron los sentimientos antipatriotas de otras poblaciones. Así como por haberse negado a conformar un ejército permanente y limitarse en esa materia a disponer de una milicia inexperta, mientras que los jefes españoles y canarios levantaban multitudes en armas, aprovechándose del odio de castas. Ante ese desastre de las imaginadas "republicas aéreas", según Bolívar, se imponía ahora el mando único, la formación de un ejército regular y la guerra de independencia. Por otra parte, la propuesta de reconquistar Venezuela con el apoyo neogranadino pretendía impedir que los avances de los españoles en esas provincias se tradujeran en una derrota de la independencia en toda la América Meridional, con lo que se anuncia la dimensión espacial futura de la guerra de independencia, es decir, su escala continental. En resumen, con estos argumentos estamos ya en presencia de la ruptura definitiva con España, tanto en términos del absolutismo borbónico como de los intentos de reforma liberal del imperio como los que se promovían en Cádiz, y ante la proclamación de un republicanismo insurgente pero que de todas formas no se decidió a modificar de fondo el orden social ni a abolir la esclavitud.

Ahora bien, tales argumentos políticos iban de la mano de ciertos recursos retóricos que a la postre resultaron eficaces para los propósitos de Bolívar, por cuanto había que definir claramente al enemigo, utilizar metáforas y analogías pertinentes y producir un efecto en el ánimo colectivo, lo que condujo a una estrategia de comunicación en la que se buscaba estimular sentimientos como la solidaridad, el honor, la gloria y la trascendencia de los objetivos. En un momento político

27. "Al Congreso de la Nueva Granada", Cartagena, noviembre 27 de 1812, en Simón Bolívar, *Proclamas y Discursos*, 5-8.

28. "Memoria dirigida los ciudadanos de la Nueva Granada por un caraqueño", Cartagena de Indias, diciembre 15 de 1812, en Simón Bolívar, *Proclamas y discursos*, 8-17.

como el que empezaba a definirse entonces, de ruptura radical y definitiva con España, saber cuál era exactamente el enemigo resultaba crucial: "nuestros natos, e implacables enemigos, los españoles europeos". Así mismo, a pesar del desastre en Venezuela, era indispensable intentar un cambio drástico de la situación, lo que imponía estimular la solidaridad con su sufrimiento por parte de los neogranadinos y su Congreso confederado, razón por la cual Bolívar se refería al "ánimo fuerte y liberal" que los caracterizaba, les recordaba que Caracas era la "cuna de la independencia colombiana", equiparaba la situación de su natal Caracas con la de los santos lugares en poder de los infieles e invocaba que por eso merecía "su redención como otra Jerusalén, a nuevas cruzadas de fieles Republicanos" y concluía que estos no podían ser otros que los neogranadinos, penetrados "del sublime entusiasmo de ser los libertadores de sus hermanos cautivos".

El resultado histórico es suficientemente conocido; del discurso se pasó a la acción. Bolívar obtuvo el apoyo de las Provincias Unidas de la Nueva Granada a cuyas órdenes se sometía, levantó prácticamente de la nada un ejército con base en el cual desarrolló la "Campaña Admirable" de 1813, que de victoria en victoria lo condujo desde el río Magdalena en la Nueva Granada hasta Caracas en Venezuela, donde recibió por primera vez el título de Libertador y sentó las bases de la segunda República de Venezuela. Sin embargo, el fantasma de la "guerra de castas" recorre e interpela este cuadro aparentemente incuestionable de ideas y ejecutorias, por razones que son el objeto fundamental de nuestra reflexión. La presencia fantasmagórica de las castas en este documento se explica precisamente por su ausencia explícita, porque en ese momento de construcción discursiva del nacionalismo republicano no pueden ser nombradas, aunque paradójicamente constituyeran el verdadero flagelo para ese proyecto por su poderosa movilización del lado de la causa realista. Ni la esclavitud de los negros, ni la inclusión de los pardos, ni la cuestión de la servidumbre indígena o los derechos de los pueblos son mencionados por Bolívar.

El célebre y controvertido "Decreto de Guerra a Muerte", firmado por Bolívar en Trujillo el 15 de junio de 1813,[29] constituye una extensión de esa novedosa forma discursiva que pretende representar la realidad con enunciados que distorsionan e invisibilizan los conflictos que desgarraban la sociedad colonial neogranadina y que en ese momento se quisieron reducir al conflicto entre americanos y españoles.[30] Por eso el tono vindicativo del texto ("la justicia exige la vindicta y la necesidad nos obliga a tomarla"), la transformación monstruosa de lo español ("Que desaparezcan para siempre del suelo Colombiano, los monstruos que lo in-

29. "Decreto de Guerra a Muerte, Cuartel General de Trujillo, 15 de junio de 1813", en Simón Bolívar, *Proclamas y discursos*, 26-28.

30. Línea argumentativa que se consolida en los años siguientes: "Bolívar en el Discurso de Angostura (1819), muy influido por Raynal, traslada sobre los españoles toda la carga negativa de los pecados y defectos que los criollos llevaban sobre la espalda desde hacía dos siglos: "desde el descubrimiento hasta los últimos períodos América ha padecido torturas por parte de sus destructores los españoles´´ [...] Frente al colonizador español, el criollo es convertido en el colonizado, deformando la verdadera relación colonial primigenia. Esta trasmutación de la autorrepresentación llevará a los criollos a recuperar la leyenda negra europea exógena", Ricardo García Cárcel, *La leyenda negra. Historia y opinión* (Madrid: Alianza, 1992), 272.

festan y han cubierto de sangre"), la artificiosa disolución del nexo histórico y de los vínculos de todo tipo entre españoles y criollos para hacer posible el argumento de la ruptura de los lazos políticos con España, la intención de convertir a todo español en un conspirador contra la tiranía so pena de ser pasado por las armas y de considerarlos americanos si colaboran con la causa patriota. En últimas, la construcción imaginaria de la "nueva" comunidad y la simplificación de su composición étnica y social en función del discurso nacionalista y republicano emergente: "Españoles y Canarios, contad con la muerte, aun siendo indiferentes, si no obráis activamente en obsequio de la libertad de la América. Americanos, contad con la vida, aun cuando seáis culpables". Sin embargo, la guerra a muerte de Bolívar se fundamentaba en la invención de algo todavía abstracto para la gente común, como la lucha entre españoles y americanos, mientras que la guerra a muerte de los caudillos realistas se sustentaba en algo mucho más concreto y que fue relativamente fácil de estimular, el odio de castas contra los criollos blancos.

El "Manifiesto de Carúpano", suscrito por Bolívar el 7 de septiembre de 1814,[31] diecinueve meses después del "Manifiesto de Cartagena" que dio origen a la Campaña Admirable, cerraba un círculo de éxitos y fracasos del proyecto independentista y del periplo vital de Bolívar antes de partir para el exilio antillano. De nuevo una cruenta derrota, la de la Segunda República de Venezuela, motivaba un texto fundamental suyo, pero una vez más, este también traslucía su incomprensión acerca de las razones de fondo de esos fracasos sucesivos. Para Bolívar era claro que la lucha por la emancipación de Venezuela había conducido a una guerra civil, la tristemente célebre guerra de castas, pero en cambio no acertaba en cuanto a identificar cuáles fueron las razones de ese desenlace. Su desconcierto es patético, porque mientras subestima la cuestión social de ese momento, es decir, la persistencia de la esclavitud y el odio de los pardos hacia los criollos blancos, descarga toda su frustración sobre los sectores populares, precisamente cuando explica que el triste desenlace de la derrota había sido posible porque supuestamente unos seres fanáticos, ciegos en su esclavitud e ignorantes de sus derechos, habían preferido apoyar a los tiranos (españoles y canarios) en lugar de sus libertadores (los criollos blancos republicanos). Como es sabido, el exilio en Jamaica y el apoyo de Haití representaron para Bolívar la posibilidad de reorientar su discurso nacionalista, regresar a Venezuela e iniciar la fase definitiva de la independencia: la clave de ese viraje consistió en la oferta de libertad absoluta a los esclavos, la inclusión de los pardos en la ciudadanía política y la guerra de independencia entendida como una coalición de criollos, negros y pardos contra los españoles, justamente los problemas clave que no había comprendido en los años iniciales del proceso emancipador que nos ocupa.

31. "Manifiesto de Carúpano, Carúpano, 7 de septiembre de 1814", en Simón Bolívar, *Proclamas y discursos*, 93-97.

1.4 LA INDEPENDENCIA EN LA GOBERNACIÓN DE POPAYÁN: LAS COMUNIDADES ÉTNICAS Y LA "VOLUNTAD DE LOS PUEBLOS" EN MEDIO DE REALISTAS E INDEPENDENTISTAS

Desde 1808, la vacancia real, la eclosión juntera y la retrocesión de la soberanía al pueblo revolucionaron el mundo hispánico en ambos lados del Atlántico y la Nueva Granada en particular.[32] Sin embargo, en las condiciones provinciales de la Gobernación de Popayán, tales dinámicas supusieron, y en no pocos casos, que en realidad *dicha retrocesión recayera en pueblos que tenían una base o condición étnica*, o que aunque fueran pueblos de blancos se encontraban fuertemente relacionados con pueblos de indios, con reales de minas o asentamientos de negros libres o con pueblos de blancos pobres. Con otras palabras, el depósito de soberanía que reclamaron los pueblos y provincias a través de las actas y juntas no recayó exclusivamente sobre pueblos de vecinos y vasallos blancos, cuyos cabildos estaban controlados por las élites. Ese depósito de soberanía comprometió también, de una u otra forma, a pueblos de indios y asentamientos de negros y mulatos, en los que el sentido de la lealtad al rey o de la adhesión a la independencia se asociaba con la defensa de sus propios intereses, desde los cuales irrumpieron en la escena política. Esta compleja relación entre el mundo de la tradición y la modernidad política emergente, entre cabildos de ciudades patrimoniales que ejercían su hegemonía sobre pueblos indígenas o distritos mineros que iniciaban su tránsito a la opinión y acción propias, fue especialmente significativa en la Gobernación de Popayán por tratarse de una sociedad esclavista y fuertemente estratificada con base en criterios socio-raciales.

El caso de la ciudad y provincia de Pasto, que se erigió en bastión inexpugnable de los intereses del rey en el extremo sur de la Gobernación de Popayán, es suficientemente conocido en la literatura histórica.[33] Sin embargo, nos interesa destacar aquí distintos matices e indicios acerca de cómo pudo ser percibida la potencial trascendencia de lo racial por los diversos actores de la época. Así por ejemplo, cuando la segunda Junta de Quito de septiembre de 1810 —una reencarnación de la primera de 1809 por su liderazgo elitista, vacilaciones entre la monarquía y la independencia y proyecto territorial expansivo— decidió avanzar con sus improvisados ejércitos hasta Pasto y Popayán, se encontró con la especial resistencia de la primera ciudad. Aunque el objetivo de esos movimientos militares era garantizar un puente geográfico y de comunicaciones entre los patriotas quiteños y los de Santafé a través de la gobernación de Popayán, se sabía por antecedentes de la lealtad de los pastusos hacia la causa realista. Después de cuatro meses de asedio e intentos de negociación que no prosperaron, la ciudad fue ocupada por las fuerzas quiteñas, que legitimaron su acción en nombre de la "la Razón y la Justicia".

32. Armando Martínez Garnica, "La reasunción de la soberanía por las provincias neogranadinas durante la primera República", *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, vol. 7 (2002), 3-59.

33. El trabajo más reciente y completo es el de Jairo Gutiérrez Ramos, *Los indios de Pasto contra la República (1809-1824)* (Bogotá: ICANH, 2007).

Sin embargo, los aristócratas líderes quiteños, al vencer la inicial resistencia de los pastusos e informar a la Confederación del Cauca de la ocupación de Pasto, daban como un hecho que se trataba de una derrota definitiva: "Ya Pasto deja de ser la piedra del escándalo de sus hermanos y el último abrigo que le había quedado por esta parte al despotismo y a la tiranía".[34] En dicho documento los quiteños dejaron un histórico testimonio de su incomprensión de lo que era Pasto, ya que sus gentes y acciones aparecían representadas como montoneras despojadas de los motivos que las impulsaban a la lucha, se ignoraba que la ciudad estaba rodeada de pueblos de indios y se reducía todo su comportamiento al supuesto control que ejercían sobre ella unas élites locales despóticas:

> [...] la obcecación de esta ciudad, o por mejor decir, la de los pocos prepotentes que la habían dominado despóticamente, no le habían dejado la libertad necesaria para deliberar sobre la suerte que le esperaba en medio de dos ejércitos poderosos y combinados, que la sitiaban por distintos puntos".[35]

El tiempo se encargaría de demostrar lo equivocados que estaban los patriotas quiteños respecto de la "derrota" definitiva de Pasto, acerca de lo que llamaron su "obcecación" y sobre el supuesto poder de control de sus élites, argumentos que dejaban al margen la participación de los indígenas y sectores populares en los acontecimientos y sobre todo los posibles motivos de su lealtad al rey, la religión católica y las tradiciones hispánicas.

Después de la reacción realista en la audiencia de Quito que encabezara Joaquín Molina, quien fue nombrado presidente por la Regencia, se produjo su sustitución por el mariscal Toribio Montes, también nombrado por el Consejo de Regencia y quien llegó a Quito procedente de Lima al frente de un ejército en noviembre de 1812. Con el apoyo limeño y las tropas a su disposición, Montes estuvo en condiciones de destruir las últimas resistencias de una debilitada Junta de gobierno cuyos reductos habían huido al norte. El proyecto político, económico y militar del nuevo gobierno de la Audiencia de Quito promovería el regentismo como muro de contención del independentismo y buscaría extender su territorialidad hasta la gobernación de Popayán y sus provincias mineras de la costa pacífica en procura de un mercado más amplio, acceso al oro y un contacto más directo con Panamá. Un proyecto de esas dimensiones imponía por supuesto la pacificación de las provincias de esa gobernación, alteradas por la activa presencia de los independentistas. En ese contexto, una vez más Pasto se revelaría como el bastión realista por excelencia, por lo cual sería recurrentemente exaltado su "fiel vecindario" por las restauradas autoridades de la audiencia de Quito. Ahora bien, a diferencia de las dos juntas quiteñas que desconocieron las realidades provinciales, las nuevas autoridades fueron más cuidadosas a ese respecto. En efecto, Toribio Montes, un año después de estar en ejercicio de su cargo, en un documento en el que rendía informe a sus superiores sobre la situación de la jurisdicción, nos deja saber de su creciente conciencia acerca de las características sociales de la provincia, de su preocupación por el predominio que tenían en ella los indígenas y por sus posibles consecuencias en el orden político y militar.[36]

Por lo mismo es comprensible que, no obstante haber recibido instrucciones del Consejo de Regencia en el sentido de publicar, hacer jurar y establecer el nuevo sistema de la Constitución de Cádiz de 1812, dilatara su ejecución hasta el 30 de mayo de 1813, fecha en la que los pueblos hicieron las respectivas juras. No obstante, postergó una vez más, hasta septiembre de ese mismo año, la instalación de los cabildos, los cuales adicionalmente redujo con exclusividad a las cabeceras de partido. Todas esas precauciones tenían una explicación clave que apunta a lo que he llamado la presión de la cuestión étnica y no tanto a "la política" en general, como podría pensarse en primera instancia, como el mismo Montes lo expresó: "no tanto por el choque que a primera vista ofrecía la multiplicación de autoridades, *cuanto por el imposible que presentaban los más de estos pueblos reducidos a solos indios*, sin conocimiento, ideas, ni dirección alguna".[37] Su preocupación radicaba en que la defensa del rey y la institucionalidad misma de la monarquía en esas provincias pudieran quedar en manos de los indios, razón por la cual suspendió también hasta agosto la elección de diputados a cortes y a la diputación provincial, aduciendo la falta de censos y, justamente cuando ya habían sido instituidas dichas elecciones, llegó el decreto restauracionista de Fernando VII. No obstante su posición etnocéntrica respecto de la posibilidad y legitimidad de la participación política de los pueblos indios en tales circunstancias, por otra parte su pragmatismo lo obligaba a tener en cuenta las aspiraciones de esos pueblos que invocaban su lealtad y servicios al rey para exponer sus demandas y esperar que les fueran concedidas, como la abolición del tributo indígena. Solicitud de abolición que en su momento y ante diversos reclamos provenientes de América, las Cortes de Cádiz decidieron acoger y decretar definitivamente, así como la de la Mita, pero que por las condiciones de la provincia y el Estado de sus arcas, que debían surtir los pueblos y sufragar los ejércitos, para Toribio Montes se hacían inaplicables, por lo cual su gobierno se ajustó a la rebaja del tributo al mínimo posible.

La "etnografía" política de las élites de Pasto respecto de los "Otros", por llamarla de alguna forma, no es muy diferente de la expresada por las autoridades reales de la Audiencia de Quito y se inscribe en el corpus de valores sociales pre-

34. "Información de los Comandantes de la tropas expedicionarias de Quito a las Autoridades Militares del Cauca, sobre la ocupación de Pasto", Pasto, septiembre 25 de 1811, suscrita por Luis Quijano, Pedro Montufar, Feliciano Checa, Doctor Agustín Salazar, Teniente de la Expedición", en Sergio Elías Ortiz (comp.), *Colección de documentos para la historia de Colombia (Época de la Independencia)* (Bogotá: El Voto Nacional, 1964), 41-44.

35. Sergio Elías Ortiz (comp.), *Colección de documentos*, 42.

36. "Representación del Presidente de Quito, don Toribio Montes, ante el Secretario de Estado, sobre las actuaciones de su Gobierno en las pasadas convulsiones, desde que tomó posesión del mando", Quito, 7 de octubre de 1814" en Sergio Elías Ortiz (comp.), *Colección de documentos*, 77-80. Las cursivas son agregadas por mí. Sobre los pueblos de indios de Pasto a fines de la colonia, véase Jairo Gutiérrez Ramos, *Los indios de Pasto, 113-152*; y sobre los de la audiencia de Quito, véase Federica Morelli, *Territorio o nación. Reforma y disolución del espacio imperial en Ecuador, 1765-1830* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005).

37. Sergio Elías Ortiz (comp.), *Colección de documentos*, 79-80. Las cursivas son mías.

valeciente en la época, aunque es interesante advertir que introdujo unos matices que aquéllas no consideraron. Dichos matices son indicadores de que las ideas, percepciones y sentidos acerca de las diferencias raciales e inclusive las eventuales alianzas interétnicas forzadas por las circunstancias políticas, se relacionaban con situaciones de contacto más o menos estrechas y con las distintas modalidades de interdependencia experimentadas a lo largo de la vida colonial. Un documento excepcional, suscrito en la Sala Capitular del Cabildo de Pasto por el pleno de sus miembros en junio de 1814, presenta de manera orgánica la visión de sus élites en torno a varios temas de nuestro interés.[38]

Con elocuencia, el documento expone que mientras el cáncer de la insurrección había conseguido desnaturalizar a muchos vasallos del rey, Pasto había decidido mantenerse invencible en medio de la seducción de sus vecinos (Quito, Cali y Santafé). Discurría sobre su identidad, al destacar que no obstante no ser una gran ciudad ni estar amurallada, ni disponer de guarniciones y cuarteles, contaba con algo que la hacía especial, porque "ella tiene costumbres, tiene religión, respeta a las Autoridades legítimas, adora a sus señores naturales". Establecía un paralelo con la ciudad de Quito, a la que definía por "su carácter inquieto, novelero, y sedicioso" y responsabilizaba de haber encendido la chispa que produjo el incendio, para concluir ufanándose de haberla vencido y humillado en dos ocasiones en sus pretensiones de expansión sobre Pasto. De alguna manera, lo expresado en el documento anticipaba lo que sería el futuro teatro de la guerra, una suerte de continuum espacial desde Quito hasta Santafé, que englobaba la gobernación de Popayán y las ciudades del valle del Cauca. Lo que por otra parte la obligaba a redefinir la región política que surgía al hilo de su liderazgo, el bastión del sur, que con epicentro en Pasto se extendería hasta el valle del Patía y Barbacoas como una región agrícola y minera, defendida militarmente mediante el uso de la estrategia de "armarse en masa". Describe las acciones de armas que la han llevado a vencer sobre las tropas independentistas enviadas desde Cali, darle amparo y apoyo al gobernador Tacón y Rosique después de su huida de Popayán, presentarle batalla a las fuerzas de Santafé comandadas por el general Antonio Nariño hasta su derrota definitiva en los ejidos de Pasto el 11 de mayo de 1814. Exaltaba a las gentes comunes que participaron en los combates: "Ancianos, mujeres y niños, todos son soldados de la Patria, todos se arman como pueden, y en pocos momentos, Pasto se presenta en el Egido toda erizada de hierro". Mención especial le merecen los indios de Pasto, y se advierte en el lenguaje la tensión entre los prejuicios raciales y el reconocimiento de la indiscutible evidencia de sus valerosas acciones:

> Los indios mismos, estos hombres degradados, tan cobardes e incapaces de empresas grandes con el fusil en la mano, presentan con denuedo el pecho a las balas, y hacen prodigios de valor. Que no haya en Pasto una pluma, como la de Ercilla! Ah!, el nombre de esos belicosos naturales se transmitiría a la posteridad con la misma gloria, y celebridad que se ha transmitido hasta nosotros el de los Araucanos![39]

El Cabildo concluía que por su lealtad y servicios al rey la ciudad debía ser recompensada y en tal sentido suplicaba que este se dignara ordenar una serie de medidas que, tomadas en conjunto, se pueden interpretar como la materialización de su proyecto político autonomista: trasladar a Pasto la cabeza del gobierno político, erigir un obispado, establecer un colegio real, quedar eximida del pago de los nuevos impuestos de papel sellado y aguardiente, reconocer a oficiales y soldados e indemnizar a las viudas y sus familias por las acciones de armas. Es muy significativo que entre sus súplicas al rey se incluyeran las demandas de los indios y es notable el lenguaje con el que se refieren a ellos:

> [...] que a los Indios de este distrito, nuestros compañeros inseparables en todas las faenas militares, que por el espacio de cinco años, nos han presentado continuamente los dos Reynos de Quito, y Santafé, se les exhonere de Tributo, para estimularlos de este modo a que cada día vengan a ser más felices y reconocidos a un Padre que premia sus servicios con tanta liberalidad [...][40]

Nótese el silencio sobre los otros "compañeros de armas" de las élites pastusas, es decir, los negros del Patía, que ni siquiera son nombrados o incluidos en las demandas presentadas al rey, así como sobre la esclavitud de los negros de las provincias del Pacífico que beneficiaba especialmente a la ciudad aliada de Barbacoas. Vistas así las cosas, estamos frente a una superposición de proyectos en la Gobernación de Popayán: el expansionista y regentista de la audiencia de Quito, el autonomista y lealista de la ciudad de Pasto con perspectiva de redefinirse como la nueva región y centro político, el de los patriotas de Cali y Popayán y el de los sectores subalternos de indígenas andinos y negros libres de los valles del Patía y del Cauca, y negros esclavos y libres de la frontera minera del Pacífico.[41]

Más allá de los matices introducidos por las élites de Pasto acerca de la importancia de los indios en la lucha a favor del rey, llama la atención la similitud de las posiciones de realistas e independentistas respecto del peligro que representaban los pueblos indios o "los pueblos" en general en ese momento político. Así se puede constatar al comparar las posiciones de Toribio Montes, presidente de Quito, con las de Antonio Nariño, presidente-dictador del Estado de Cundinamarca y general en jefe de las fuerzas combinadas de la Nueva Granada por la libertad del sur. A mediados de 1813 el vacilante gobierno patriota de Popayán decidió abandonar la ciudad sin oponer resistencia a la inminente presencia del brigadier Juan Sámano

38. "Representación del Cabildo de Pasto ante S. M. sobre el mérito de la ciudad en las pasadas convulsiones, hasta la derrota y prisión del General Antonio Nariño", Sala Capitular del Ayuntamiento Constitucional de Pasto, 13 de junio de 1814", en Sergio Elías Ortiz (comp.), *Colección de documentos*, 54-64.

39. Sergio Elías Ortiz (comp.), *Colección de documentos*, 62.

40. Sergio Elías Ortiz (comp.), *Colección de documentos*, 64.

41. Óscar Almario García, "Muchos actores, varios proyectos, distintas guerras: la Independencia en la Gobernación de Popayán y las provincias del Pacífico. Nueva Granada, 1809-1824", en *La invención del suroccidente colombiano*, dos tomos (Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana/Concejo de Medellín/Corporación Instituto Colombiano de Estudios Estratégicos, 2005), t. I, 43-104.

y sus tropas, quienes la tomaron obedeciendo órdenes del presidente de Quito Toribio Montes. La alarma que produjo esta noticia en Santafé motivó la alianza entre el Congreso reunido en Tunja y el presidente de Cundinamarca, por la cual se autorizó y proveyó de recursos a Nariño para recuperar el territorio perdido. Los preparativos de la campaña se iniciaron en junio, y Nariño entró triunfante en Popayán el 31 de diciembre de 1813.

En medio de una disputa que enfrentó a Nariño con Felipe Antonio Mazuera,[42] a la sazón presidente-dictador de la provincia de Popayán (quien reemplazó a Joaquín de Caicedo y Cuero, fusilado en Pasto en enero de 1813), que giró en torno a los fueros y límites del primero para tomar decisiones sobre provincias en las que no tenía jurisdicción política, emergió con fuerza la cuestión de "la voluntad de los pueblos". Mazuera cuestionó a Nariño por haberse aprovechado de su ausencia en el cargo para convocar a los pueblos para que nombraran diputados y conformaran un nuevo Gobierno, sin que tuviera soberanía sobre el particular. Pero por sobre todo, Mazuera insistía en que circunstancias extremas habían obligado a las élites de la provincia de Popayán a emigrar y que por tal razón, la ausencia de "los vecinos de ilustración y representación", hacía todavía más nula la actuación de Nariño.[43] En su respuesta a Mazuera y con su característico y mordaz estilo, Nariño expuso que lo que había encontrado después de su ocupación de Popayán era un vacío de poder y el peligro de la anarquía en toda la provincia y que precisamente por no tener fuero para mandar había nombrado quien mandara. Iniciativas con las que de paso develó la cuestión de la representación tradicional de las élites que se apropiaban de la vocería de los pueblos.

> [...] si la libre voluntad de los Pueblos quiere que Usd. sea Presidente ¿quién les impide que lo nombre? ¿Quiere Usd. una prueba perentoria de que ni lo desean ni lo piensan que el no haberlo siquiera nombrado de Diputado? Lo cierto es que entre nosotros *la voluntad de los Pueblos* se va volviendo el mismo *Comodín* que entre los Realistas el adorado *Fernando Septimo*: el perpetuarse Usd. en el mando sin constitución ni ley que lo contuviera como la há hecho tanto tiempo, es la voluntad de los Pueblos que Usd. alega [...].[44]

La disputa Nariño-Mazuera, aparte de las cuestiones legales y puntuales que involucra, a nuestro juicio es reveladora de otras cuestiones de mayor calado, que invitan a reconsiderar el enfoque de la célebre retrocesión del soberanía al pueblo, que debe ser analizada ahora en términos de pluralizar la dinámica del fenómeno, es decir, teniendo en cuenta que esta recaía en realidad en los pueblos, que contaban con composiciones étnicas específicas y tradiciones políticas singulares, lo que los convirtió en actores fundamentales de los acontecimientos.

Desde Popayán, en preparativos para su avance hacia Pasto y advertido irónicamente por Toribio Montes acerca de los riesgos que correría su campaña si intentaba tomar la ciudad, Nariño decidió dirigirse al Cabildo de Pasto con el propósito de intimarlo a no oponerle resistencia, en cuyo caso contarían con su compasión. El iluso Nariño expuso un argumento común a los criollos ilustrados que promovían la independencia por esos años, que la verdadera división se debía plantear entre españoles y americanos, que la guerra era fratricida y costosa en vidas sobre todo para los americanos y que por lo mismo había que buscar la conciliación y la unión. Sin embargo, nada decía Nariño de las diferencias sociales y étnicas entre los "americanos", tampoco se refirió a los conflictos que desgarraban a las provincias del Sur (los cuales desconocía) y por eso sus llamados abstractos a la "unión" no encontrarían eco en esas sociedades aferradas a lealtades primordiales y que hacía cinco años se batían a muerte contra todas las fuerzas que se habían enfrentado a la ciudad e incursionado en su territorio. Nariño creyó posible disolver en el republicanismo naciente las identidades étnicas y populares previamente existentes.

> [...] Lo mismo sucede en todos los demas puntos de la America, y los horrores de la conquista los hemos visto yá renovados en Venezuela, donde Bolivar se ha visto precisado á declarar una guerra á muerte, sacrificando á cuantos enemigos caen en sus manos ¿Quiere U.S.M.I. que hagamos nosotros lo mismo y que mañana se vaya Montes de Quito como Monteverde se fue de Caracas, riyendose del mal que nos hemos echo por nuestra candides? Pues si no lo quiere, en sus manos está el evitarlo: unámonos. Yo propongo á U.S.M.I. nuevamente el partido de la consilicion, y de la paz. [...][45]

Todo parece indicar que, en esos momentos de cambios y rupturas, los criollos ilustrados independentistas se dividieron en dos corrientes respecto de la nueva institucionalidad y la participación de los pueblos: una que expresaba la tradición de poder de las élites provinciales que habían monopolizado y conculcado la voz de los pueblos en los cabildos y otra que reflejaba los ideales de una modernidad política que necesitaba superar en nombre de la nación tanto el secular protagonismo de las élites provinciales como la reciente irrupción de los pueblos y comunidades étnicas. En efecto, la conocida división entre federalistas y centralistas de la primera generación patriótica ha ocultado que había mucho más en juego que dos alternativas en cuanto al posible ordenamiento político independiente para sustituir a la monarquía española.[46] La cuestión de fondo era social, o mejor dicho, tenía que ver

42. Para otros datos biográficos del personaje, véase Gustavo Arboleda, *Diccionario biográfico y genealógico del antiguo Departamento del Cauca* (Cali: Arboleda Imprenta, 1926), 377-379.

43. "Oficio de Felipe Antonio Mazuera al Excelentísimo señor General en Jefe de los Ejércitos del Sur, Cartago, 18 de febrero de 1814", *Boletín del Exercito del Sur*. Popayán, 5 de marzo de 1814. núm. 3.

44. "Antonio Nariño a Felipe Antonio Mazuera, Popayán, 4 de marzo de 1814", *Boletín del Ejército del Sur*. Popayán 5 de marzo de 1814, núm. 3.

45. "Antonio Nariño al Muy Ilustre Cabildo de la Ciudad de Pasto, Popayán, 4 de marzo de 1814", *Boletín del Exercito del Sur*. Popayán 8 de marzo de 1814, núm.4.

46. Véanse, entre otros, los siguientes trabajos: Daniel Gutiérrez, *Un Nuevo Reino. Geografía política, pactismo y diplomacia durante el interregno en Nueva Granada (1808-1816)* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2010); María Teresa Calderón y Clement Thibaud, *La majestad de los pueblos en la Nueva Granada y Venezuela, 1780-1832* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia/Taurus, 2010); Ana Catalina Reyes Cárdenas, *Una nación o muchas patrias soberanas. Territorios, identidades e independencias en el Nuevo Reino de Granada, 1780-1816* (Tesis de Doctorado en Historia de América, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España, 2010).

con el orden social que debía prevalecer en medio de los cambios políticos, razón por la cual, desde los sectores de poder provincial esto se expresó en términos de preocupación por la pérdida de poder a manos de una institucionalidad centralizada o en sus temores por la participación de los pueblos en medio de la agitación política. En abierta oposición a las intenciones centralistas de Antonio Nariño, Francisco José de Caldas sostuvo que éste:

> Teme la opinión pública, teme no la alarma, sino la rabia de las Provincias y el furor de todos los hombres de bien [...] ¿Quiere usted saber los planes depravados de este hombre digno de los calabozos en que ha vivido? Oigalos usted y que tiemblen la Provincias, si con oportunidad no sofocan a esta hiedra en la cuna.[47]

Sin embargo, preservar el orden político y social de las provincias no iba a resultar fácil para sus grupos de poder, como tampoco lo sería para los intentos de su modificación en favor de un republicanismo centralista, como lo constatan los acontecimientos de la Gobernación de Popayán y que reconsideramos aquí con base en un valioso testimonio de la época.[48] En efecto, con base en él se puede establecer con certeza tanto la enorme dificultad que tuvieron las fuerzas patriotas para estabilizar un gobierno y neutralizar o reducir los intereses realistas, como la impresionante vinculación de las castas y los pueblos a la dinámica política, por lo general apoyando la causa del rey. La conocida huida del gobernador Tacón con las cajas reales y la consiguiente migración de las élites civiles, militares y eclesiásticas de Popayán hacia Pasto en marzo de 1811, adicionalmente se trasformaron en todo un ejercicio de excitación de los pueblos del valle del Patía contra los independentistas mientras avanzaba ese singular éxodo, labor en la que se destacaron especialmente los franciscanos. Según lo rememora el patriota Manuel José Castrillón en clave elitista y racista, los pueblos del Patía irrumpieron con tal fuerza en la escena política, que esa presencia nos hace presumir hoy su trascendencia como clave para desentrañar el sentido de los acontecimientos. De ser un área supuestamente marginal y despreciable desde el imaginario aristocrático y esclavista de Popayán, dada su condición de sociedad mayoritariamente negra, parda y libertaria, el Patía se convirtió en una amenaza seria, cierta y cercana para el centro de la Gobernación, aunque paradójicamente su comportamiento político también revela los indiscutibles vínculos que lo ataban con los realistas, con la economía de haciendas que se quería establecer en el valle del Patía, con la Iglesia y con el poder tradicional en general. En efecto, varios pueblos del Patía obraban como epicentros de su movilización (Patía, El Tambo, Pandiguando, La Horqueta, Limoncito), la cual dependía de la convocatoria e influencia de los caudillos negros locales que adquirieron notoriedad durante los acontecimientos, como Joaquín Paz, Juan José Caicedo, Simón Muñoz (y un poco más adelante Juan Gregorio Sarria y José Erazo), el zambo apodado "Chaqueta" y otros, detrás de los cuales se intuyen familias extensas y redes de solidaridad, como lo delatan sus apellidos y sobrenombres, los Sánchez o "Joaquinazos", los "Bollongos" por José María Bollongo.

Los patianos aprendieron a actuar militarmente con base en el control de su territorio, las redes de informantes y espías entre la población no combatiente (lo que involucraba a las mujeres), los rápidos enrolamientos a filas para realizar marchas o campañas a distancia y el llevar a cabo sorpresivas cargas de caballería sobre sus objetivos mediante la modalidad de guerrillas, que les permitió contar con un ejército cuyo número alcanzó a sobrepasar los 2.200 hombres, pero que las memorias de M. J. Castrillón consideran despectivamente como simples "montoneras". Sus actos de violencia —que según los patriotas de Popayán y Cali confirmaban su condición de "asesinos" y hasta de "antropófagos"— consistían en el saqueo de las riquezas y pertenencias de quienes transitaban por sus territorios, hechos de sangre contra los "blancos" que se enfrentaban a ellos y un uso sistemático del terror por su sola presencia o anuncio de ella, que justificaban como respuesta a los primeros actos de barbarie, incendios y masacres, realizados en el pueblo de Patía por don Eusebio Borrero, esclavista caleño, cuando incursionó en ese territorio con las tropas del general Antonio Baraya en 1811.

Así como las anteriores evidencias confirman la singularidad de la sociedad patiana y su impresionante transformación política al hilo de los acontecimientos,[49] también revelan los complejos vínculos del Patía con la sociedad blanca de Popayán tanto en términos sociales y políticos como simbólicos. En efecto, las conexiones entre las familias realistas de los Castros, Rodríguez, Gruesos, Diagos y Olaves con los caudillos y pueblos patianos, eran permanentes. Por otra parte, varios curas y frailes se habían establecido en los pueblos patianos y ejercían notoria influencia sobre ellos o incluso desde Popayán, como fray Andrés Sarmiento, fray José Joaquín Tejada y el padre Fuentes, clérigo regular del colegio de Agonizantes. El sistema de haciendas que las élites querían extender y consolidar en el valle del Patía parece haber contado tanto con la resistencia como con la adaptación de esa sociedad libertaria. Pero de lo que no cabe duda es de que los realistas de Popayán acudieron a los patianos para contener el avance de los independentistas, con lo cual contribuyeron a que aquellos cobraran conciencia de su importancia política, lo que se tradujo en la formación de guerrillas y bandas armadas que las élites trataron de controlar con una apresurada e improvisada organización militar. Según las memorias de M.J. Castrillón, los realistas promovieron una reunión en la hacienda de Riohondo, de propiedad de los Rodríguez,

47. "Carta de Francisco José de Caldas a Antonio Arboleda, Tunja abril 15 de 1812" en Francisco José de Caldas, *Un peregrino de las ciencias* (edición de Jeanne Chenu) (Madrid: Historia 16, 1992), 242.

48. Diego Castrillón Arboleda, Manuel José Castrillón (*Biografía y memorias*) dos tomos (Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1971). Especialmente, del tomo I, los capítulos III, IV y V, pp. 33-134, que además son de la autoría del patriota payanés, porque como consta en la obra citada, partes de la autobiografía fueron redactas y completadas en tiempos contemporáneos por Diego Castrillón Arboleda.

49. Como lo constatan los estudios historiográficos contemporáneos, por ejemplo, Francisco Zuluaga, José María Obando. *De soldado realista a caudillo republicano* (Bogotá: Bilblioteca BancoPopular, 1985) y del mismo autor *Guerrilla y sociedad en el Patía* (Cali: Universidad del Valle, 1993).

a la que concurrieron los caudillos patianos, con el objeto de "deliberar sobre el modo con que debieran arreglar un ejército de toda esa montonera, y se acordó nombrar jefes y oficiales improvisando grados a nombre de Fernando VII".[50] Una vez "organizado" aquel ejército, se puso al frente del mismo a un jefe militar, que preferimos entender como más nominal que efectivo, nombramiento que recayó en el alférez real don Antonio Tenorio. Desde entonces las relaciones entre el Patía y Popayán se hicieron más fluidas todavía y todo apunta a que, después de la ausencia del gobernador Tacón, fue don Francisco Diago quien llenó el vació de poder y tenía en sus manos todos los hilos de los intereses realistas, incluidas las alianzas políticas y militares con las castas.

No obstante lo fragmentario de estos registros acerca de las contradicciones de las élites españolas y criollas en torno a cómo percibieron la realidad étnica y social de esta parte de la Nueva Granada, no cabe duda de su variedad, presiones y matizaciones. Pero resulta sobresaliente una constante paradójica: el temor a las castas y los pueblos y al tiempo su imprescindible presencia en medio de realistas e independentistas. En efecto, los criollos quiteños de las primeras juntas explicaron la lealtad de Pasto a la causa del rey por el supuesto control que sobre sus gentes habían ejercido sus despóticas élites con lo cual negaban tanto la composición social y étnica subyacente como los motivos que impulsaron a esas comunidades étnicas a la lucha. Toribio Montes percibió la complejidad social y el peso extraordinario de los indios en esas provincias, pero no concebía que la causa del rey pudiera ser defendida integralmente por estos, ni que el orden imperial los incluyera como sujetos activos de la vida política. Por su parte, las élites pastusas no tuvieron reparos en hermanarse con los indígenas o aceptar el apoyo de los negros del Patía para hacer la guerra en defensa del rey, pero en cambio no consideraban que los indígenas fueran dignos de incidir en los asuntos públicos y mucho menos los negros y pardos libres del Patía o a los negros esclavos y libres de las provincias del Pacífico, a quienes si acaso consideraban como pasivos vasallos del rey y fuerza militar para su defensa. Antonio Nariño percibió la trascendencia de apelar a la "voluntad de los pueblos" como una posible vía para modificar las relaciones de poder tradicionales en la Gobernación de Popayán; sin embargo, su idea ilustrada de pueblo chocaría contra las poderosas identidades étnicas del sur que pugnaban por su reconocimiento. Los pueblos mismos —indios, negros, pardos o mestizos—, al intentar inscribirse en los acontecimientos y reclamarse como *vasallos* del rey, buscaron legitimar los antiguos pactos indígenas con la Corona, incluirse como negros esclavos y libres en el orden civil del Estado colonial o que se reconocieran sus fueros frente a los de las ciudades patrimoniales. Razones por las cuales tradujeron como inconveniente la figura del *ciudadano* que promovían los independentistas y republicanos, a los cuales veían simplemente como esclavistas de negros, explotadores de indios y privilegiados del orden social y político. Incluso, experiencias como las del "patriotismo" en Popayán o las del "criollismo caleño", que lideró la convergencia de "las ciudades amigas del valle del Cauca",[51] ameritan complementar los respectivos análisis de esas insurgencias criollas pero ahora en términos de hasta dónde contenían "otras rebeliones",[52] es decir, los intereses específicos de los pueblos que abrazaron la causa republicana y por lo tanto de las razones que los llevaron a imaginar que serían reivindicados por ella.

50. Diego Castrillón Arboleda, *Manuel José Castrillón*, 83.

1.5 A MODO DE CONCLUSIONES: LA FICCIÓN DEL ORDEN CONSTITUCIONAL EN 1814 Y LA PERSISTENCIA DE LOS PROYECTOS ÉTNICOS Y SOCIALES EN LA PROVINCIA DE POPAYÁN

Las élites patriotas de la Gobernación de Popayán intentaron restaurar el orden político y social completamente trastocado en su jurisdicción, con la adopción de una constitución provincial y republicana en 1814.[53] Una lectura atenta de su espíritu, composición y articulado permite concluir que se trata en efecto de un documento notable que sintetiza muy bien las características de un proyecto regional que reivindicaba su autonomía dentro del contexto republicano en construcción. Para las élites republicanas de la Gobernación de Popayán, restaurar el orden no era una cuestión semántica, sino algo de vida o muerte para la sociedad heredada de la Colonia, en la cual pretendían reafirmar su lugar y papel predominante, bajo el nuevo molde político. En efecto, la servidumbre indígena, la esclavitud de los negros, el control de la mano de obra libre, la hegemonía sobre los pueblos y el sistema social de castas, factores sustanciales en los que las élites habían fundado sus privilegios sociales, riqueza económica y poder político, estaban seriamente amenazados por la convulsionada situación de la Nueva Granada.

La Constitución de la Provincia de Popayán de 1814 fue el artificio con el que sus élites pretendieron instaurar el orden en donde reinaba lo que interpretaron como un caos. Sin embargo, en ese esfuerzo de reordenamiento prevalecerían los ideales de antiguo régimen sobre los de la modernidad política, sustentados en un corpus mental que reivindicaba la condición de casta blanca de sus grupos dirigentes, herederos de conquistadores, encomenderos y colonizadores. Solo "las ciudades libres de la provincia de Popayán", que reivindicaron el derecho de los pueblos a darse el gobierno que los condujera a la felicidad, pudieron deliberar y acordar la constitución provincial, lo que en la práctica dejó por fuera de ese escenario a la

51. Alonso Valencia Llano, "El criollismo caleño y la independencia de la Gobernación de Popayán", *Cuadernos Americanos*, vol. 2, núm. 128 (2009), 55-74.

52. Eric Van Young, *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821* (México: Fondo de Cultura Económica, 2003).

53. Carlos Restrepo Piedrahita, *Primeras Constituciones*, Apéndice: Constitución de la Provincia de Popayán. Aprobada por el Serenísimo Colegio Electoral y Constituyente en el presente año de 1814, Popayán, julio 17 de 1814, pp. 505-544.

representación de los pueblos de base étnica y popular. En el texto constitucional provincial no figuran los conceptos de nación ni de Estado pero sí los de ciudades, pueblos y gobierno, lo que parece indicar que se entendía la reconstrucción del orden social como un deber y un derecho en primera instancia de las provincias, lo que explicaría también por qué se decantaron por un orden federal respecto del gobierno general que eventualmente pudiera constituirse en la Nueva Granada.

La religión católica se prescribió como el "vínculo más fuerte y sagrado de la sociedad". La cuestión de la persistencia de la esclavitud de los negros se reafirma sin nombrarla, por cuanto el Art. 16 prescribía que: "La provincia de Popayán se compone de todos los hombres libres que habitan su territorio". Tampoco se nombra explícitamente a los indígenas ni se establecen políticas especiales para ellos, lo que significa la continuidad del sistema de servidumbre. Posiciones que se reafirman con lo dispuesto sobre el territorio, que aparece representado y ordenado con base en criterios patrimonialistas coloniales, como lo delatan ciertos enunciados discriminatorios como el de "naciones bárbaras" para referirse a los indígenas no sometidos que habitaban en el extremo oriental de la provincia, o el de "municipalidades" en relación con los poblamientos de tipo hispánico en el eje andino y el de "tenencias" reservado para las poblaciones de la zona de la frontera minera esclavista del Pacífico. La definición de *ciudadano* no deja lugar a dudas acerca de la naturaleza elitista y esclavista de esta Constitución única en su género: "Art. 20. Son ciudadanos de la provincia todos los hombres libres que se hallan avecindados en su territorio". Ciudadano sólo podía ser un hombre libre, que es vecino de una ciudad, propietario (incluso de esclavos), católico e ilustrado, es decir, que con esa definición se excluía de la ciudadanía naciente a los habitantes de los pueblos.

Este primado social de las élites blancas, consagrado constitucionalmente, se materializaba también, como no podía ser de otra forma, en lo dispuesto sobre el gobierno de la provincia, por cuanto el Art. 28 establecía que la "soberanía reside esencialmente en los pueblos". Sin embargo, ya estamos advertidos de que en el modelo de antiguo régimen la voz de los pueblos se encontraba conculcada por las élites a través del control de los cabildos, situación que se apuntalaba en el nuevo texto constitucional con la persistencia de una jerarquía política según la cual ciudades y villas subordinaban a pueblos y parroquias (Art. 107). En la sección tercera, capítulo primero, de ese cuerpo constitucional, se expuso todo un compendio de los derechos del hombre que reservaba todas sus virtudes y ventajas para los "hombres libres", y en el que ni siquiera se menciona la condición esclava de una parte importante de la población de la provincia.

Puede concluirse de lo anterior, entonces, por qué conviene definir el proyecto de los sectores dominantes de la Gobernación de Popayán como "republicanismo aristocrático", pero también deducir sus consecuencias para el proceso de la construcción temprana del Estado nacional. Asimismo, reconocer la singular virulencia con la cual sería defendido por sus agentes a lo largo del siglo XIX y comprender también el porqué de la respuesta que encontraría por parte de las comunidades étnicas resistentes y la consiguiente violencia política como una constante durante ese periodo.[54]

Es frecuente que los análisis sobre los primeros años del proceso de la independencia se refieran al protagonismo de los criollos blancos como grupo y destaquen a sus principales líderes e intelectuales, así como sus ejecutorias en materia de ideas, diseños constitucionales y acciones patrióticas. Con este artículo se ha pretendido matizar esa visión todavía predominante en la historiografía nacional, llamar la atención sobre una serie de indicios que nos ponen tras la pista de que las ideas y acciones políticas modernas debieron partir de antecedentes anclados en la memoria colectiva y en las experiencias identitarias de poderosas y diversas comunidades étnicas y en los pueblos, que dichas colectividades estuvieron en condiciones de "traducir y configurar" en sus propios términos.

54. Óscar Almario García, "Etnias, regiones y Estado nacional en Colombia. Resistencia y etnogénesis en el Gran Cauca", en: Francisco Colom González, ed., *Relatos de Nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, [2 vol.]. (Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2005) vol. II, 801-820.

1.6 BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES DOCUMENTALES

Fuentes primarias publicadas

Arboleda, Gustavo. *Diccionario biográfico y genealógico del antiguo Departamento del Cauca*. Cali: Arboleda Imprenta, 1926.

Bolívar, Simón. *Proclamas y Discursos* [Edición al cuidado de Gerardo Rivas Moreno; Índices: Wilson H. Rojas y Gerardo Rivas Moreno]. Bogotá: Fica, 2001.

Caldas, Francisco José de, *Un peregrino de las ciencias*. Madrid: Historia 16, 1992.

Castrillón Arboleda, Diego. *Manuel José Castrillón. (Biografía y Memorias)*, dos tomos. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1971.

Lucena Salmoral, Manuel. *Los códigos negros de la América española*. Ediciones UNESCO / Universidad de Alcalá, 1996.

Ortiz, Sergio Elías (comp.). *Colección de documentos para la historia de Colombia (Época de la Independencia)*. Bogotá: El Voto Nacional, 1964.

Ramos Guédez, José Marcial. *Contribución a la historia de la las culturas negras en Venezuela colonial*. Caracas: Fondo Editorial Ipasme, 2008.

Restrepo Piedrahita, Carlos. *Primeras Constituciones de Colombia y Venezuela*. 1811-1830. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1993.

Bibliografía

Almario García, Óscar. "Etnias, regiones y Estado nacional en Colombia. Resistencia y etnogénesis en el Gran Cauca", en *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, dos tomos, editado por Francisco Colom González. Madrid: Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert, 2005: vol. II, 801-820.

_____. "La crisis de la monarquía hispánica y la Independencia neogranadina, 1808-1830. Periodización, problemas y perspectivas historiográficas", *Memoria y Sociedad*, vol. 15: núm. 30 (2011): 53-68.

Calderón, María Teresa y Thibaud, Clement. *La majestad de los pueblos en la Nueva Granada y Venezuela, 1780-1832*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia/ Taurus, 2010.

Colmenares, Germán. *Historia económica y social de Colombia*, t. II. Popayán: una sociedad esclavista. 1680-1800. Bogotá: La Carreta, 1979.

_____. *Partidos políticos y clases sociales*. Bogotá: Ediciones Los Comuneros, 1984.

Carrera Damas, Germán. *Una nación llamada Venezuela*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1991.

Chakrabarty, Dipesh. *Al margen de Europa ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?* Barcelona: Tusquets, 2008.

García Cárcel, Ricardo. *La leyenda negra. Historia y opinión*. Madrid: Alianza, 1992.

Garrido, Margarita. *Reclamos y Representaciones. Variaciones sobre la Política en el Nuevo Reino de Granada. 1770-1815*. Bogotá: Banco de la República, 1993.

Gutiérrez, Daniel. *Un Nuevo Reino. Geografía política, pactismo y diplomacia durante el interregno en Nueva Granada (1808-1816)*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2010.

Gutiérrez Ramos, Jairo. *Los indios de Pasto contra la República (1809-1824)*. Bogotá: ICANH, 2007.

Harvey, Robert. *Los Libertadores. La lucha por la independencia de América Latina (1810-1830)*. Barcelona: RBA, 2002.

Lynch John. *Simón Bolívar*. Barcelona: Crítica, 2006.

Martínez Garnica, Armando. "La reasunción de la soberanía por las provincias neogranadinas durante la primera República". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* vol. 7 (2002): 3-59.

Morelli, Federica. *Territorio o nación. Reforma y disolución del espacio imperial en Ecuador, 1765-1830*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.

Reyes Cárdenas, Ana Catalina. Una nación o muchas patrias soberanas. Territorios, identidades e independencias en el Nuevo Reino de Granada, 1780-1816, Tesis de Doctorado en Historia de América, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España, 2010.

Valencia Llano, Alonso. "El criollismo caleño y la independencia de la Gobernación de Popayán". *Cuadernos Americanos* vol. I: núm. 128 (2009): 55-74.

Van Young, Eric. *La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Zuluaga, Francisco. *Guerrilla y sociedad en el Patía*. Cali: Universidad del Valle, 1993.

_____, José María Obando. *De soldado realista a caudillo republicano*. Bogotá: Bilblioteca Banco Popular, 1985.

Capítulo 2

Resistencias políticas en el valle del río Cauca

Alonso Valencia Llano
Universidad del Valle

El estudio de las formas de resistencia siempre ha llamado la atención de los científicos sociales. Unos porque quieren estudiar los conflictos que la modernidad ha creado; otros por su simpatía con los sectores populares, con los vencidos, con los dominados, con los excluidos; otros simplemente porque quieren entender las persistencias de culturas tradicionales que enfrentan las imposiciones de un mundo globalizado. Cualquiera que sea la justificación, los estudios acerca de la resistencia continúan presentes en nuestros espacios académicos, ellos nos dicen que la imposición de los Estados y de las sociedades que ellos crearon, o que los crearon, suscitaron la oposición de amplios conjuntos humanos que se negaron a aceptar que sus tradicionales formas de vida social fueran modificadas mediante la imposición de formas extrañas a sus tradiciones y costumbres, como nos los indicó E. P. Thompson.[1]

Sería largo enumerar las formas de resistencia detectadas por quienes han abordado la problemática pero, indudablemente, los "refractarios", los rebeldes, insurgentes,[2] "los vencidos",[3] los "agentes" de su propia libertad,[4] los bandidos,[5] los

1. E. P. Thompson, *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial* (Barcelona: Editorial Crítica, 1989).

2. Miquel Izard, "Ensayando rescatar la memoria. Sobre el rechazo a la colonización: Refractarios, rebeldes e insurgentes", en Víctor Manuel Uribe Urán y Luis Javier Ortiz (comp.), *Naciones, gentes, territorios. Ensayos de historia e historiografía comparada de América Latina y el Caribe* (Medellín: Universidad de Antioquia, 2000).

3. Nathan Wacthel, *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española* (Madrid: Alianza Editorial, 1976).

4. Carlos Aguirre, Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud. 1821-1854 (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993).

5. Eric Hobsbawm, *Bandidos* (Barcelona: Ariel, 1976) y *Rebeldes primitivos* (Barcelona: Ariel, 1974). Richard Slatta, ed., *Bandidos. The Varieties of Latin American Banditry* (New York: Greenwood Press, 1987); Paul Vanderwood, "El bandidaje en el siglo xix: una forma de subsistir", en José Santos Torres, *El bandolerismo en España. Una historia fuera de la ley* (Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1995).

bandoleros, los abigeos,[6] los subalternos[7] o —simplemente— los "dominados",[8] que en la cotidianidad construyen abierta o disimuladamente su oposición a la dominación, han conquistado su visibilidad en la historia.[9]

A estas gentes me voy referir a continuación, para mostrar cómo en una región de Colombia, el valle del río Cauca, los intentos por imponer nuevas formas de dominación produjeron masivos procesos de resistencia que hicieron tortuosa y difícil la imposición del Estado y las formas organizativas de la sociedad occidental. El proceso lo ubicaré en un periodo que cubre desde el siglo XVI al XIX.

2.1 LA RESISTENCIA INDÍGENA A LA DOMINACIÓN ESPAÑOLA

Las primeras formas de resistencia que se vivieron en el valle del río Cauca se remontan al momento mismo del descubrimiento, cuando las comunidades indígenas debieron enfrentar al invasor español, en un proceso que tiene varios momentos:

El "encuentro" entre los nativos y los europeos, a partir de 1536, cuando los indígenas se vieron superados por la preparación y la tecnología militar de los invasores, lo que produjo que muchos indígenas fueran exterminados, otros sometidos a formas nuevas de explotación y dominación, y, la gran mayoría, obligada a abandonar sus territorios ancestrales y a refugiarse en las partes altas de las cordilleras, desde las cuales desarrollaron un proceso continuado de resistencia armada y de reorganización social y cultural que, mediante claros procesos de etnogénesis, permitiría su supervivencia en áreas marginales a la sociedad colonial transformadas, desde ese momento, en fronteras militares para el recién establecido gobierno controlado por los europeos.[10]

Muchas de las comunidades fueron sometidas a nuevas formas de explotación introducidas por los españoles, en particular a las derivadas de las encomiendas, entre las que destacan el pago de tributos en especies y, particularmente, en fuerza de trabajo. Esta última significaría una temprana desestructuración comunitaria, un abandono de las tierras ancestrales y un desplazamiento a tierras controladas por los españoles, donde sufrirían un proceso de aculturación que rompería con las tradiciones indígenas y los llevaría a un acelerado mestizaje. La respuesta indígena se materializó en un importante proceso de resistencia armada iniciada a partir de la realización de "juntas de guerra", en las cuales los representantes de diferentes comunidades acordaron la aplicación de técnicas militares aprendidas de los españoles, el rechazo a las prácticas religiosas recién introducidas y la recuperación de sus concepciones y prácticas tradicionales y a un intento por destruir las ciudades y las unidades productivas que los europeos construyeron. Todo esto se presentó a finales de la década de 1540.

Después del primer ciclo de resistencia indígena armada y de que los españoles consolidaran algunos espacios conquistados, las comunidades de las cordilleras Central y Occidental iniciaron procesos de confederación que llevarían a una guerra caracterizada por sistemáticos y permanentes ataques a ciudades como Toro, Cartago, Buga y Caloto, obligando a sus traslados a sitios que ofrecieran más seguridad. Esta guerra se caracterizó por la acusación de que la principal forma de resistencia utilizada por los indígenas fue el canibalismo, una referencia distorsionada a las prácticas culturales antropofágicas, que sólo fueron denunciadas para las comunidades de la cordillera Central, pero no para las ocupantes de la cordillera Occidental, tierra donde se encontraron enormes yacimientos de oro. Esta acusación hizo que la resistencia que se prolongó por más un siglo tuviera tratamientos diferentes:

En la cordillera Central, "la tierra de los caníbales", sin mayor importancia inmediata para los invasores, se realizó una campaña de tierra arrasada, de exterminio y de genocidio, que llevó a que los indígenas se desplazaran hacia las tierras altas de los pijaos y "la tierra adentro" de los paeces, donde se protegieron de las armas españolas logrando, mediante la resistencia armada, perpetuarse como pueblos. En la Occidental, "la frontera minera", cuyo dominio constituía la mayor ambición de los europeos, se buscaron espacios de negociación plasmados en tratados de paz, que sirvieron para que los europeos invadieran los territorios mineros con nuevos hombres y mujeres trasplantados de las lejanas tierras africanas, quienes fueron obligados a ocupar los territorios que los indígenas abandonaron al tener que desplazarse en busca de refugio a zonas cada vez más alejadas del control español, en el Darién, Atrato y Urabá, situadas muy al norte, donde realizaron procesos de etnogénesis que garantizarían su supervivencia comunitaria hasta nuestros días.

2.2 LAS RESISTENCIAS POLÍTICAS EN LA SOCIEDAD DE CONQUISTA

Además de las resistencias indígenas, las autoridades de la recién establecida colonia debieron enfrentar la resistencia de quienes habían participado en la construcción del poder colonial, pues surgieron conflictos entre los mismos conquistadores, que fueron conocidos como "guerras civiles". Éstas fueron verdaderas resistencias políticas frente a las imposiciones de un rey que no había realizado directamente la conquista.[11]

6. Carlos Aguirre y Charles Walker, eds., *Bandoleros, abigeos, montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1990).

7. Renahit Guha, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos* (Barcelona: Editorial Crítica, 2002).

8. James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia* (México: Era, 2003).

9. Una buena crítica y propuestas metodológicas para superar la invisibilidad de actores históricos es la que hace Miquel Izard, "Creación, Poder y Pasado", en *Varios, relaciones sociales e identidades en América* (Barcelona: Universidad de Barcelona, 2004).

10. Véase Alonso Valencia Llano, *Resistencia indígena a la colonización española* (Cali: Universidad del Valle, 1991).

11. Pedro de Cieza de León, *Las guerras civiles del Perú* (Madrid: Imprenta de Miguel de Ginesta, 1855 y 1851).

En la Gobernación de Popayán, los conflictos se remontan al momento mismo de la conquista, con la invasión de Pascual de Andagoya y la rebelión de Jorge Robledo. Si bien en el caso de Andagoya se trató de usurpación de espacios de conquista liderada por comerciantes asentados en Panamá contra el gobernador Sebastián de Belalcázar, el de Robledo fue un acto de ambiciones individuales de un grupo faccioso local en el norte de la gobernación. Diferentes fueron las protestas que se presentaron cuando los conquistadores asumieron la construcción de la sociedad colonial, hecho que exigía el abandono de la mentalidad conquistadora y el sometimiento a las autoridades nombradas por el rey; ocurrió cuando la Corona, buscando disminuir el poder de los conquistadores y evitar la creación en Indias de una sociedad feudataria, dictó leyes que buscaban mitigar la explotación que sufrían los indígenas a manos de los españoles.

Esto vino unido a enfrentamientos entre los viejos conquistadores y los nuevos colonos, y que se materializarían en la negativa a reconocer la autoridad de personas que no habían participado en la conquista y que aparecían ahora como usufructuarios de lo que habían construido los conquistadores. Este conflicto se dirimió en enfrentamientos entre los cabildos de las ciudades, espacio de poder de los conquistadores, y las instituciones coloniales, desde las cuales virreyes, oidores y gobernadores pretendían hacer cumplir la voluntad del soberano español y su Consejo de Indias.[12] Estos problemas pueden ser considerados de "orden menor". De mayor importancia fue la oposición de los conquistadores a las "Leyes Nuevas", cuya promulgación se dio como consecuencia de un debate adelantado acerca de la licitud de esclavizar a los indios,[13] que muy seguramente tuvo como objetivo político la necesidad de controlar a los encomenderos que se estaban haciendo demasiado poderosos en territorios alejados de la autoridad real. La aplicación de "Las Leyes", suscitó una fuerte resistencia en muchos sitios de Indias, entre ellas, la Gobernación de Popayán, con la diferencia de ser las débiles autoridades coloniales —encabezadas por Belalcázar—, se negaron a aplicar las Nuevas Leyes ante la presión de los encomenderos, y el temor a que se siguiera el ejemplo de Gonzalo Pizarro, quien se había rebelado contra la Corona en los vecinos territorios del Perú.

Nuevos movimientos de resistencia se vivieron después, cuando restricciones en la explotación de los indios, el control de los cargos públicos por "paniaguados" de las autoridades, y de los cabildos por los antiguos conquistadores, no permitieron que una importante población flotante que llegaba a Popayán pudiera satisfacer sus ansias de poder y de fortuna.[14] Esto representaba un problema potencial de subversión del orden que se materializó en Popayán con el grito de "¡Libertad! ¡Libertad!". Ocurrió en octubre de 1553 cuando Álvaro de Oyón, quien se declaró "Capitán General de la Libertad" y a la cabeza de muchos españoles dio muerte a varios empleados y asaltó los pueblos de Timaná y La Plata, amenazando con tomar Popayán y luego apoderarse del Nuevo Reino. Estos sublevados fueron sometidos en Popayán.

Los trastornos políticos no cesaron, pues de Perú llegaron revolucionarios comprometidos en un levantamiento encabezado por un antiguo vecino de Popayán, Francisco Hernández Girón, y en 1568 secretamente prepararon un levantamiento cuyo fin era matar al gobernador, objetivo que no lograron.

12. Alonso Valencia Llano, "Las revueltas de los Encomenderos en la Gobernación de Popayán" *Historia y Espacio*, núm.14 (1991): 46-51.

13. Algunos afirman que se trató de un intento exitoso por parte del "partido proindigenista" de mejorar la situación de los aborígenes.

14. Lo referente a los inicios de la sociedad colonial en la Gobernación de Popayán puede verse en mi trabajo: "Encomiendas y Estancias en el Valle del Cauca", *Historia y Espacio*, vol. 3, núm. (1987)11-12.

2.3 CONFLICTOS EN LA SOCIEDAD COLONIAL: LA LUCHA ENTRE CRIOLLOS Y CHAPETONES

El sometimiento de los conquistadores a las normas de la sociedad colonial no eliminó los conflictos, pues desde 1556 los cabildos dejaron de estar integrados por "regidores cadañeros", y se compusieron con "regidores perpetuos", pues las "dignidades de la república" pudieron comprarse por medio de remate; gracias a esto llegaron a los cabildos de ciudades algunos colonos nuevos. De todas maneras, la venta de cargos en los cabildos favoreció la consolidación de los criollos quienes se habían fortalecido económicamente por el largo dominio social y económico sobre las haciendas del Valle y los distritos mineros de Chocó y Raposo. Desde luego, este sector debió enfrentar la competencia de comerciantes, funcionarios de la Real Caja y de la Real Hacienda, jefes de la Milicia Española, etc., todos de origen español, quienes frente a los descendientes de los conquistadores constituían un grupo de "recién llegados" que, a lo largo del siglo XVIII, serán actores en todos los conflictos que se desarrollaron, lo que no impidió las alianzas matrimoniales entre "antiguos" y "recién llegados".[15]

En Cali se configuró un sector dominante criollo con gran poder económico para el que controlar el cabildo local era importante, dado el desarrollo económico que la ciudad alcanzó. Este sector contó con la familia del Alférez Real don Cristóbal de Caicedo Salazar, como principal representante, la cual consolidó su hegemonía social y política gracias al acceso a los ricos yacimientos mineros del Pacífico, y al enfrentamiento con los recién llegados españoles convertidos ahora en competidores sociales, políticos y económicos. Esto nos lleva a pensar que los conflictos se originaron por el aumento de la importancia social de los recién llegados, derivada de la diversificación de sus actividades, que llevó a que superaran el papel de comerciantes y se convirtieran en terratenientes, paso previo a su llegada a los cargos del cabildo, que había sido desde siempre el principal espacio de poder. El mejor ejemplo de esto lo tenemos en las elecciones de 1743 cuando los Caicedo per-

15. Puede consultarse más ampliamente a Germán Colmenares, *Cali: terratenientes, mineros y comerciantes. Siglo XVIII* (Cali: Universidad del Valle, 1979), 189 y ss.

dieron el poder frente a españoles recién llegados. La respuesta de los criollos fue despertar la protesta del pueblo caleño con "amenazas, abajos y mueras contra los perros chapetones, al mismo tiempo que con afiladas hachas convertían en pedazos la represiva horca erigida como emblema de la autoridad del Rey", acto que ha sido calificado como "el más significativo suceso que haya ocurrido en la historia colonial de la antigua provincia de Popayán".[16]

2.4 LAS RESISTENCIAS POPULARES EN LA SOCIEDAD COLONIAL

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, el valle del Cauca se vio inmerso en una profunda crisis económica y social ya que, por una parte, se sintió la finalización de otro ciclo en la producción aurífera en el Chocó y Raposo y, por otra, los hacendados vieron cerrarse sus mercados constituidos principalmente por los sectores mineros y debieron enfrentar difíciles condiciones climáticas y periódicas invasiones de langostas; en estas condiciones, en el valle se nota la consolidación de economías campesinas, controladas por mestizos libres, quienes estaban en capacidad de producir a más bajos costos que los hacendados y competían con ellos por los pocos mercados existentes; todo esto afectaba la tradicional sociedad colonial controlada por los terratenientes, quienes desde los cabildos de las ciudades buscaron imponer normas a una población mestiza cada vez más numerosa y díscola.

Conocidos como "libres de varios colores", estos mestizos representaban los sectores más libres de la población pues, al estar "poblados" en sitios alejados del control de los cabildos y de los terratenientes, podían desarrollar prácticas culturales que no compaginaban con la normatividad colonial, ya que no pagaban impuestos, rara vez firmaban documentos públicos y no se sometían a las normas de "policía" urbana y rural, ni a las que imponía la religiosidad católica.[17] Para finales del siglo XVIII los mestizos habían alcanzado tal importancia demográfica que atrajeron la atención de funcionarios del Estado controlado por los borbones, quienes les impusieron nuevas cargas tributarias. Esto, a la vez que deterioró las condiciones de existencia de los sectores más pobres, incrementó las diferencias sociales entre los "blancos" y los mestizos, lo que —como lo expone Gilma Mora— "hizo brotar un sentimiento de angustia, inconformidad y resentimiento y, aún más, de rebeldía de parte de las clases oprimidas contra aquellos que representaban o simbolizaban el nuevo espíritu de las reformas".[18]

16. Demetrio García V., "Cali en la Independencia de Colombia", p. 298. Estos hechos aparecen en el Archivo Histórico Municipal de Cali (Cali), Libro capitular de 1743.

17. Eduardo Mejía Prado, *Origen del campesino vallecaucano* (Cali: Universidad del Valle, 1993).

18. Gilma Mora de Tovar, *Aguardiente y conflictos sociales en la Nueva Granada. Siglo XVIII* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1988), 175-176.

La medida que más afectó a la población fue el establecimiento de los estancos y en particular el de aguardiente, cuyo pago fue exigido a los productores individuales, algo que rompía la tradición campesina ya que pagaban los antiguos impuestos en forma colectiva, es decir, por una suma que era tasada para la jurisdicción de cada ciudad donde se repartía proporcionalmente entre los diferentes productores. La implantación de tales medidas fiscales produjo protestas aisladas en diferentes sitios, pues en 1765 el descontento recorrió las poblaciones del Valle y en particular las del Chocó, donde hubo algunos movimientos tumultuarios, lo que fue seguido con motines por vecinos pobres de la ciudad de Cali, en 1766. Pero los hechos más graves ocurrieron el 7 de noviembre de 1765 en Cartago, ciudad limítrofe con Toro y Anserma, donde los vecinos pobres insultaron y amenazaron a las autoridades y colocaron pasquines con la consigna de que si no suprimían el estanco los edificios de la administración serían quemados.[19] Ante esta realidad los funcionarios coloniales buscaron una solución negociada para evitar que el malestar se extendiera a otras partes; sin embargo, no hubo soluciones de fondo, pues esta misma justificación sería esgrimida en 1781 por los sublevados del Hato de Lemos en un levantamiento que coincidió en el tiempo y en sus contenidos sociales y reivindicativos con el de Tupac Amaru en el Perú,[20] con el de los Comuneros del Socorro[21] y con el de Tumaco[22] y otros sitios de la Nueva Granada.

2.5 LAS RESISTENCIAS POPULARES EN EL PERIODO POSTERIOR A LA INDEPENDENCIA

En 1819, cuando aún resonaban en el valle del río Cauca los ecos de la Batalla de San Juanito, con la que los vallecaucanos sellaron la independencia de esta región de la Nueva Granada, en las planicies bañadas por el río Cauca se escuchó un grito que llenó de terror a los terratenientes esclavistas de la zona: "*¡Mueran los blancos y los ricos!*". Para las pocas fuerzas patriotas que habían luchado en Venezuela y que estaban presentes en el Valle, este grito no era nada nuevo, pues lo padecieron en 1813 cuando lo repetían los seguidores de José Tomás Boves, pero para los hacendados del Valle del Cauca fue como un aviso premonitorio de que la insurgencia social,

19. Margarita Garrido, "Cultura política colonial", en Alonso Valencia Llano, ed., *Historia del Gran Cauca* (Cali: Universidad del Valle, 1996), 85-90. Estudios más amplios sobre el tema son los realizados por Anthony McFarlane, "Desórdenes civiles y protestas populares", en *Colombia en el siglo XIX* (Bogotá: Planeta, 1999), 21-72 y Margarita Garrido, *Reclamos y representaciones. Variaciones sobre la política en el Nuevo Reino de Granada, 1770-1815* (Bogotá: Banco de la República, 1993).

20. Un buen modelo analítico para el estudio de esta rebelión es el elaborado por Magnus Mörner, "Aplicación de un esquema analítico general en el caso de la rebelión de Túpac Amaru, en *Ensayos sobre historia latinoamericana. Enfoques, conceptos y métodos* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional, 1992).

21. Aunque hay muchos estudios acerca del tema, pueden consultarse los de John Leddy Phelan, *El pueblo y el rey. La revolución comunera en Colombia, 1781* (Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1980), y el de Mario Aguilera, *Los comuneros: guerra social y lucha anticolonial* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1985).

22. Francisco Zuluaga y Amparo Bermúdez, *La protesta social en el suroccidente colombiano. Siglo XVIII* (Cali: Universidad del Valle, 1997).

que ellos venían padeciendo desde el siglo anterior, se volvería incontenible en momentos en los que la dominación española era derrotada por unos campesinos que no tenían una instrucción militar previa. "¡Mueran los blancos y los ricos!" era un grito que parecía confirmar lo que la élite esclavista de la Nueva Granada temía: la "guerra de castas" o "guerra de colores", que ellos veían materializada en las acciones contestatarias que se sentían desde finales del siglo anterior.

Esta "guerra de castas" había sido advertida por los principales políticos de la temprana república, quienes se dieron cuenta de que muchos negros esclavos y libertos, indios, mestizos y blancos pobres no compartían sus ideales políticos y que, por el contrario, se oponían a la consolidación de una "república" que permitía que los sectores dominantes continuaran con la explotación que habían mantenido durante siglos. Vista desde los sectores populares, dicha "guerra" no era más que la oposición beligerante a aquellos sectores que querían perpetuarse en el poder para constreñir la libertad que los hombres y mujeres de los sectores populares habían conquistado de hecho durante el largo periodo de dominación española y de las guerras de independencia. Se trataba de un proceso de insurgencia social desarrollado en el Valle del Cauca durante las primeras cinco décadas del periodo republicano, cuando los campesinos de la zona, por su persistente oposición a las medidas de control tributario y social que mostraron desde la colonia, fueron calificados y perseguidos como "bandidos" por los terratenientes y funcionarios del Estado.

Desde luego, no se trata de los "bandidos" que han encontrado para Europa y otras partes de América quienes se han dedicado a estudiar el tema bajo las influencias teóricas de Hobsbawm y Thompson, sino de "delincuentes", de hombres del común que rompían las reglas que la tradición, la moral católica y la ley les imponían, y que, como aquellos, de una u otra manera cuestionaban el orden social imperante. Eran agentes sociales que se resistían a perpetuar el *statu quo* y que enfrentaban las políticas dominadoras implementadas por los terratenientes o por el Estado. Estas conductas, que se materializaron en prácticas sociales campesinas al margen de la sociedad dominante, llevaron a que se les mirara y calificara como "bandidos", único medio que encontraron los dominadores para justificar la represión que llevó a que los campesinos, muchos de ellos refugiados en los montes, desarrollaran procesos de insurgencia con los que enfrentaron no sólo el orden social imperante, sino también el jurídico.

Dejando esto de lado, podemos decir que la participación de los campesinos en el proceso de independencia tuvo para ellos varias consecuencias negativas que se sintieron a partir de 1819:

1. Muchos dejaron de ser campesinos libres y se convirtieron en reclutas forzosos para marchar a la guerra en Pasto, Quito y Perú. Esto llevó a una permanente presión sobre ellos que los llevó a abandonar sus tradicionales formas de vida e incrementar la de los "enmontados", único medio que encontraron para reconstruir sus economías, bastante menguadas por la pérdida de brazos y la destrucción de chagras y fincas; lo hicieron de acuerdo con sus tradiciones contrabandísticas: sembraron tabaco —que las autoridades coloniales habían desestancado y las republicanas volvieron a estancar—, destilaron aguardiente, y convirtieron "los rastros" (la venta de carne seca y en salmuera) en su más importante actividad económica, pues las reses y cerdos eran producto del abigeato. Esto mostró unas sociedades campesinas cimarronas acusadas de prácticas delincuenciales de diverso tipo, que las élites intentaban controlar sin mayores resultados.
2. Muchos de los campesinos fueron convertidos en contribuyentes por el Estado republicano, al exigirles tributos por sus actividades económicas y niveles de renta y a pagar impuestos sobre la tierra y sus productos, en una continuidad del régimen impositivo colonial pues alcabalas, diezmos y estancos constituyeron la base fiscal de la república, como lo afirma Margarita González.[23] Hubo, por supuesto, mucha resistencia y evasiones que fueron perseguidas por las autoridades, pero lo cierto es que muchos campesinos entraron al régimen republicano gracias a su conversión en contribuyentes.
3. Las más importantes transformaciones se sintieron en el campo político, pues para lograr una mayor eficiencia en los aspectos administrativos se alteró el viejo orden de las ciudades con términos territoriales e instituciones patrimoniales y se avanzó en el desarrollo de uno que fuera más acorde con el sistema republicano. Esto significó quebrar la hegemonía de las élites de las viejas ciudades coloniales y darle mayor categoría a pueblos que fueron elevados a la de villas con todas las implicaciones que esto tenía, al exigir un aparato administrativo en el cual los campesinos —los excluidos de la colonia— encontraron espacios de participación política que los convirtió en electores y elegibles y, guardadas proporciones, en integrantes de la naciente burocracia republicana; esto es lo que, según Marcello Carmagnani, convierte al sector de los campesinos en "un actor social capaz de reivindicar un papel político".[24]
4. Queda una última consecuencia de la independencia que es necesario destacar: el comportamiento de los esclavos durante el proceso. Aunque muchos esclavos se vincularon a los ejércitos debido a la promesa de libertad que les hicieran quienes los comandaban, las quejas de los esclavistas —realistas o patriotas—, muestran que muchos de ellos habrían aprovechado el caos generado durante el periodo para escapar. La situación no parece haber cambiado mucho cuando Bolívar llegó al Valle, pues para formar el ejército del sur, ordenó la conscripción de miles de esclavos, quienes obtendrían su libertad al finalizar su servicio; la respuesta no fue la que esperaba, pues muchos esclavos huyeron y muchos amos los ocultaron.[25]

23. Margarita González, "Aspectos económicos de la administración pública en Colombia: 1820-1886", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, núm. 13-14 (1986): 63.

24. Marcello Carmagnani, "Prólogo", en Gabriela Tío Vallejo, *Antiguo régimen y liberalismo, Tucumán, 1770-1830* (Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 2001), 11.

25. Véase mi artículo: Alonso Valencia Llano, "Integración de la población negra en las sociedades andinas", en Enrique Ayala Mora, ed., *Historia de América Andina*, t. v (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2003), 145-172.

2.6 LAS RESISTENCIAS POLÍTICO-SOCIALES EN EL PERIODO DE CONSOLIDACIÓN REPUBLICANA

En el fondo del reclutamiento ordenado por Bolívar estaba el temor que los "libertadores" sintieron frente a una posible guerra racial como las que se habían dado en Venezuela y que en el Valle se evidenciaron a partir de 1819, cuando muchos afrodescendientes liderados por el filibustero inglés, Juan Runel, conservaron las armas y en medio de alteraciones del orden público, que incluyeron saqueos y asaltos, gritaron: "¡Mueran los blancos y los godos!". Por otra parte, en algunas zonas como las montañas de Tuluá, los montes cercanos a Caloto, los de la Torre, Llanogrande, Sopinga y en la región de Supía, se estaban dando verdaderos procesos de cimarronismo armado muy difícil de controlar por el nuevo gobierno. No se trataba del cimarronismo colonial, aquel que era emprendido por grupos de esclavos para construir formas de vida en lugares alejados de sus opresores, sino el realizado en zonas poco controladas por los blancos en las cuales iniciaban procesos de apertura de parcelas para la producción de tabaco, destilación de aguardiente y "salazones" que eran comercializados por medio del contrabando en las zonas de frontera minera, de colonización o en las mismas ciudades vallecaucanas. En cierta forma siguieron inmersos en procesos económicos tradicionales, de allí el esfuerzo de los administradores republicanos por insertarlos en la república y el de los hacendados por sujetarlos a las haciendas.[26]

La situación se hizo más crítica a partir de 1821, con la expedición de leyes que buscaban abolir la esclavitud, así fuera una abolición gradual, pues los esclavos —entendiendo que la esclavitud sería definitivamente abolida— no esperaron a que ello ocurriera y se convirtieron en agentes de su propia libertad al acelerar procesos de huida, lograr la libertad por procesos de manumisión o reclamándola en los tribunales, proceso similar a los ocurridos en otros sitios de América.[27] Esta actitud de los afrodescendientes es la que sobresale al realizar un seguimiento a las medidas que respecto a la abolición de la esclavitud tomó el gobierno republicano y a la oposición que a ellas hicieron los hacendados quienes veían que no sólo sus esclavos huían, sino que los pocos que lograban conservar entraban en procesos de manumisión y de libertad de vientres resquebrajando definitivamente el orden social que los había convertido en el sector dominante.

El proceso se desarrolló en medio de una insurgencia cada vez más fuerte de los esclavos y los campesinos vallecaucanos, quienes debieron seguir enfrentando las pretensiones de los sectores más conservadores por someterlos a nuevas formas de sujeción social, ocultas en los proyectos de monopolizar los cultivos comerciales, única forma de quitarles su autonomía. Esto explica su persistente lucha por el derecho a cultivar libremente, que produjo el enfrentamiento contra el Estado republicano y los guardias de los estancos que los llevó a gritar nuevamente en 1830: "**¡mueran los blancos!**", grito que sustentó el temor de la élite frente a una posible "lucha de castas". Ésta pareció materializarse desde cuando muchos de los antiguos esclavos, sin esperar la abolición de la esclavitud, se refugiaron en los montes y permanecieron en ellos esperando a que se modificara la excluyente sociedad caucana y les brindara posibilidades de integrarse, lo que permitió que fueran calificados como "bandidos". La marginalidad de estos sectores no impidió su participación en la actividad política, pues aprovecharon las guerras civiles que se realizaron a lo largo del siglo XIX para conquistar los espacios que los sectores señoriales de la élite caucana les negaban. Esto fue posible ya que los políticos caucanos más liberales recurrieron a ellos como fuerza armada para dirimir sus conflictos por el poder, y los negros, mulatos, mestizos y blancos pobres, a su vez, aprovecharon dichos conflictos para medrar económicamente o para ascender socialmente.[28]

La intervención de estos sectores marginales en actividades políticas hizo que los esclavistas fueran perdiendo el poco control social que conservaban sobre algunos de los esclavos y libertos, lo que obligó a la expedición de leyes para el control de vagos, mendigos y tahúres de profesión, que no tuvieron ninguna aplicación debido a la permanente alteración del orden público; esto incrementó la relajación de los lazos de sujeción social aumentando el desespero de los señores esclavistas quienes consideraban que sus libertos y esclavos avanzaban en un acelerado proceso de "bandidaje". Sus temores no eran infundados, pues desde los años treinta la élite del suroccidente colombiano empezó a denunciar la presencia de bandas de delincuentes que, según ellos, eran una consecuencia directa de los desórdenes sociales que causó la independencia. La élite asociaba la actividad de estos "bandidos" con las reformas sociales que se estaban dando y que permitían que muchos negros y mulatos salieran de la esclavitud sin que encontraran un adecuado espacio en la clasista sociedad caucana.

En forma diferente a como pensaban las élites, muchos de los marginados lucharon en las ciudades por un espacio de participación democrática en la excluyente sociedad republicana que permitiera abolir la esclavitud y los estancos, o buscaron en los campos la posibilidad de acceder a un pedazo de tierra que les garantizara una existencia digna; lo hicieron en medio de procesos de desorden social como en la llamada Guerra de los Supremos (1839-1841) cuando muchos esclavos siguieron al caudillo José María Obando, quien había decretado la libertad de los esclavos de su ejército. La derrota del caudillo llevó a que muchos esclavos huyeran de sus amos y se refugiaran en los montes en los que fueron perseguidos al ser considerados delincuentes y bandidos. Su larga resistencia permitió que al

26. Izard, ofrece una opinión de algún viajero acerca de este tipo de cimarronaje, que podríamos llamar "republicano", y que también se presentó en Venezuela: "[...] ha habido una gran dispersión debido a la inseguridad. Cuando desaparezca esta última causa, muchos regresarán de sus escondites y ayudarán a cultivar la tierra". Miquel Izard, *América Latina, siglo XIX*, 86-87.

27. Carlos Aguirre, *Agentes de su propia libertad*.

28. Una visión más amplia de este proceso puede consultarse Alonso Valencia Llano, *"Dentro de la ley. Fuera de la ley". Resistencias sociales y políticas en el valle del río Cauca. 1830-1855* (Cali: Centro de Estudios Regionales-Región / Universidad del Valle, 2008).

finalizar la década de los cuarenta afloraran con fuerza en la escena pública, al desarrollar el proceso de insurgencia social conocido como los "retozos democráticos" que se caracterizó por la violencia ejercida por hombres armados que recorrían los campos y ciudades sembrando el terror entre los terratenientes.

En medio de la lucha política, muchos de los negros y mestizos invadieron ejidos o tierras comunales de las tradicionales ciudades coloniales de Cali, Buga y Cartago, mientras que otros derribaron cercas, invadieron y asaltaron haciendas en el Valle; de esta manera, en tierras comunales o de propiedad privada, arrebataron por la fuerza lo que la exclusión social no les permitía lograr: convertirse en campesinos libres. Todo esto produjo en el valle del Cauca, durante la década de los cuarenta y los cincuenta, la ampliación de la insurgencia social que tuvo como consecuencias negativas para los sectores dominantes, entre muchas otras, que las márgenes de los grandes ríos que cruzan el Valle, como el Cauca, el Palo, el Risaralda y el Amaime, se convirtieran en endémico refugio de negros huidos de las haciendas vecinas. De esta forma se fue perfilando un sector de hombres libres que, de una u otra manera, logró identificar intereses y luchar por ellos, aunque lo hicieran al lado de políticos liberales, o en otras circunstancias mediante la vinculación a instituciones como "las sociedades democráticas" que los liberales crearon para darle una base social a su partido. Todo esto permitió que los afrodescendientes, mestizos y blancos pobres aparecieran vinculados a sectores artesanales urbanos y que, influidos por los discursos radicales de jóvenes liberales, adquirieran la conciencia de que constituían "el pueblo" y que en ellos residía "la soberanía" que había perdido el monarca español después de la independencia. Su accionar mostró el fracaso de los gobiernos conservadores en sus intentos por someterlos, fracaso que dio nuevos bríos a aquellos sectores de la población que estaban empeñados en destruir el sistema esclavista y la dominación terrateniente.

La participación política más decisiva se dio a partir del 7 de marzo de 1849 cuando el liberalismo alcanzó el poder presidencial en la Nueva Granada con José Hilario López, gracias a las presiones populares que fueron conocidas como "los puñales de los asesinos", título que le dieron los conservadores al apoyo popular. Este triunfo permitió la aplicación del principio de "la soberanía popular", un dogma liberal que habría de convertirse en el paradigma del partido y que, por estar basado en los principios de "igualdad, libertad, fraternidad",[29] fue causa de excesos particularmente en las provincias de Buenaventura (Cali) y Cauca (Buga y Cartago).[30] Pero ella produjo una reforma político social importante: en 1851 se dictó la ley que abolió la esclavitud, lo que dio nuevo bríos a los sectores populares.[31] La

29. Los significados de estos principios en el contexto de la Nueva Granada pueden ser consultados en Hans-Joachim Konig, *En el camino hacia la nación. Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la Nación de la Nueva Granada, 1750-1856* (Bogotá: Banco de la República, 1994).

30. Un estudio importante sobre el tema es el de Margarita Pacheco, *La fiesta liberal en Cali* (Cali: Universidad del Valle, 1992).

31. Al respecto puede verse Alonso Valencia Llano, "Esclavitud y libertad: El dilema de los caucanos republicanos", *Memoria y Sociedad*, vol. 11, núm. 22 (2007): 87-101.

situación se hizo especialmente compleja hacia 1854 cuando una conspiración militar depuso al caudillo liberal José María Obando del solio presidencial e instauró a José María Melo, el jefe de la Guardia Nacional, quien manifestó tomar el poder en nombre de los artesanos y del pueblo liberal. El apoyo popular a la dictadura no se hizo esperar y se expresó por medio de la creación de "juntas revolucionarias", compuestas en su gran mayoría por miembros de las sociedades democráticas, quienes veían que el dictador podría facilitar el logro de sus aspiraciones.

Este será el inicio de un proceso que llevó a que el sector más radical del liberalismo, el mismo que había estimulado el surgimiento de las sociedades democráticas y socializado las ideas liberales por las que ahora luchaba el pueblo, se uniera con el conservatismo y los terratenientes liberales para buscar llevar al pueblo por los canales del orden; en consecuencia se produjo una gran represión que derrocó a Melo y sometió a los revolucionarios. Esta represión, curiosamente, fue liderada por el mismo general López a quien las mismas sociedades democráticas habían puesto en el poder, el mismo que había decretado la libertad de los esclavos. Las medidas tomadas por López sorprendieron a los habitantes del Valle del Cauca, pues su enérgico comportamiento contra los hombres del pueblo que lo había llevado al poder, incluyó encarcelamiento de la mayoría de miembros de las sociedades democráticas, torturas, enrolamientos como "voluntarios" para luchar contra sus correligionarios, fusilamientos, etc. y, como era de esperarse, muchos dirigentes populares fueron expulsados del país, muriendo varios de ellos en el exilio. De esta manera, la represión ejercida por López sirvió para que la oligarquía liberal-conservadora se entronizara en el poder para impedir que en el futuro hubiese nuevos "retozos democráticos", pero la embriaguez por su triunfo no les permitió darse cuenta de que muchos hombres y mujeres del pueblo nuevamente se refugiaron en los montes caucanos y desde ellos, por fuera de la ley, continuaron luchando por reconquistar los espacios de libertad que la excluyente sociedad caucana les negaba.

2.7 CONCLUSIONES

Hemos tratado de mostrar que la implantación del Estado y la sociedad colonial produjo una serie de conflictos que no fueron plenamente resueltos y que se conservaron hasta buena parte del periodo de consolidación del Estado y de la sociedad republicana. Esos conflictos y la forma de solucionarlos produjeron la consolidación de sociedades que se pusieron al margen de la sociedad dominante, único medio que encontraron para perpetuar sus tradiciones libertarias.

Aun al margen de la sociedad, los habitantes del Valle del Cauca aprovecharon las pocas oportunidades que les brindaron los sectores más liberalizantes de la república y lograron muchas de sus reivindicaciones sociales que habían caracterizado su tradicional resistencia: la abolición de la esclavitud, de las rentas estancadas, de los

diezmos y alcabalas, recuperado las tierras de los ejidos, ampliado la frontera agraria y, aun con restricciones, conquistado espacios políticos de participación democrática. Desde luego, muchos debieron refugiarse en los montes y desde ellos siguieron resistiendo hasta lograr la libertad que los creadores de la república les habían prometido y que se negaban a reconocerles por no poner en riesgo la dominación que habían monopolizado desde los inicios de la colonia; esta lucha, dados los avatares de los desarrollos políticos colombianos, se prolongaría hasta el siglo xx.

2.8 BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES DOCUMENTALES

Fuentes primarias publicadas

Cieza de León, Pedro de. *Las guerras civiles del Perú*. Madrid: Imprenta de Miguel de Ginesta, 1855 y 1851.

Bibliografía

Aguilera, Mario. *Los comuneros: guerra social y lucha anticolonial*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1985.

Aguirre, Carlos. *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud. 1821-1854*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.

_____, Carlos, y Walker, Charles, eds. *Bandoleros, abigeos, montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos xviii-xx*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1990.

Carmagnani, Marcello. "Prólogo", en Gabriela Tío Vallejo. *Antiguo régimen y liberalismo, Tucumán, 1770-1830*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 2001.

Colmenares, Germán. *Cali: terratenientes, mineros y comerciantes. Siglo xviii*. Cali: Universidad del Valle, 1979.

Garrido, Margarita. "Cultura política colonial", en Alonso Valencia Llano, ed. *Historia del Gran Cauca*. Cali: Universidad del Valle, 1996, 85-90.

_____. *Reclamos y representaciones. Variaciones sobre la política en el Nuevo Reino de Granada, 1770-1815*. Bogotá: Banco de la República, 1993.

González, Margarita. "Aspectos económicos de la administración pública en Colombia: 1820-1886". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, núm. 13-14 (1986).

Guha, Renahit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Editorial Crítica, 2002.

Hobsbawm, Eric. *Bandidos*. Barcelona: Ariel, 1976, y *Rebeldes primitivos*. Barcelona: Ariel, 1974.

Izard, Miquel. "Ensayando rescatar la memoria. Sobre el rechazo a la colonización. Refractarios, rebeldes e insurgentes", en Víctor Manuel Uribe Urán y Luis Javier Ortiz (comp.). *Naciones, gentes, territorios. Ensayos de Historia e Historiografía comparada de América Latina y el Caribe*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2000.

_____. "Creación, Poder y Pasado", en *Varios, Relaciones sociales e identidades en América*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2004.

Konig, Hans-Joachim. *En el camino hacia la nación. Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la Nación de la Nueva Granada, 1750-1856*. Bogotá: Banco de la República, 1994.

McFarlane, Anthony. "Desórdenes civiles y protestas populares", en *Colombia en el siglo xix*. Bogotá: Planeta, 1999, 21-72.

Mejía Prado, Eduardo. *Origen del campesino vallecaucano*. Cali: Universidad del Valle, 1993.

Mora de Tovar, Gilma. *Aguardiente y conflictos sociales en la Nueva Granada. Siglo XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1988.

Morner, Magnus. "Aplicación de un esquema analítico general en el caso de la rebelión de Túpac Amaru", en *Ensayos sobre historia latinoamericana. Enfoques, conceptos y métodos*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Corporación Editora Nacional, 1992.

Pacheco, Margarita. *La fiesta liberal en Cali*. Cali: Universidad del Valle, 1992.

Phelan, John Leddy. *El pueblo y el rey. La revolución comunera en Colombia, 1781*. Bogotá: Carlos Valencia Editores 1980.

Scott, James. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era, 2003.

Slatta, Richard (ed.). *Bandidos. The Varieties of Latin American Banditry*. New York: Greenwood Press, 1987.

Thompson, E. P. *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona: Editorial Crítica, 1989.

Valencia Llano, Alonso. *Resistencia indígena a la colonización española*. Cali: Universidad del Valle, 1991.

_____, "Esclavitud y libertad: El dilema de los caucanos republicanos", *Memoria y Sociedad*, vol. 11: núm. 22 (2007): 87-101.

_____, *"Dentro de la ley. Fuera de la ley". Resistencias sociales y políticas en el valle del río Cauca. 1830-1855*. Cali: Centro de Estudios Regionales-Región / Universidad del Valle (2008).

_____, "Integración de la población negra en las sociedades andinas", en Enrique Ayala Mora, ed. *Historia de américa andina*, t. v, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar (2003), 145-172.

_____, "Encomiendas y Estancias en el Valle del Cauca". *Historia y Espacio*, vol. 3: núm. 11-12 (1987).

_____, "Las revueltas de los Encomenderos en la Gobernación de Popayán". *Historia y Espacio*, núm. 14 (1991): 46-51.

Vanderwood, Paul. "El bandidaje en el siglo XIX: una forma de subsistir", en José Santos Torres, *El bandolerismo en España. Una historia fuera de la ley*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1995.

Wacthel, Nathan. *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española*. Madrid: Alianza, 1976.

Zuluaga, Francisco y Amparo Bermúdez. *La protesta social en el suroccidente colombiano. Siglo XVIII*. Cali: Universidad del Valle, 1997.

capítulo 3

Los hijos del desierto: indígenas, poblamiento y violencia en el occidente de Antioquia, 1776-1887

Juan David Montoya Guzmán
Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín

> [Los indígenas] no tienen idea del ser supremo: nada creen, nada adoran y nada esperan: son verdaderos salvajes. Estando en presencia de esos seres desgraciados, oyéndolos, viéndolos y palpando su situación y sus costumbres, se experimenta un verdadero dolor que contrista y abate el ánimo. Lo dicho hará comprender el género de vida que llevan y el grado de atraso en que están, y excusará decir que no tienen un verdadero idioma, ni historia, ni tradición, ni agricultura, ni abrigo.
>
> Francisco de Paula Martínez, protector de indígenas de Cañasgordas y Frontino, 1870.[1]

3.1 INTRODUCCIÓN

El papel que se les ha asignado a los indígenas dentro de la historiografía antioqueña ha sido siempre el de actores pasivos y receptivos de la historia, pero nunca el de sujetos activos y poseedores de un proyecto propio y específico de la vida, de sobrevivencia, de resistencia y de modernidad alternativa, e incluso de propuestas de caminos diferentes para el desarrollo de ciertos procesos en esta región. Pero es claro que es imposible construir una historia nueva con las viejas herramientas, que corresponden a los también ya anacrónicos modos en que se ha practicado hasta hoy el oficio de historiador en nuestro medio. Pues son esas viejas concepciones de la historia, y esas viejas técnicas consagradas durante tantas décadas, y repetidas durante lustros y lustros en universidades y academias, las que han forjado esa historia oficial que no sólo ha ignorado a los indígenas, sino también a los negros, las

1. *Boletín Oficial*, Medellín, 7 de mayo de 1870.

mujeres, los obreros y los campesinos, a la vez que se ha concentrado en el estudio sobre la vida de conquistadores, de "prohombres" de negocios, de los políticos más conocidos y de "intelectuales" o literatos.

Para romper un poco con ese modo de hacer historia, en este texto se analizará el papel que cumplieron los indígenas en el occidente antioqueño durante el siglo XIX, debido a la reconfiguración de los resguardos y el avance de la colonización criolla. Así pues, el objetivo de este artículo es estudiar el impacto de las políticas liberales aplicadas por el Estado colonial y republicano a la población indígena de Antioquia, e identificar los cambios materiales y del imaginario producidos en dichas sociedades, entre 1776 y 1887. La primera fecha da cuenta de la fundación del pueblo de San Carlos de Cañasgordas, y la segunda de la última repartición de tierras de resguardo realizada en el siglo XIX. ¿Por qué centrar el marco cronológico en el siglo XIX? Durante largo tiempo, los historiadores económicos y sociales se interesaron por rastrear continuidades que atravesaban la divisoria política convencional en el periodo colonial y republicano. Pero valdría la pena estudiar ciertos problemas, como el poblamiento o la cultura material, como un periodo de larga duración. Para cumplir este fin, se hace necesario reorganizar el tiempo histórico en torno a la idea de un "largo siglo XIX", que se extiende desde el último cuarto del siglo XVIII, cuando se puso en marcha una política agresiva en contra de los indígenas, hasta las últimas décadas del siglo XIX, cuando el proyecto de los liberales colombianos fue derrotado.

3.2 DE LA DIVERSIDAD A LA HOMOGENIZACIÓN

Casi de forma inevitable, en el agitado transcurso del siglo XIX, las élites de la recién creada república de Colombia debieron plantearse el problema de la incorporación de los sectores segregados (indios y negros) desde el periodo colonial, pues en una época caracterizada por la persistente retórica liberal igualitaria, resultaba una contradicción el mantenimiento de la tajante separación estamental y étnica establecida por los españoles desde el siglo XVI, y peor aún, era un oprobio la existencia de instituciones tan contrarias al "espíritu" liberal republicano como la esclavitud de los negros y el tributo de los indios o la negación a determinados sectores de la sociedad, jurídicamente libres, como los mulatos o mestizos al pleno derecho a ejercer la ciudadanía.

Las sociedades nativas de los Andes eran mayoritariamente campesinas, a diferencia de los grupos que habitaban las tierras bajas del país (el Amazonas, los Llanos, el Pacífico, Urabá) que conservaban cierta autonomía, pues no habían sido sometidos —o lo habían sido de manera parcial como los chocoes y cunas— directamente a la presión colonial o criolla. Ambas sociedades (las de los Andes como las de las tierras bajas) estaban dedicadas a diversas actividades agrícolas, pastoriles, artesanales o mercantiles. Por remotas y sin cambio que estos indios puedan haberles parecido a los viajeros europeos del siglo XIX, eran portadores de una cultura y organización social tan transformada por la conquista, el colonialismo y posteriormente por la violenta transición del gobierno republicano, que la profundidad de los cambios sigue desafiando la imaginación historiográfica. Para los indios de Antioquia, el liberalismo y la modernidad que se empezó a ejecutar en las últimas décadas del siglo XVIII con las reformas emprendidas por los funcionarios borbónicos —como la supresión de resguardos y el proceso de mestizaje propuesto por el gobernador Francisco Silvestre—,[2] o la política rapaz y bárbara a la que fueron sometidos los indios en las fronteras del Nuevo Reino de Granada, parecieron desatar un nuevo ciclo de conquista.[3] El proceso fue iniciado, en parte, por la agresiva búsqueda de materias primas, mercados y conocimientos que Europa y Estados Unidos emprendieron en América desde el último cuarto del siglo XVIII. Mi tesis es que la construcción de la nación colombiana fue fundamentalmente un proyecto dirigido a la colonización interna de territorios y culturas que yacían más allá del brazo político del Estado y las fronteras de la "civilización blanca" criolla.[4]

Pese a las eventuales divergencias teóricas, los expertos en el estudio de la formación del Estado-nación en Latinoamérica coinciden en señalar que el modelo adoptado por las élites criollas en la etapa de constitución de los nuevos Estados fue el de "nación de ciudadanos".[5] Este modelo implicaba la construcción de una comunidad política integrada por individuos libres e iguales, portadora de la soberanía, e investidos de derechos y obligaciones. Dicho de otro modo, la creación de un Estado-nación con una sociedad jerarquizada y colonial exigía una auténtica revolución, no sólo política, sino también social. Así que el desafío después de 1810 fue la creación de una nueva sociedad que remplazara a la colonial, corporativista, estamental, jerarquizada, y "racista", por una más moderna, indi-

2. Según Silvestre: "tengo muy oportuno, que en cada pueblo de nueba reducción al propio tiempo que los yndios se poblasen algunos Españoles, en que se comprehende toda gente libre. Que a estos se les repartiesen las suertes de tierras correspondientes al número de cada familia, y que se hiciese los mismo con los yndios, mezclados unos con otros, o separados, con tierras y montes comunes para que así desde el principio se vayan tratando". Cf. Francisco Silvestre, *Relación de la provincia de Antioquia* [ca. 1786-1797] (trascripción, introducción y notas): David Robinson (Medellín: Secretaría de Educación y Cultura de Antioquia, 1988), 341.

3. A finales del siglo XVIII y coincidiendo con la política española de promover el tráfico de comercio entre las colonias y la metrópoli, los nuevos funcionaros borbónicos concibieron un plan para asegurar las fronteras del Virreinato del Nuevo Reino de Granada. Por ejemplo, el Darién y la Guajira fueron los epicentros de campañas militares, evangelizadoras y pobladoras. Cf. David J. Weber, *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración* (Barcelona: Crítica, 2007), 207-264.

4. Existe abundante bibliografía sobre los procesos de colonización decimonónica emprendidos por las élites regionales y con el apoyo del Estado, que más que procesos locales o iniciativas individuales obedecían a los ritmos de las economías internacionales, no en vano, los ciclos largos o cortos del tabaco, la quina, el oro, la tagua o el café. Sobre poblamiento, existe desde el clásico estudio de James Parsons hasta los más avanzados de Catherine Legrand y Hermes Tovar. Cf. James J. Parsons, *La colonización antioqueña en el occidente de Colombia* [1949] (Bogotá: Banco de la República / El Ancora Editores, 1997); Catherine LeGrand, *Colonización y protesta campesina en Colombia, 1850-1950* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1988); Hermes Tovar Pinzón, *Que nos tengan en cuenta. Colonos, empresarios y aldeas: Colombia 1890-1900* (Bogotá: Colcultura, 1995).

5. Hans JoachimKonig, *En el camino hacia la nación. Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la Nación de la Nueva Granada, 1750-1856* (Santafé de Bogotá: Banco de la República, 1994), 447-473.

vidualista, igualitaria y homogénea.[6] Se trataba de transformar una sociedad de vasallos en ciudadanos. Cambios tan drásticos no podían darse, por supuesto, de un día para otro. De hecho, su efectiva realización exigió un proceso nada fácil en la mayoría de los países que adoptaron el modelo liberal.[7] Los liberales en ascenso desde el primer gobierno del vicepresidente Francisco de Paula Santander (1819-1826) promovieron sus propias agendas a favor del comercio libre: desmantelar las barreras proteccionistas, desarrollar la infraestructura del país, promover el comercio de exportación, estimular la inversión extranjera, e incrementar las rentas del gobierno y desarrollar el mercado interno.[8] Sin embargo, más allá de estos mezquinos fines economicistas, el liberalismo económico proyectaba un reordenamiento fundamental de las relaciones políticas, institucionales y discursivas con los indígenas, negros y campesinos.[9]

En el modelo de sociedad impuesto después de la Independencia no podían tener cabida las diferencias étnicas, ni las formas comunitarias de posesión y explotación de la tierra, ni la tributación diferencial. Con ello se sentenciaba a la muerte a las formas tradicionales de organización social y política de las comunidades indígenas y sus tierras de resguardo, eximiéndolas, en compensación, del "oprobioso tributo", en aras de la "igualdad" ciudadana.[10] Para llevar a cabo estas reformas, las élites liberales desde finales del siglo XVIII pusieron en marcha varios proyectos.

Primero, la formación de discursos sobre las diferencias étnicas, para así delimitar las fronteras interiores entre los habitantes. A lo largo del siglo XIX se hicieron famosos los discursos sobre el progreso eugenésico y moral para borrar sus propias poblaciones indias y negras, haciéndolas invisibles en los registros públicos o profetizando su absorción biológica dentro de la creciente población mestiza.[11] El segundo punto era el problema de la tierra y el asalto material e ideológico del liberalismo sobre las tierras indígenas. Un número enorme de indígenas chocoes vieron cómo su estatus legal cambió abruptamente en unas cuantas décadas: de comunitario y libre a colonos serviles. La ruptura de los "pactos tributarios" tal vez trajo un alivio temporal porque se eliminó el tributo y el fin de un sistema de castas, pero también retiró la base jurídica de la posesión colectiva de la tierra, lo cual a su vez perturbó una frágil red de relaciones comunales internas, entre ellas la autoridad de caciques y sacerdotes, que tradicionalmente habían ejercido el control sobre la vida política y ritual interna. El tercer punto tiene que ver con los legados de las políticas liberales. A diferencia de los otros países andinos o mesoamericanos, Colombia inventó su identidad nacional volviendo su espalda hacia el pasado indio y usando los conceptos de raza y de territorio para forjar la nación. El surgimiento de unos discursos sobre la raza y el espacio fueron, en realidad, uno de los legados importantes del liberalismo decimonónico, aunque los censos borraron a los indígenas, los testimonios coloniales se agotaron, y los debates políticos disminuyeron con respecto al periodo colonial; la literatura, los periódicos, los libros de viaje, los informes científicos y las acuarelas y grabados vinieron a llenar el vacío dejado por la información oficial.

Tal vez el principal legado del liberalismo fue la idea de que Colombia era una nación mestiza.[12] Los debates giraron en torno al potencial para construir una nación a partir de un mosaico de culturas y etnias. En última instancia, las élites regionales buscaban "desindianizar" y "desafricanizar" al país a lo largo de varias generaciones, a través del blanqueamiento y la inmigración de europeos, que vendrían a mezclarse con los mulatos, indios y negros.[13] De este modo, el proyecto civilizador de las élites colombianas trazaba el camino de la nacionalidad a través del proceso del mestizaje cultural y biológico. Pero la misma idea de convertir a los indígenas "contumaces" y contrarios al mercado capitalista exigía una masiva misión "civilizadora" y un plan de inmigración europea que estaba más allá de lo que cualquier gobierno republicano y librecambista era capaz de crear. Moralizar el carácter indígena requería su resocialización a través de su educación y prédica religiosa. El paganismo, la vagancia, el alcoholismo, las fiestas y otras prácticas "bárbaras" tendrían que ser extirpadas. El proyecto civilizador debía penetrar en los espacios culturales íntimos de la forma de vida local de los indios.[14]

6. Se entiende por "construcción de la homogeneidad" u "homogeneización": "[...] la tendencia histórica y procesual a eliminar o ignorar las diferencias culturales, étnicas, fenotípicas, etc. de un grupo humano, de forma tal que el mismo sea percibido y se autoperciba como partícipe de una unidad etno-cultural y referencial. Este proceso se vincula a la asimilación ideal de las fronteras de dicho grupo humano con los límites del estado al que está ligado institucionalmente y cuya soberanía detenta [...]". Por esta razón, el resultado de la homogeneización "[...] no debe entenderse en términos de 'realidades', como de construcción ideológica a partir de la apropiación colectiva de percepciones que se resuelven en el nivel del imaginario". Cf. Mónica Quijada, Carmen Bernand y Arnd Schneider (eds.), *Homogeneidad y Nación. Con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000), 8.

7. Frank Safford, "Race, Integration, and Progress: Elite attitudes and the Indian in Colombia, 1750-1870", *The Hispanic American Historical Review*, vol. 71, núm. 1 (1991), 1-33.

8. David Bushnell, *El Régimen de Santander en la Gran Colombia* (Bogotá: El Áncora Editores, 1984), 158-185.

9. En 1810, un miembro de la Junta de Gobierno de Santafé de Bogotá, Miguel de Pombo, propuso por primera vez abolir el tributo indio, proyecto que fue acogido por la Junta decretando a los indios como ciudadanos. En 1812, la provincia de Antioquia siguió el ejemplo de Santafé ordenando la abolición del tributo. La ley del 11 de octubre de 1821, aprobada por el Congreso de Cúcuta, declaró una vez más a los indios como ciudadanos; pero debido a las guerras bolivarianas y al excesivo gasto militar, Bolívar ordenó imponer nuevamente el tributo. El general José María Obando volvió a abolir el tributo en 1832. Dos años después, el Congreso expidió la ley de 2 de junio de 1834 para acelerar la distribución de las tierras de resguardo. El Estado del Cauca expidió la ley 90 de 1859 y restableció la propiedad comunal de los indígenas. Esta ley fue retomada en 1890 por el Estado colombiano para reglamentar las tierras de resguardo. Cf. Carlos Mejía Gutiérrez, *Aspectos legales sobre los indígenas colombianos* (Medellín: Editorial Salesiana, 1973).

10. Jairo Gutiérrez Ramos, "El proyecto de incorporación de los indios a la nación en la Nueva Granada (1810-1850), *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, núm. 6 (2001) 203-222.

11. Julio Arias Vanegas, *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2007), 42-53.

12. Cf. Peter Wade, *Gente negra. Nación mestiza* (Santafé de Bogotá: Universidad de Antioquia / Instituto Colombiano de Antropología / Siglo del Hombre / Ediciones Uniandes, 1997).

13. Marco Palacios, "La fragmentación regional de las clases dominantes en Colombia: una perspectiva histórica", *Revista de Extensión Cultural*, núm. 8 (1980), 6-18.

14. Brooke Larson, *Indígenas, élites y Estado en la formación de las repúblicas andinas, 1850-1910* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto de Estudios Peruano, 2002), 27-71.

3.3 COLONIZACIÓN Y POLÍTICAS DE TIERRAS BALDÍAS

El asentamiento español en el Nuevo Reino de Granada se efectuó principalmente en aquellas tierras roturadas por los grupos indígenas. Si retomamos los informes que Agustín Codazzi escribió para la Comisión Corográfica, a mediados del siglo XIX estaban despobladas las 4/5 partes del territorio colombiano, y si tenemos en cuenta que es durante esta centuria cuando se dan movimientos de colonización boyacense, santandereana, caucana y no solamente antioqueña, vemos que lo que es actualmente el territorio colombiano tiene asentamientos tardíos y, por ende, tardías son las formaciones de las sociedades campesinas. Cuando nos referimos al periodo colonial y queremos explorar, por ejemplo, los orígenes de la formación nacional, nos encontramos con este problema, pues ni siquiera hay una correspondencia entre los territorios de explotación colonial y aquellos que más tarde se incorporaron a la economía del país: las tierras bajas, los territorios de vertiente, con procesos mucho más dinámicos y con patrones de poblamiento que generaron diferentes problemas.

A mediados del siglo XVIII, el Nuevo Reino de Granada experimentó una reorganización jurisdiccional en términos de anexiones o separaciones de territorios para asegurar un mejor control de su población y sus recursos. Fue a partir de la llegada de los funcionarios borbónicos que se trazaron planes especiales de desarrollo provincial teniendo en cuenta los problemas que se diagnosticaron y las potencialidades que se identificaron.

El considerable aumento demográfico de la población del Nuevo Reino contribuyó, según los funcionarios borbónicos, a la desorganización social y al desorden civil y eclesiástico de los habitantes.[15] La provincia de Antioquia, que contaba para 1778 con 58.052 habitantes, cerraba el siglo (1798) con una población estimada en 69.875 habitantes[16] y en 1808 ya había duplicado su población al alcanzar 106.950 habitantes,[17] lo que da una tasa de crecimiento de 2,54%. Un asunto que preocupó a los funcionarios, y que en sus informes presentados al rey los llevó a proponer la sujeción de esos individuos a nuevas poblaciones. Sus energías iban encaminadas a reubicar a la población que estaba por fuera del ámbito de influencia de los centros políticos. Otro esfuerzo fue el de reubicar a las comunidades indias para facilitarles a los grupos de mestizos el acceso a tierras ocupadas de hecho. El primer proceso fue común en el norte de Antioquia (Cáceres y Zaragoza) y el segundo en el valle de Ebéjico (al finalizar el siglo XVIII hubo un proyecto para suprimir los pueblos de Sopetrán y San Jerónimo y trasladar a sus habitantes al pueblo de Buriticá).[18]

El crecimiento demográfico y el mestizaje rompieron el ordenamiento colonial de la república de españoles y de indios y trajeron consigo nuevos procesos de colonización y ocupación del espacio por parte de los libres. Esta masa de hombres y mujeres, en la que primaban todos los cruces étnicos y de castas posibles, se convirtió en el grupo más significativo y dinámico de Antioquia. Los libres, expulsados como consecuencia de las tensiones del sistema colonial agrario, iniciaron una importante ocupación de territorios "vacíos" en las tierras cálidas y en los valles atravesados por los ríos desde mediados del siglo XVII.

Dicho proceso de poblamiento los llevó a apoderarse de las tierras de los indios. Para solucionar el problema, el gobernador Francisco Silvestre había ordenado en la década de 1770 que los libres que poseían parcelas dentro de los resguardos pagaran dos tomines de oro anuales en concepto de arriendo. Sin embargo, la medida no había surtido el efecto deseado, pues en 1796, los mandones del pueblo de Sopetrán (el gobernador Gregorio Machado y los alcaldes José Manuel Ramírez y Crisóstomo Ramírez) se quejaban por la invasión de sus tierras por parte de mestizos, mulatos y blancos pobres.[19]

Con la independencia, campesinos sin tierras aprovecharon la coyuntura para poblar nuevas tierras al sur, al oriente y al occidente de Antioquia. Los pobladores criollos diseñaron nuevos paisajes en diferentes frentes pioneros que hicieron avanzar la colonización en zonas no roturadas anteriormente o abandonadas durante el periodo colonial. Los patriotas manifestaron una particular política en la adjudicación de tierras baldías: estuvo basada en la preocupación fundamental de financiar un gobierno en quiebra.[20]

Pero las guerras de independencia (1810-1825) habían dejado a la nueva administración con una excepcional deuda externa. Para cumplir con sus obligaciones, el Estado debió imponer una fuerte carga tributaria y solicitar préstamos externos. Además, las crisis políticas que siguieron a la Independencia oscurecieron aún más el panorama; no había un producto que insertara a Colombia en la economía global aun-

15. Al finalizar el siglo XVIII se contabilizaba 1.200.000 habitantes en el Nuevo Reino de Granada. Cf. Hermes Tovar, *et al*, *Convocatoria al poder del número. Censos y estadísticas de la Nueva Granada* (1750-1830) (Bogotá: Archivo General de la Nación, 1994), 80-88.

16. Hermes Tovar, *Convocatoria al poder*, 112 y 120.

17. José Manuel Restrepo, "Ensayo sobre la geografía, producciones, industria y población de la provincia de Antioquia" [1808], en *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, tres volúmenes (Bogotá: Kelly, 1942), vol. I: 259.

18. El visitador de Antioquia, Juan Antonio Mon y Velarde, propuso en 1788 que los pueblos de indios que tuvieran menos de diez tributarios se suprimieran o se trasladaran para que la población libre tuviese acceso a nuevas tierras. Cf. "Ordenanzas formadas por el señor don Juan Antonio Mon y Velarde [...] para el arreglo y buen tratamiento de los indios en los pueblos en la compresión de esta provincia", en Emilio Robledo, *Bosquejo biográfico del señor oidor Juan Antonio Mon y Velarde, visitador de Antioquia, 1785-1788*, dos tomos (Bogotá: Publicaciones del Banco de la República / Archivo de la Economía Nacional, 1954), t. II: 271.

19. Afirmaban los mandones del pueblo de Sopetrán que: "sobre el desacomodo que tienen de tierras para trabajar y plantar alguna posesion para con algun alivio pagar el tributo veinte y dos yndios que andentrado pagando en el tersio próximo pasado, de San Juan los que ante nos han manifestado este desanparo. Y abiendo hecho refleja de todo el terreno, en lo fértil del no haiamos parte donde poderlos acomodar, siendo desto culpables nuestros antecesores, que sin consideración a lo que podiacreser, la familia, sin ningun acuerdo dieron a los libres, lo fértil de dicho terreno sin arreglo ninguno siendo esta en perjuicio de la familia, y contra las disposiciones nuestras ni tampoco huvo protector, en ello reparase, por cuio motivo tuvieron los libres, ocasión de enserrar lo mejor, y más pingüe de dicho terreno, procurando coger para sí, y para todos sus ascendientes; pues oy se haianvesinos, que tienen, dos, o tres almudes, de caña, al mismo de platanar, y media fanega, desembarasada, para dar a otros libres, que las trabajen de compañía, y los pobres dueños, pasando mil infortunios, y pagando quisá en tierras agenas, para poderse mantener". Cf. Archivo Histórico de Antioquia (Medellín) (de ahora en adelante): A.H.A., *Tierras*, t. 171, doc. 4447, f. 153r. El mismo proceso se vivió en el pueblo de Buriticá en 1805. Cf. A.H.A., *Tierras*, t. 141, doc. 3865, ff. 677 r-v.

20. Catherine Legrand, *Colonización y protesta*, 33

que, especialmente a mediados del siglo XIX, se llevaron a cabo varios "experimentos" en ese sentido.[21] Después de la desmembración de Colombia en 1830, los constantes conflictos de guerras internas contribuyeron a desencadenar cambios profundos en la distribución de la población, en las formas y jerarquización de los establecimientos urbanos y rurales, usos del suelo, medios de comunicación y destrucción del ambiente. Lentamente la población antioqueña se fue recuperando, pues pasó de 92.892 en 1810 a 185.782 habitantes en 1842 a 371.568 en 1874 y a 464.887 en 1883.[22]

Hacia mediados del siglo XIX, buena parte de Antioquia estaba inexplorada, pues no había penetrado en ella la economía colonial, o si lo había hecho, era de manera tenue. Colonos pobres empezaban a labrar tierras incultas, aunque la propiedad sobre éstas no se les otorgara de manera generalizada; sólo en casos particulares se les otorgaba títulos de propiedad sobre las tierras que poblaban. Al tiempo, la emisión de bonos sobre tierras baldías fue vista como una excelente alternativa para fomentar la colonización; al menos, esa percepción la tenían las clases dirigentes de país. A mediados del siglo XIX, el 75% del territorio del país estaba constituido por tierras baldías. La progresiva ocupación de estas tierras estuvo así ligada no sólo al crecimiento demográfico, sino a las apetencias despertadas por la comercialización de productos agrícolas desde mediados del siglo XIX. No obstante, el crecimiento económico no fue generalizado. Las regiones altas que habían sido el centro de la vida colonial se estancaron o entraron en decadencia, mientras que las nuevas actividades comerciales se concentraron en las tierras templadas y calientes que estaban casi inexploradas y poco pobladas (a excepción de algunos reductos en el Caribe, en el piedemonte llanero y en el valle del Cauca).

La razón tiene que ver con el clima. Como las tierras altas son frías, allí se pueden cultivar papa, trigo, cebada y maíz, que también se plantan en Europa y Norteamérica. Pero lo que querían y no podían cosechar los europeos eran productos tropicales que, en Colombia, se podían sembrar sólo en tierras templadas y cálidas, como el café, el algodón, el banano, el tabaco, la quina o el caucho. Por ejemplo, en 1852, Carlos Segismundo de Greiff comentaba que el motivo por el cual la población de Antioquia se encontrara en: "desigual repartición no es solamente el efecto de la desproporción entre los pobladores y la extensión del terreno, sino efecto del horror que inspira a los habitantes de las Cordilleras, la tierra baja y caliente y la excesiva impresionabilidad de la raza blanca y mestiza, al menor cambio de temperatura".[23]

21. Cultivar algodón, cacao, tabaco y añil, o explotar quina, aprovechando algunos ciclos esporádicos de estos productos en la economía internacional, fue algo visible en la Colombia del siglo XIX. Sin embargo, todos estos intentos fracasaron y sólo el café, en la década de 1880, logró insertar a Colombia en la llamada economía mundo. El único producto colombiano que de manera constante durante todo el siglo XIX llegó a los mercados internacionales fue el oro. Cf. Jorge Orlando Melo, "Las vicisitudes del modelo liberal (1850-1899)", en *Historia económica de Colombia*, ed. José Antonio Ocampo (Bogotá: TM Editores / Fedesarrollo, 1997), 130-139.

22. Camilo Botero Guerra, *Anuario Estadístico. Ensayo de estadística general del departamento de Antioquia en 1888* (Medellín: Imprenta del Departamento, 1888), 151-152.

23. Carlos S. de Greiff, "Apuntaciones históricas y geográficas sobre la antigua provincia de Antioquia (1852)", *Boletín de la Sociedad Geográfica de Colombia*, vol. XXVII, núm. 102 (1970): 142.

Para de Greiff, ingeniero sueco que había recorrido buena parte de Antioquia en busca de posibles yacimientos auríferos, el "horror" a las tierras bajas explicaba porque la mayor parte de la población se encontraba asentada desde los tiempos coloniales en los valles de Aburra, Rionegro y los Osos, y más recientemente en las vertientes de la cordillera Central al sur de Medellín y Rionegro, lo que obligaba a los colonos, según de Greiff, a llevar una vida "relativamente escasa, comparada con las abundantes vendimias que las tierras bajas les brindan con más sus riquezas minerales, y la facilidad de una cultivación sin límites".[24] El mapa que el ingeniero sueco levantó e imprimió en París muestra el poblamiento irregular del occidente de Antioquia. La mayoría de los asentamientos estaban ubicados sobre la cordillera Occidental, quedando casi despobladas las tierras que limitaban con Chocó.

Después de la segunda mitad del siglo XIX los rasgos propios de la colonización en Antioquia eran: fronteras dispersas; una economía exportadora que se desarrollaba en las vertientes de las cordilleras y en las tierras bajas; y una política que estimulaba tanto la inversión capitalista como el poblamiento campesino en las regiones de baldíos.

No hay que olvidar que, desde Chocó, colonos negros —después de 1851, con la abolición de la esclavitud— se esparcieron desde los antiguos centros mineros coloniales donde estaban concentrados hacia las tierras bajas del Pacífico, iniciando un proceso de colonización que apenas hasta ahora empieza a ser estudiado.[25] Siguiendo el curso de los ríos, los negros empezaron a poblar las cuencas de los ríos Atrato, Bebará, Ocaidó, Sucio o Penderisco.[26]

Uno de los principales procesos de los siglos XIX y XX fue sin duda alguna la migración de miles de campesinos hacia las tierras de frontera. Factores de atracción y repulsión se combinaron para dirigir la atención de mestizos, mulatos e indígenas hacia la colonización de baldíos. Con el crecimiento de la economía exportadora los mestizos e indígenas de las tierras altas de Buriticá, Cañasgordas, Frontino y Urrao siguieron los cursos de los ríos León, Sucio, La Herradura, Tuquirridó y Amparradó.

Los movimientos de colonización a lo largo del siglo XIX y principios de la centuria siguiente abrieron a la producción muchas regiones "incultas". A medida que aumentaba la atracción de las fronteras, negros, arrendatarios, artesanos y pequeños propietarios emigraron de regiones que habían sido catalogadas como baldías. La colonización espontánea de los baldíos contribuyó significativamente al desplazamiento económico y demográfico.

24. Carlos S. de Greiff, "Apuntaciones históricas...", 142.

25. Jorge Andrés Tovar Mora y Hermes Tovar Pinzón, *El oscuro camino de la libertad. Los esclavos en Colombia, 1821-1851* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2009), 129-145.

26. Aunque en 1846 el gobernador de Antioquia, Mariano Ospina, informaba a la Secretaría de Relaciones Exteriores que en: "La provincia del Chocó, poblada en gran parte de esclavos i de raza negra, que odia la agricultura, no desmontará ni cultivará en muchos siglos el territorio cultivable de la hoya del Atrato", por lo que pedía que el espacio comprendido entre la cordillera Occidental y la ribera del río Atrato debía asignársele a Antioquia, pues: "la población de esta provincia es colonizadora, i puede decirse que entra en sus pasiones la de talar los bosques e internarse en los desiertos. Con poco esfuerzo que se haga habrá una copiosa inmigración hacia esa parte." Cf. Archivo General de la Nación (Bogotá) (de ahora en adelante): A.G.N., *Congreso*, t. 11, ff. 95v-96r.

3.4 HACIA LA MONTAÑA Y LA SELVA

La historia contemporánea de las sociedades indígenas asentadas en la cordillera Occidental antioqueña está por escribirse.[27] Se puede vislumbrar un destino republicano bien distinto según las regiones: las sociedades indígenas establecidas a orillas de los ríos Murrí, Sucio y Atrato lograron sobrevivir, mientras las de la zona del occidente antioqueño (Cañasgordas, Frontino, Urrao) fueron en su mayor parte asimiladas o aniquiladas por la colonización criolla. Para establecer un contraste tan brutal, se examinarán las herencias coloniales y luego las interacciones entre los indígenas y los frentes pioneros. El análisis se fundamenta en un caso bastante importante, a la vez que poco conocido, el de la sociedad de los chocoes que intentó aplicar distintas soluciones para responder al desafío de la expansión antioqueña y de la integración regional.

Hasta ahora ha sido poco estudiado el impacto de la nueva república de Colombia sobre las sociedades indígenas esparcidas por las últimas estribaciones de la cordillera Occidental. Estos grupos, denominados "tribales" o "salvajes" —incluso "arcaicos"—, formaban numerosas culturas que compartían una horticultura de "tumbe y quema" (maíz) y un mismo repudio a formas separadas, centralizadas y coactivas del liderazgo. Recuérdese que, a pesar de obstinados esfuerzos, la Corona española no logró integrar al dominio hispánico estos grupos independientes del occidente de Antioquia, verdadera frontera interna, ecológica y política, entre las sociedades coloniales asentadas en los valles de Ebéjico, Aburrá, Rionegro y los Osos, y las poblaciones de Cañasgordas, Frontino y los valles de los ríos Urrao y Murrí.

Conviene primero examinar si la periodización de la historiografía tradicional sigue siendo válida para estos márgenes de la colonización europea; en caso contrario, si las rupturas cronológicas intervinieron antes (o después) de la Independencia. Entre las cabeceras del río León y las del río Arquía, la coyuntura de las presiones andinas sobre la vertiente occidental varió según las zonas. Además, mientras en algunas zonas el proceso de homogenización de los indios fue exitoso, en otras, como el occidente antioqueño, fue lento e inacabado. Semejantes destinos, tan contrastados, requieren esclarecimientos.

La presión republicana sobre la cordillera Occidental se inscribe en continuidad con las relaciones establecidas desde los periodos prehispánicos y colonial: "entradas" esporádicas, fundaciones provisorias de puestos militares o misioneros.[28] Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XVIII, los vecinos de la ciudad de Santafé de Antioquia lograron reanudar en las cabeceras de los ríos Sucio, la Herradura y León una política de clientelismo con los indios.[29]

27. Con excepción de los trabajos inéditos de Lina Marcela González Gómez, *Indios y ciudadanos en Antioquia 1800-1850. demografía y sociedad* (tesis para optar al título de Historiadora) (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 1993); *Territorio, poblamiento y presencia indígena en el occidente antioqueño durante el siglo XIX* (tesis para optar al título de Magíster en Ciencias Sociales- Estudios Regionales) (Medellín: Universidad de Antioquia, 1997).

28. Juan David Montoya Guzmán y José Manuel González Jaramillo, *Indios, poblamiento y trabajo en la provincia de Antioquia, siglos XVI y XVII* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2010), 23-53.

29. A.H.A., *Tierras*, t. 183, doc. 4222, ff. 398v-399r.

Durante milenios se dieron intercambios complementarios entre los habitantes de las tierras bajas del Pacífico y Urabá con los que moraban en las tierras altas de la cordillera Occidental.[30] El fracaso de las entradas españolas durante el siglo XVI provocó un efecto de ruptura.[31] En 1611, el gobernador Bartolomé de Alarcón comisionó a su teniente de gobernador en Santafé de Antioquia, el capitán Miguel de Urnieta, para que fuera a la jornada del Tunucuna.

El teniente comisionó a Francisco de Arce y Guzmán para entrar al Tunacuna, el Guazuze y Urabá. A su lado marcharon los encomenderos Francisco de Zavala y Melchor Márquez, acompañados de once soldados más y esclavos negros e indios.[32] Según el gobernador Alarcón, la hueste comandada por Arce y Guzmán: "poblo el rreal de minas de Antiochia la vieja donde al presente hay cuadrillas de gente que las lavra y se saca muy grandioso oro y son minas de mucha consideraçion e importancia".[33] Esta expedición sirvió para recorrer las cuencas de los ríos León y Herradura, hacer un inventario de las posibilidades que ofrecían esas provincias y sobre todo, para conocer a los indios que las habitaban: tunacunas, carautas, oromiras, urabaes y guaçuces. Y aunque los españoles no pudieron asentarse de forma definitiva, perduraron entre ambos mundos relaciones directas (expediciones de trueque) o indirectas (hay que tener en cuenta el papel de grupos intermedios como los carautas o oromiras).[34] También algunos caciques o "caudillos" salían periódicamente a la ciudad de Antioquia a visitar a las autoridades coloniales, afianzando una política de alianza / clientelismo.[35]

El caso de los chocoes revela bien la lógica especial de la presión colonizadora. Entre unos mil o dos mil hombres ocupaban la vertiente izquierda de la cordillera Occidental. Su territorio conforma una especie de rombo de unos 100 o 150 kilómetros de largo (entre el valle de Urrao al sur y la confluencia de los ríos Sucio y Atrato al norte) y otros 100 kilómetros de ancho. Varios grupos divididos por los cauces de los ríos y sometidos a ciclos de reagrupamiento, se esparcían por los valles interandinos, las quebradas y los cerros. Estos indios, muchos llegados a finales del siglo XVI de las

30. Hermann Trimborn, "Tres estudios para la etnografía y arqueología de Colombia. Los Reinos de Guaca y Nore", *Revista de Indias*, Año IV, núm. 11 (1943): 43-91.

31. En 1541 Jorge Robledo fundó la ciudad de Antioquia en medio de la provincia de Ebéjico, pero al año siguiente debido a los ataques cotidianos de los indios, Isidro de Tapias trasladó la ciudad hasta el valle de Nori. En 1555 los indios quemaron la ciudad, que fue reconstruida por Gaspar de Rodas y abandonada de forma definitiva en la década de 1570, cuando sus últimos vecinos se asentaron en la villa de Santafé, a orillas del río Tonusco. A lo largo del siglo XVI, la zona comprendida entre las cabeceras de los ríos Penderisco hasta las del Sinú y el San Jorge, estuvieron sometidas a periódicas razias que provocaron el derrumbe de varias sociedades indígenas. Entre estas campañas se destacan las realizadas por Gaspar de Rodas (1549 y 1555), Francisco de Guzmán Céspedes (1574), Pedro Martín Dávila (1595), Alonso de Rodas Carvajal (1604) y Melchor Márquez (1604).

32. Archivo General de Indias (Sevilla) (de ahora en adelante): A.G.I., *Santa Fe*, 65, R. 1, núm. 12d, f.1r.

33. A.G.I., *Santa Fe*, 65, R. 1, núm. 12c, f. 1v.

34. Por ejemplo, en 1616 se afirmaba que hasta la provincia de Penco, ubicada en la cordillera Occidental (jurisdicción de la ciudad de Santafé de Antioquia) venían indios de las tierras bajas de Urabá a vender "totumas coloradas". Cf. A.G.N., *Visitas de Antioquia*, t. 1, f. 426r.

35. En 1645, el gobernador de Antioquia, Antonio de Portocarrero, preocupado "por el bien, util y conservacion" de Santa Fe de Antioquia, logró restablecer la paz con los indios chocoes. Para ello había liberado a uno de los dos indios que se hallaban presos en la cárcel de la ciudad a quien envió a reunirse con sus paisanos, encargándole de buscar la paz. La licencia produjo efecto en pocos días pues el cacique Gaspar de Luna, "indio belicoso y de grande fama y el de más importancia en dichas provincias", arribó en persona a la ciudad. Cf. A.H.A., *Capitulares de Antioquia*, t. 635, doc. 10074, f. 105 r.

tierras más bajas del Pacífico, se mezclaron con grupos locales.[36] Gracias a los recursos del maíz y a una dinámica de guerras externas e internas, se expandieron y chocaron con los conquistadores europeos. Pero merced de las entradas periódicas, los españoles pudieron resistir los ataques constantes de los indios.[37] Lentamente los indios más cercanos a Santafé de Antioquia fueron forzados a aceptar las relaciones entre los dos mundos que se traducía en intercambios comerciales, que conllevaron a la instalación de estancias y hatos en el valle de Urrao en la segunda mitad del siglo XVII.

A partir de entones, misioneros seculares (el bachiller Antonio de Guzmán y Céspedes) y regulares (franciscanos) intentaron asentar misiones permanentes en la zona. Esta labor misionera sirvió para conocer mejor el territorio e identificar las naciones indígenas. La antropóloga Patricia Vargas ha realizado una geografía étnica, retomando al cronista Juan de Castellanos y proponiendo una única etnia para los grupos que se extendían en una franja occidente-oriente desde el Pacífico hasta el nacimiento del río Sinú, con las características comunes de viviendas sobre palafíticas, flechas envenenadas, antropofagia y hábitat selvático.[38] Las provincias eran Guaçuçe, Carauta, Pubio, Peber, Tuin, Cuisco y Araque en la zona de la serranía de Abibe y en el nudo del Paramillo, y Abraime, Abanumaque, Abaibe y Dabaybe sobre la margen derecha del Atrato.[39] Poco a poco los españoles avecindados en la ciudad de Antioquia fueron explorando y conquistando a los indios hasta llegar a establecerse de forma definitiva a finales del siglo XVII en reales de minas y congregar a algunos indios en pueblos. Durante la centuria siguiente, los españoles siguieron explorando la cordillera Occidental. En 1711 el gobernador de Antioquia, José López de Carvajal, recorrió los ríos Verde, Penderisco y Murrí en busca de indios "fugitivos" e "ynfieles". Fundó un pueblo a orillas del último río, puso a tributar a los indios, pero rápidamente éstos retornaron a su patrón de poblamiento disperso.[40]

Los gobernadores borbónicos —José Barón de Chávez (1755-1769), Francisco Silvestre (1775-1776 y 1782 y 1785) y Juan Antonio Mon y Velarde (1785-1788)— y posteriormente los republicanos persiguieron el mismo sueño de conectar la provincia de Antioquia con el mar Caribe.[41] Se trataba de unir la ciudad de Santafé de

36. En 1617 Juan Daza, recordaba como los indios titiribíes, encomendados en los capitanes Miguel de Urnieta, Francisco de Guzmán *el viejo* y Damián de Silva, habían sido reubicados a finales del siglo XVI en una franja de tierra que iba desde las salinas de Guaca hasta cerca de la ciudad de Antioquia, debido a las guerras que mantenían con los indios chocoes: "los dichos yndios que estubieron poblados en la dicha loma fueron yndios que vinieron unos de Noque y otros de Penderisco". Cf. A.H.A., *Tierras*, t. 158, doc. 4201, f. 614v.

37. Por ejemplo, en 1639 el capitán y sargento mayor Fernando de Ocio y Salazar justificó su entrada a las provincias del Chocó desde Santafé de Antioquia, por los indios chocoes: "tienen pobreçida y arruinada esta ciudad con las matansas que an echo a españoles y naturales y queda como en cautiberio esta ciudad y en muchisimorriesgo el dia que no se entrase a sangre y fuego y tambien se ympusibilitaria la pacificación de las demas provincias por ser esta la llabe para pasar a ellas". Cf. A.G.N., *Caciques e indios*, t. 68, f. 260v.

38. Cf. Juan de Castellanos, *Elegías de Varones Ilustres de Indias* [1578], ed. Gerardo Rivas (Cali: Fundación FICA, 1997), 1054-1071.

39. Patricia Vargas, *Los Embení y los Cuna: impacto y reacción ante la ocupación española, siglos XVI y XVII* (Bogotá: CEREC / Instituto Colombiano de Antropología, 1993), 95-128.

40. A.H.A., *Tierras*, t. 146, doc. 3979, ff. 175v-176r y 179r.

41. Juan Sebastián Gómez González, "Proyectos fallidos, proyectos conclusos. Caminos en dirección a los países del Chocó, siglo XVIII", en *Caminos, rutas y técnicas: huellas espaciales y estructuras sociales en Antioquia*, eds. Orián Jiménez Meneses, Edgardo Pérez Morales y Felipe Gutiérrez Flórez (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2005), 195-218.

Antioquia con un puerto fluvial sobre los ríos Atrato, León o Sucio, para navegar posteriormente hasta el golfo de Urabá. En realidad era un viejo sueño. Ya desde el siglo XVI, los peruleros que habían fundado y trasladado la ciudad de Antioquia *la vieja* buscaban tender un puente entre la gobernación de Popayán y el océano Atlántico. De este propósito se desprende la fundación del pueblo de San Carlos de Cañasgordas en 1776. Allí se congregaron 47 indios, se les construyó una iglesia y al año siguiente empezaron a llegar los primeros misioneros. El gobernador Silvestre anotó: "En el sitio de Cañasgordas, a dos días de distancia de esta capital, están unos 30 y tantos indios gentiles descendientes de otros fugitivos del Chocó [...] Son mansos y dóciles, salen a esta ciudad a menudo".[42] Veinte años después el obispo de Popayán Ángel Velarde y Bustamante encontró que:

> El pueblo de Cañasgordas esta situado acia las montañas del Chocó. Se compone de mui corto numero de yndios pocos cibilizados de cuia residencia en el Pueblo no hai seguridad, pues cuando menos se piensa, suele quedar cuasi sin feligreses alguno el Cura. El terreno es todo montañoso y su temperamento templado.[43]

Al finalizar el periodo colonial (1808) se contaron 158 indios, que eran descritos como "sociables".[44] Desde el siglo XVI, los mitos que se escuchaban en Santafé de Antioquia sobre el santuario del "Dabaybe" hicieron que los españoles exploraran las tierras bajas del Pacífico. Conocidas las riquezas auríferas de la zona, los vecinos antioqueños imaginaron una ruta que les permitiera comunicarse con Panamá o los puertos peruanos aprovechando los ríos tributarios del Atrato.[45] Así que proyectaron abrir una serie de caminos que iban desde la ciudad de Antioquia pasando por el valle de Urrao y terminado en una playa del río Atrato.[46]

42. "Relación que manifiesta el estado de la provincia de Antioquia cuando la entregó a don Cayetano Buelta Lorenzana don Francisco Silvestre, oficial mayor de la Secretaría de Cámara del Virreinato de Santa Fe que la gobernó interinamente un año y 24 días", en *Anales de la Instrucción Pública de Colombia*, t. IV, núm. 18 (1882): 479.

43. Juan David Montoya Guzmán (transcripción), "Visita eclesiástica a la provincia de Antioquia, 1793", *Boletín de Historia y Antigüedades*, vol. XCVII, núm. 848 (2010): 168.

44. A.H.A., *Estadística y censos*, t. 343, doc. 6538, f. 470v.

45. En 1797 el gobernador del Chocó, José de Michaeli le propuso al virrey Pedro de Mendinueta la apertura de una camino que comunicara su gobierno con el de Antioquia: "La apertura de caminos lo han considerado todas la naciones, aun aquellas que con mucha satisfaccion pero sin fundamentos llamamos barbaros, como el paso primero y el mas conducente y necesario a la comun prosperidad. Sin que necesitemos valernos de la antigüedad para provarlo, las grandes calzadas que hoy existen en la China y Japón (algunas de ellas seiscientas leguas de largo) acusan nuestra decidia y cortedad en un punto tan esencial y preciso a la comunicación, sociedad, aumento de la población y comercio mutuo, pero por nuestra desgracia los pensamientos utiles por lo comun han de experimentar contradicciones". Cf. A.G.N., *Empleados Públicos de Antioquia*, t. 17, f. 721r. sobre las diferentes propuestas para comunicar a Antioquia con los océanos. Cf. A.G.N., *Mejoras materiales*, t. 17, ff. 790r-867v; A.G.N., *Mejoras materiales*, t. 17, ff. 980r-1029r; A.G.N., *Caminos*, t. 121, doc. 2, ff. 123r; A.H.A., *Caminos*, t. 71, doc. 1972; A.H.A., *Tierras*, t. 178, doc. 4567; A.H.A., *Caminos*, t. 3252, doc. 10.

46. El sitio de Urrao se comenzó a poblar desde el siglo XVII, pero no fue sino hasta la centuria siguiente cuando vio aumentado su importancia económica debido a la explotación de oro en los reales de minas del Chocó. En 1796 un regidor del cabildo de Santafé de Antioquia y prominente vecino, Juan Pablo Pérez de Rublas afirmó que el valle de Urrao era: "fértil para toda especie de frutos, de buenos pastos para la cria de ganados de todas clases y que de alli llevan para la provincia del Chocó muchos cerdos y para esta ciudad [de Antioquia] y demas provincias tambien sacan del mismo ganado bacuno". Según Pérez de Rublas, poner una cura en propiedad en Urrao sería importante, pues se podría doctrinar a los indios chocoes que habitaban en esa jurisdicción, cincuenta en total, que se encontraban ya reducidos. Cf. A.H.A., *Fundaciones*, t. 47, doc. 1406, ff. 42v-46r.

Con la independencia, los proyectos coloniales se retomaron. José Manuel Restrepo propuso eliminar el sistema esclavista, impulsar la colonización repartiendo las tierras realengas y fundar cuatro colonias agrícolas, que llevarían a la apertura de caminos.[47] Se debían establecer así: "una en el camino de Muñoz, mas delante de Santo Domingo; otra en medio de Yarumal y Cáceres; otra entre Urrao y Beberá, otra entre Sonsón y Mariquita, con ellas se cultivarán nuevas tierras, se explotarán las ricas minas que existen en aquellos territorios y cada vez se facilitaría más el comercio de nuestro país con las provincias limítrofes".[48] Pero paralelo a esta colonización dirigida, los poblamientos espontáneos seguían surgiendo.

3.5 REPUBLICANOS Y "BÁRBAROS"

En los albores de la República encontramos una situación fronteriza bastante semejante a la segunda mitad del siglo XVIII. El territorio de los chocoes guardaba su extensión longitudinal entre los ríos Penderisco y León. En todo este espacio, sólo el resguardo de Cañasgordas aparece como una presencia extranjera. Allí los indios fueron sometidos a una evangelización constante. Durante y después de la Independencia, la colonización se realizó en los confines de la cordillera Occidental.[49]

Producto de esto surgió Frontino (1812) y sus partidos de Fuemia, Musinga y Murrí; Dabeiba (1850) y Mutatá (1887). Los colonos de cada área entraron en una competencia encarnizada por la apropiación territorial y el control político de la cordillera Occidental, conflicto jurisdiccional (con el estado del Cauca), indicador de fuertes conciencias regionales, que vinieron a perturbar y a endurecer todo el proceso colonizador en detrimento de los indígenas. ¿Cómo se realizó este proceso colonizador y cómo reaccionaron los indígenas sobre quienes ejercían esa presión? La intervención de colonos antioqueños sobre la cordillera Occidental cobró múltiples formas, cuyo motor y desarrollo no son evidentes en una documentación manipulada y fragmentaria. La cronología del siglo XIX fronterizo es, además, confusa; los testimonios recogidos en la década de 1880 y siguientes para probar los derechos departamentales del territorio indio no ofrecen las fechas necesarias para establecer un acontecer pormenorizado.[50]

La inestable situación política que caracterizó los años turbulentos de la Independencia, necesariamente afectó las relaciones entre los indios y los diversos gobiernos, gobernantes y formas de poder que se sucedieron muy rápidamente unos a otros.[51] En Antioquia, por ejemplo, en diciembre de 1811 se declaró a los indígenas como ciudadanos y se decretó la abolición del tributo y la división de las tierras de resguardo, sentando la pauta de lo que habrían de ser de ahí en adelante las relaciones interétnicas en el futuro Estado republicano. Según la Junta de Gobierno: "los naturales con el nombre de yndios queden elevados a la clase de ciudadanos mejorando su educación y existencia politica".[52] Las tierras de resguardo que no estuvieran cultivadas por sus dueños pasarían a manos del nuevo Estado y los indígenas "recien convertidos o que en adelanten se conviertieren, queden exentos no solo del infame tributo sino tambien de toda contribución eclesiastica por veinte años",[53] esto con el fin de incentivar la colonización hacia el occidente de la provincia.[54]

En 1821 el Congreso Constituyente de Cúcuta declaró a los indios ciudadanos iguales al resto de colombianos, abolió una vez más el tributo y autorizó la venta inmediata de las tierras de resguardo.[55] En el occidente de Antioquia, los conflictos por las tierras de los indios aparecieron después de declarada la independencia de España. Los resguardos de Buriticá, Sopetrán y Cañasgordas estaban situados a lo largo de las rutas proyectadas por los nuevos republicanos, que permitirían comunicar a Santafé de Antioquia, Medellín, Marinilla y Rionegro con el mar Caribe, sin necesidad de transitar los "ásperos" caminos que conducían al río Magdalena.[56]

47. Según Restrepo: "En esta provincia hay una grande extensión de fértiles campos abundantes, de esta manera con grave detrimento al publico, sus dueños presuntos no los pidieron con otro objeto que el mantenerlos incultos", lo que había llevado a los latifundistas a pensar que con el paso del tiempo "podran venderles a los pobres a subidos precios y chuparles su substancia. Yo veo muchas nuevas poblaciones que no prosperan por que cinco o seis individuos poseen todo a sus alrededores, los miserables no tienen con que comprarles terrenos y estos permanecen cubiertos de bosques sirviendo miserablemente de guaridas a las fieras, de que Urrao se halla en tal situación. He oido que desde Noque hasta la parroquia hay unas montañas fertilísimas hermosas llanuras y dilatados espacios que podrían hacer felices a mil familias, pero unos pocos individuos son los dueños que ni han cultivado ni cultivaran aquellas tierras". Cf. A.H.A., *Independencia*, t. 824, doc. 13014, ff. 3r-v.

48. A.H.A., *Independencia*, t. 824, doc. 13014, f. 4v.

49. En 1813 el presidente-dictador Juan del Corral, escribió una larga memoria sobre el estado de la nueva república de Antioquia. Al referirse a los indios del Occidente afirmó que creó: "una Compañía de indios naturales de Cañas Gordas bajo el título de Sagitarios del Estado, nombrando de capitán comandante de ella al Gobernador de aquel pueblo con una módica asignación [...] y si el ejemplo de estos reducimos también a los de la montaña de Ocaydó, más salvajes aún, más originales y adheridos a sus costumbres, no cabe dudas que aplicándolos al servicio de descubiertas y emboscadas por la agilidad y dureza de su constitución, podemos sacar de ellos una ventaja real y el mejor partido". Cf. "Relación de entrega del ciudadano Corral que como presidente-dictador de la República al cumplimiento del trimestre de su gobierno, hace a la representación de la provincia convocada en sesión extraordinaria el 30 de octubre de 1813", en Roberto M. Tisnés Jiménez, *Don Juan del Corral. Libertador de los esclavos* (Cali: Biblioteca Banco Popular, 1980), 393-394.

50. Véase, por ejemplo, el informe de Juan Enrique White sobre la evolución del resguardo de Cañasgordas desde finales del siglo XVIII hasta la primera década del siglo XX. Cf. Juan Enrique White, *Instrucción Pública Antioqueña*, Año 2, núm. 17 (1906): 616-623.

51. Yoer Javier Castaño Pareja, "De menores de edad a ciudadanos: los indígenas de Antioquia y otras zonas neogranadinas frente a los postulados libertarios de la Primera República, 1810-1816", *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, vol. 13 (2008): 47-57.

52. A.H.A., *Independencia*, t. 824, doc. 13004, ff. 78r-v.

53. A.H.A., *Independencia*, t. 824, doc. 13004, ff. 78r-v.

54. En 1817 cuando las tropas realistas reconquistaron Antioquia, formularon varios proyectos para incentivar el desarrollo de la provincia. Como se venía planteando desde el siglo anterior, la apertura de caminos, la fundación se nuevas colonias, estaban dentro de los de primer orden, pero también se realizaron nuevos padrones —acto iniciado en 1777 e interrumpido en casi todas las ciudades y villas durante la guerra, 1810-1816—. Dichas listas arrojaron en el pueblo de Cañasgordas 71 indios tributarios y en Buriticá 118. Cf. A.H.A., *Indios*, t. 27; doc. 876, ff. 528r-529r y A.H.A., *Indios*, t. 27, doc. 875, ff. 525r-527v., respectivamente.

55. "Ley de 11 de octubre de 1821", en *Codificación Nacional de todas las leyes de Colombia desde el año de 1821* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1924), t. I: 116-118.

56. En el mencionado proyecto de tierras realengas, Restrepo proponía poblar con colonos pobres del centro de la provincia el valle de Urrao: "He oydo que desde Noque hasta la parroquia [de Urrao] hay unas montañas fertilisimas, hermosas llanuras y dilatados espacios que podrían hacer felices a mil familias" y completaba su proyecto proponiendo un camino que comunicara a Urrao con un puerto sobre el río Bebará, afluente del Atrato, lo que: "se cultivaran nuevas tierras, se explotaran ricas minas que existen en aquellos territorios y cada ves se facilitaría mas el comercio de nuestro pays con las provincias limítrofes". Cf. A.H.A., *Independencia*, t. 824, doc. 13014, ff. 3v-4v.

De esta forma, mestizos, mulatos, negros y blancos pobres dieron inicio a la apertura de la "frontera pionera".[57] Esta corriente migratoria chocó con los resguardos más grandes que existían en Antioquia: se trataba de las tierras de Buriticá y Cañasgordas. La política de los gobiernos republicanos fue la de subastar las tierras de los indios con el fin de hacerlas productivas.[58]

La aplicación de esta política vino casi de inmediato con la Independencia. En 1816, el corregidor del pueblo de Buriticá, Manuel Ramón Pizarro, le informó al presidente de Antioquia, que los indios "nos estrechan para la apertura del camino del Chocó".[59] En la década de 1830, los vecinos de la decadente ciudad de Antioquia retomaron el viejo sueño borbónico que les permitiría recuperar importancia y que además obligaría a cambiar los flujos migratorios y económicos. Se trataba de construir un camino de herradura entre Santafé de Antioquia y Urabá o el río Atrato pasando por el fertilísimo valle de Urrao, haciendo que los resguardos entraran potencialmente dentro del mercado regional de tierras.[60] Por ejemplo, desde 1817 ya se informaba que el pueblo de Ocaidó (jurisdicción de Urrao) estaba compuesto por 57 indios entre hombres y mujeres, pero eran una "simarrona de yndios y no un poblado, todos aquellos naturales viven dispersos, sin un orden que les pueda contener".[61] En 1835, el pueblo ya contaba con 98 indios, pero a los indios los atemorizaba la futura venta de sus tierras. El cacique Esteban Sapia se quejaba por la futura transacción de sus tierras: "que emos poseido de tiempo inmemorial tanto nuestros antepasados como nosotros".[62] En 1837, Idelfonso Lotero, defensor de los naturales del pueblo de Buriticá, afirmaba:

> que aquellos infelices [los indios] sumidos todavía en la ignorancia continúan siendo la presa de los libres y al paso por el aumento de población van siendo más estrechas las propiedades rurales, los llamados libres se apoderan de sus resguardos de propia autoridad y los ultrajan y aun los roban de sus pertenencias, valiéndose de la fuerza intimidándolos con armas, como ha sucedido hace poco con unos Oquendos, que se han introducido alli [...] pudiera decir que esos males se remediaran practicando la distribución de los resguardos que esta prevenida por la ley, pero este recurso parece no puede ponerse en ejecución porque los indígenas estan contentos con vivir en comunidad y se oponen a la división.[63]

57. Todavía al finalizar el siglo XIX el viajero alemán Alfred Hettner, registró que: "zambos y mulatos van ocupando apenas las faldas norteñas del territorio montañoso, y habiendo completamente desaparecido los indios puros, existe una compenetración absoluta de la sangre blanca con la india". Cf. Alfred Hettner, *Viajes por los Andes Colombianos (1882-1884)* (Bogotá: Publicaciones del Banco de la República, 1976), 253.

58. Brooke Larson, "Andean highland peasants and the trials of nation making Turing the nineteenth Century", en *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, three volumes, eds. Frank Salomon and Stuart B. Schwartz (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), vol. III, part 2: 573-584.

59. A.H.A., *Independencia*, t. 836, doc. 13233, f. 17r.

60. Aunque la presión sobre las tierras del pueblo de Cañasgordas no era nada nuevo. En 1803 el cacique Francisco Antonio Domicó, se quejaba ante el protector de naturales de la ciudad de Antioquia, don Pedro Pastor, pues un colono, Gonzalo de Flórez, se estaba apropiando de las tierras del resguardo, por lo que: "los yndios se hallan muy disgustados y tanto que puede ser este motibo para que se ausenten a vivir a los montez". Cf. A.G.N., *Tierras de Antioquia*, t. 9, f. 492r.

61. A.H.A., *Independencia*, t. 868, doc. 13584, f. 1r.

62. A.H.A., *Baldíos*, t. 2335, doc. 5, f. 96r.

63. A.H.A., *Baldíos*, t. 2337, doc. 12, f. 201r.

Esta situación resultó devastadora para los resguardos. Repentinamente vieron amenazados los privilegios que habían adquirido desde tiempos coloniales. Por un lado, las reformas de carácter liberal, que eran directrices del nuevo gobierno, y por el otro la invasión de empresarios ansiosos por anexar las tierras del occidente de Antioquia, ricas en oro y recursos naturales. La política liberal les asestó un duro golpe a los indígenas. La disolución de los resguardos aceleró las transferencias de tierras a los terratenientes y mineros, y la política estatal promovió agresivamente la colonización de tierras que presuntamente estaban vacías (baldías).[64] En 1833, el cura de Cañasgordas, José Antonio Castrillón, fue encargado de levantar un padrón del pueblo. Contó 99 libres, que aunque mestizos, sus apellidos revelan sus origen indígena, como: Tuberquia, Guisao, Manco, Querequia, Huguita, Arias y Guzmán.[65] El censo de los indios arrojó 135 habitantes, sobre todo de las familias Domicó, Majoré, Saniguis, Quiñapa, Guisao, Bailarín y otros más mestizos como Durango y Arias.[66] Seguidamente, se nombró a Juan Martín Agudelo para que hiciera la "mensura, el avalúo y la repartición" para dividir el resguardo en doce partes iguales y de esta forma incentivar la colonización.[67] Si la conquista realizada por los conquistadores españoles durante los siglos XVI y XVII había incorporado, aunque fuera teóricamente, el territorio que sería conocido como Antioquia, después de la Independencia se dio una segunda conquista, que venía a cerrar simbólicamente el círculo iniciado en el siglo XVI. Es decir, por la acción de los nuevos agentes del Estado, las tierras donde aún no había presencia de colonos blancos debían ser "civilizadas".

El término "civilización" fue asumido con toda la carga que le imprimieron los reformadores borbónicos a fines del siglo XVIII, y su descendiente directo, el positivismo decimonónico. Civilización era un concepto que se oponía a "desierto", el vocablo que, en el contexto de la ocupación de los territorios occidentales, implicaba que esa región era una "tierra de nadie", debido a que sus pobladores indígenas no contaban para la civilización, porque habían quedado marginados de ella. Por ejemplo, en 1857, el ingeniero De Greiff justificaba las pretensiones antioqueñas sobre el valle del río Atrato, afirmando que estaban muy alejados del área de influencia de los caucanos, pero no de los antioqueños, pese que los separaba la cordillera Occidental, selvas tupidas y ríos caudalosos: "Estos desiertos no podrán nunca ser explotados del interior de la república, pero sí lo serán por la pacífica conquista de la emprendedora industria antioqueña".[68] Para los habitantes del centro del Estado de Antioquia, al descender la vertiente izquierda de la cordillera Occidental se extendía el "desierto",

64. El viajero francés Charles Saffray se percató que: "En Nueva Granada, lo mismo que en los Estados Unidos, los indios independientes, que retroceden de continuo ante la civilización, ven a su raza disminuir de día en día, pero los sometidos mejoran algunas veces su bienestar, merced a sus relaciones con los blancos". Cf. Charles Saffray, *Viaje a Nueva Granada* [1870] (Bogotá: Editorial Incunables, 1984), 179.

65. A.H.A., *Baldíos*, t. 2567, doc. 1, ff. 8r-v.

66. A.H.A., *Baldíos*, t. 2567, doc. 1, ff. 19r-21r.

67. A.H.A., *Baldíos*, t. 2567, doc. 1, f. 9v.

68. Carlos S. de Greiff, "Apuntamientos sobre los límites del Estado de Antioquia y sobre la conveniencia de establecer dos distritos sobre el litoral occidental", *Boletín de la Sociedad Geográfica de Colombia*, vol. XXVII, núm. 102 (1970): 148.

eufemismo que simbolizaba la ausencia o escasez de asentamientos de gente blanca o mestiza y el rechazo de la sociedad antioqueña de conceder a los indígenas chocoes que lo habitaban, el carácter y estatus de poblaciones.

En efecto, en la segunda mitad del siglo XIX la visión tradicional de las élites criollas de que los indígenas eran "bárbaros" o "salvajes" se solapó con algunos conceptos claves acuñados y utilizados por los republicanos como el de "primitivos". Agustín Codazzi, apoyado en la información que recibió del ingeniero Carlos Segismundo de Greiff, clasificó a los indígenas del occidente antioqueño en vestidos y desnudos. Los primeros eran los que habían sido conquistados y reducidos por los españoles durante el periodo colonial y estaban integrados al sistema dominante: tenían tierras comunales, pagaban tributos y vivían exentos de algunos impuestos en las zonas de Buriticá y Cañasgordas. Mientras que la segunda categoría hacía referencia a los indígenas que no fueron sometidos y se hallaban dispersos entre los ríos Verde, Sucio, Urama, Murrí, León y las cabeceras del Sinú y el San Jorge. Según Codazzi, eran aproximadamente 4.500 indígenas que "viven tranquilos y contentos lejos de la civilización".[69]

Esta clasificación, lejos de ser anecdótica o superficial, tenía importantes connotaciones, debido a que se completaba con la idea de que los "salvajes" que entraban en contacto con la "civilización" estaban condenados a desaparecer. Dicho de otra forma, el avance de los colonos blancos y mestizos sobre las tierras del occidente antioqueño se suponía incontenible. Por ejemplo, el periódico *El Censor* afirmaba que los antioqueños: "han adquirido el hábito, que no se advierte en los demás, de propender de continuo a invadir los desiertos talando bosques".[70] Aunque no faltaron percepciones individuales sobre la complejidad organizativa de los indígenas, esto no modificaba de ninguna manera la conceptualización genérica de los indígenas como "salvajes nómadas". Gracias a los trabajos etnohistóricos, hoy sabemos que los chocoes tenían organizaciones socioeconómicas más complejas y hábitos más sedentarios de lo que tradicionalmente se ha reconocido.[71] No obstante, la mayoría de la población antioqueña tenía una imagen de esos indígenas como grupos nómadas y "salvajes". Por ejemplo, en 1848 se afirmaba, en un artículo publicado en el periódico *La Estrella de Occidente*:

> No me parece una infracción a la libertad, pero si mui conveniente que los alcaldes emplearan por algunos días en la composición de caminos i de cárceles, aquel enjambre de jente, que continuamente vagando de pueblo en pueblo, más que ninguno necesita de estas comodidades i rara vez por un motivo horroroso de su perpetua movilidad.[72]

69. Agustín Codazzi, *Geografía física y política de la Confederación Granadina. Antiguas provincias de Medellín, Antioquia y Córdova* [1856] (edición, análisis y comentarios): Guido Barona Becerra, Augusto J. Gómez López y Camilo A. Domínguez Ossa (Medellín: Universidad Nacional de Colombia / Universidad EAFIT, 2005), 97.

70. *El Censor*, Medellín, 8 de febrero de 1848.

71. Basta mencionar los trabajos de Patricia Vargas y de Caroline Williams. Cf. Patricia Vargas, *Los Embera*; Caroline A. Williams, *Between Resistance and Adaptation. Indigenous Peoples and the Colonization of the Chocó, 1510-1753* (Liverpool: Liverpool University Press, 2004).

72. *La Estrella de Occidente*, Medellín, núm. 122, 31 de diciembre de 1848.

En consonancia con estas ideas, todos los que opinaron acerca de qué hacer con los indígenas y sus tierras, en un debate que se prolongó durante toda la segunda mitad del siglo XIX —y que puede seguirse en los libros de la época, en documentos oficiales y sobre todo en columnas de periódicos—[73] compartieron tres premisas fundamentales que nadie puso en discusión. Primero, la eliminación de las tierras del resguardo de Cañasgordas y Frontino. Segundo, la apertura de un camino entre Buriticá y algún río navegable que desembocara en el golfo de Urabá. Tercero, el inicio de un proceso de mestizaje y evangelización que convirtiera a los indígenas en ciudadanos y católicos.

La transformación de las tierras de resguardo en propiedad privada repartida entre los indios y los colonos tuvo consecuencias desastrosas porque originó una serie de títulos dudosos que no daban ninguna seguridad a los nuevos propietarios. Sobre este asunto, dejó un largo informe Juan Enrique White, un ingeniero inglés que llegó a Colombia en la década de 1870 para trabajar en la vía que comunicaría a Cali con Buenaventura, pero rápidamente se estableció en Antioquia.[74] En 1906 escribió que: "Sin duda alguna varios libres que no se creen muy seguros con compras hechas legal e ilegalmente a indígenas, temen ver llegar el día en que se arreglaran definitivamente los resguardos, y que tengan que presentar como actores las pruebas [de sus títulos]".[75]

En términos materiales, los planes procolonizadores aceleraron el ritmo de la alineación de tierras, la migración y la deforestación. Este proceso todavía no ha terminado en algunas zonas de Urabá y del Atrato medio y bajo.[76] La masiva colonización interna y la presión ejercida sobre las tierras de los indígenas continuó a lo largo del siglo XIX, a medida que nuevos productos (café, ganado, maderas y tagua) convirtieron los territorios interiores en economías cada vez más conectadas con el centro de Antioquia. No obstante, la penetración de colonos antioqueños iba sentando las bases para las violentas confrontaciones entre los campesinos desposeídos y la élite pionera.[77]

73. Estos debates pueden seguirse en los siguientes periódicos: *El Constitucional de Antioquia*, el *Boletín Oficial*, el *Repertorio Oficial* y *La Estrella de Occidente*, todos ellos editados en Medellín. También *El Colono de Occidente* (Frontino).

74. Juan Enrique White nació en Cows (Inglaterra) en 1846 y murió en Medellín en 1925. En compañía de sus dos hermanos (Roberto y Franklin) se establecieron en Antioquia, donde se dedicaron a la minería y a la botánica. Juan Enrique se instaló en Frontino, desde donde impulsó la construcción de un camino entre Frontino y Turbo, lo que le permitiría a Antioquia desembotellar su economía. Debido a sus proyectos para poblar las zonas del Occidente y Urabá, J. E. White se convirtió en el último cuarto del siglo XIX y en las dos primeras décadas de la centuria siguiente en uno de los mejores conocedores de la problemática indígena en esas zonas de Antioquia. Cf. Gabriel Arango Mejía, *Genealogías de Antioquia y Caldas* [1910], dos tomos (Medellín: Litoarte Ltda., 1993), t. II: 601-602.

75. Juan Enrique White, *Instrucción Pública*, 623.

76. Claudia Steiner ha estudiado el poblamiento de Urabá y sus áreas vecinas en la segunda mitad del siglo XX. Cf. Claudia Steiner, *Imaginación y poder. El encuentro del interior con la costa en Urabá, 1900-1960* (Medellín: Universidad de Antioquia, 2000). Para la segunda mitad del agitado siglo XX cf. Fernando Botero Herrera, *Urabá: colonización, violencia y crisis de Estado* (Medellín: Universidad de Antioquia, 1990).

77. Dicho proceso se ha manifestado con fuerza en el último siglo. Cf. Mary Roldán, *A sangre y fuego: la violencia en Antioquia, Colombia 1946-1953* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003) y de la misma autora, pero una visión más amplia, véase "Violencia, colonización y geografía de la diferencia cultural en Colombia", *Análisis político*, núm. 35 (1998): 3-25, también el corto ensayo del sociólogo Alfredo Molano es sugerente, "Colonos, Estado y Violencia", *Revista Foro*, núm. 59-60 (2006): 9-20.

3.6 EL ASALTO FINAL A LAS TIERRAS DE LOS INDIOS

A lo largo del siglo XIX, la amenaza a las tierras indígenas produjo una resistencia y protesta contra la expansión de las haciendas en las propiedades comunales nativas. Durante todo el periodo republicano, los chocoes mostraron habilidades legales para preservar, recuperar y reconstruir lo que quedaba de su patrimonio. Por ejemplo, en 1837, Martín de Agudelo, un vecino de Santafé de Antioquia, informaba al gobernador de la provincia que cuando se inició la colonización hacia las tierras bajas del Occidente, en la zona de Musinga también se les repartió tierras a los indios, tan grandes "que aun cuando fuesen jóvenes jamas las acavarian de trabajar".[78] A medida que las pretensiones esgrimidas sobre los baldíos y otras amenazas de pérdidas de tierras se hacían más latentes, las comunidades indígenas intensificaron su resistencia. El mismo Agudelo denunciaba que los indios de Musinga impedían la colonización porque "son ahora seducidos y mal aconsejados" por otros colonos. Además, el cacique Gregorio Domicó, quien era descrito como un "indio alsado", se oponía a que los nativos vendieran sus tierras o las abandonaran.[79]

Por medio de la ley del 2 de marzo de 1832, los resguardos pasaron al Estado y dos años después la ley del 2 de junio permitió entregar tierras a los indios en forma de propiedad privada. Sin embargo, los abusos de los colonos no se hicieron esperar.[80] El gobernador Francisco A. Obregón informaba a la Cámara Provincial de Antioquia que el repartimiento de los resguardos no se había adelantado debido a los "extraños detentadores" que se oponían, además que le estaban dando a los indígenas tierras poco aptas para la agricultura.[81] Esos "extraños detentadores" eran mineros provenientes del centro de la provincia, que entorpecían la distribución de tierras, con el fin de adueñarse de la mayor cantidad de terreno. La estrategia fue exitosa. Entre 1825 y 1886, se repartieron 247 títulos de minas en el occidente antioqueño. Varios de estos denuncios se hicieron dentro de los resguardos de Cañasgordas y Buriticá, pero a medida que iba avanzando la colonización antioqueña, en otras zonas como Urrao, Frontino, Dabeiba y Pavarandocito, también se hicieron denuncios, sobre todo, a partir de la segunda mitad del siglo XIX.[82]

El sueco Pedro Nisser, quien se destacó en Antioquia por su interés en la extracción aurífera, anotó en un corto informe escrito en 1834 que solamente se explotaban las minas de Cañasgordas, Frontino y Musinga, debido a que el área era "casi desconocida". Según Nisser, en casi todos los ríos que nacen en la cordillera Occidental y que son tributarios del Atrato o del golfo de Urabá, tenían oro "en granos de gran tamaño, que los indígenas llevan consigo". Para el minero sueco, las "enormes posibilidades y ventajas" de la región se estaban desperdiciando por la falta de interés del Estado.[83]

Las súplicas de Nisser se escucharon, pues cuando dos décadas después el francés Jean Baptiste Boussingault visitó Frontino y Cañasgordas, encontró en las minas de Morrogacho un "caserío de 300 almas".[84] No en vano, para la misma época, Emiro Kastos (seudónimo de Juan de Dios Restrepo) afirmó: "Los antioqueños no deben tener la ridícula pretensión por ahora, de enriquecerse con la esportacion de frutos, cuando el oro de sus veneros es solo el artículo que pueden sacar de sus montañas i esportar por sus veredas".[85] La política de baldíos era la amenaza más grave para la autonomía territorial indígena. En términos políticos, ella cuestionaba los derechos del resguardo e imponía linderos allí donde no habían existido. Donde terminaba el espacio de los chocoes y comenzaba el de los colonos antioqueños, era algo sujeto a conflictivas y a menudo a violentas interpretaciones. El coronel Agustín Codazzi, director de la comisión corográfica a mediados del siglo XIX, apuntó que durante el periodo colonial los indios aunque pagaban tributo, tenían un gobernador indio que velaba por sus derechos. En cambio:

> El Gobierno Republicano estableció nominalmente la igualdad de derechos, es decir, abolió el tributo y concedió la ciudadanía a los indígenas; pero estos, privados repentinamente de una saludable tutela y protección, fueron al mismo tiempo víctimas de la impune rapacidad y opresión de los sus vecinos. Solo los que viven más distantes de los pueblos han podido librarse de una sistemática persecución a sus bienes y personas, y sufren únicamente las eventuales rapiñas de algunos aventureros que por la natural inclinación a la vagancia, o para burlar la responsabilidad de un crimen, recorren los bosques.[86]

Las tierras de los indios pasaron a ser un recurso escaso, valioso y plagado de conflictos a medida que el capitalismo iniciaba una nueva fase de expansión territorial. La cuestión primordial de la tierra permite "desempacar" una serie de temas materiales, ideológicos y culturales que van al meollo de las experiencias indígenas del liberalismo, la violencia cultural y material de la construcción nacional republicana y las formulaciones raciales criollas del "problema indio" y su "solución" en el transcurso de una profunda transformación agraria. El Estado liberal colombiano fue agresivo, ansioso por enterrar los derechos, memorias e identidades de los indígenas.

78. A.H.A., *Baldíos*, t. 2357, doc. 21, f. 331r.

79. A.H.A., *Baldíos*, t. 2357, doc. 21, f. 331r.

80. María Teresa Uribe de Hincapié y Jesús María Álvarez, *Poderes y regiones: problemas en la constitución de la nación colombiana. 1810-1850* (Medellín: Universidad de Antioquia, 1987), 166.

81. Francisco A. Obregón, Exposición que el gobernador de Antioquia dirige a la Cámara de la Provincia en sus sesiones ordinarias de 1836 (Medellín: Imprenta de Manuel A. Balcázar, 1836), 12.

82. José M. Mesa Jaramillo, Minas de Antioquia. Catálogo de las que se han titulado en 161 años, desde 1739 hasta 1900 (Medellín: Imprenta Oficial, 1906), 298-317.

83. "Aunque ahora son baldías y desperdiciadas, bien merecen la atención oficial". Cf. Pedro Nisser, *La minería en la Nueva Granada* [1834] (Bogotá: Banco de la República, 1990), 65.

84. Jean Baptiste Boussingault, *Memorias* [1892], tres tomos (Bogotá: Colcultura / Biblioteca Nacional de Colombia, 1994), t. II, 135.

85. Manuel Uribe Ángel, Camilo A. Echeverri y Emiro Kastos, *Estudios industriales sobre la minería Antioqueña en 1856*, ed. Jorge Orlando Melo (Medellín: Universidad EAFIT, 2007), 93.

86. Agustín Codazzi, *Geografía, física y política*, 120.

Por ejemplo, en 1853, el presidente de Antioquia, Toribio A. Vargas, informaba que la construcción de una vía que comunicara a Buriticá con un río tributario del mar Caribe, sería importante, pues no estarían supeditados a la navegación del río Magdalena, además que se aumentaría la colonización del occidente, de "aquellos parages los mas feraces de la provincia que se encuentran hoy como salieron de las manos del criador (sic)".[87] Según Vargas, se podían repartir 2.000 fanegadas de tierras baldías, sobre todo, las ubicadas entre los ríos Quiparadó y Mutatá, siguiendo la margen izquierda del río Sucio: "estos terrenos son baldíos y empiezan donde acaban los resguardos de Cañasgordas i por su ferazidad y prosimidad prometen el porvenir mas prospero".[88]

El resguardo de Cañasgordas estaba compuesto por casi 220.000 hectáreas, terreno con una gran potencialidad minera y agrícola, que hacía de éste un espacio deseado por las élites antioqueñas. Como se ha visto, desde finales del siglo XVIII venía ocurriendo una invasión sistemática a las tierras de los indígenas por parte de colonos mestizos y blancos; a esto se vino a sumar la repartición legal después de la década de 1830, auspiciada por la administración republicana. La confusión y la rapiña fue tal, que Carlos Segismundo de Greiff, tal vez uno de los hombres más conocedores de la geografía del occidente antioqueño y de la realidad indígena, escribió en 1848:

> Un cierto agrimensor fue ha largo tiempo comisionado por la gobernación de la provincia con el fin de repartir los terrenos de la parroquia, entre los libres i los indios, solo aumentó la confusión, entregando a veces una misma propiedad a 3 o 4 individuos [...] en imitación a la repartición de las doce tribus de Israel, dividió primero todo el territorio en doce grandes trozos, i en las demarcaciones particulares siguió el método del papa Alejandro VI tirando líneas imaginarias de polo a polo. Así, ha resultado que un solo indio, tiene un territorio tan extenso como el pretendido rei de los Mosquitos [...] hai al mismo tiempo familias numerosas reducidas a la pequeña extensión de 5 o 6 cuadras, aun disputadas por otros cuyas propiedades se hallan enclavas o confundidas.[89]

En 1885, el inglés Juan Enrique White escribió un informe titulado "Observaciones sobre los antiguos resguardos de San Carlos de Cañasgordas", en el que afirmaba, que sólo 135 indígenas obtuvieron tierras, casi siempre las de peor calidad de suelos.[90] Los colonizadores eran mestizos, blancos y mulatos que buscaban nuevas oportunidades en las regiones bajas, sustrayéndose a las rigideces de esquemas de dominación y predominio social que persistían en los viejos y estrechos claustros coloniales. Algunos se veían atraídos por las promesas de latifundistas y compañías colonizadoras. Y aunque el mercado de tierras no paró de moverse desde la década de 1830, para algunos empresarios y colonos el poblamiento del occidente de Antioquia no era el más atractivo debido a "la poca seguridad en la propiedad en estos municipios, la falta de lo cual es origen de desconfianza entre aquellos que desean colocar su capital sin temor de enredos en los títulos".[91]

A pesar de este problema, la repartición de tierras baldías continuó, a la par del proyecto de construcción de un camino que comunicara a Antioquia con el mar Caribe.[92] A tal punto, que White informaba en 1885 que "un gran número de gente que estos años han salido [desde Santafé de Antioquia] para vecindarse (sic) en Frontino y Cañasgordas".[93] En ese mismo año, los hermanos Mariano y Tulio Ospina solicitaron al Estado de Antioquia que les asignara tierras en el valle de Urrao y en la cuenca del Riosucio.[94] En 1887, después de la repartición de tierras pertenecientes al resguardo de Cañasgordas, efectuada por Alejandro Restrepo E., la colonización tomó un nuevo impulso. Por ejemplo, para establecer el sitio definitivo de la parroquia de Dabeiba, se asignaron 135 solares entre los colonos,[95] mientras que la margen izquierda del río Sucio estaba siendo expuesta a una fuerte presión por parte de colonos antioqueños, entre los que se destacaban Francisco A. Vélez, Plácido Mejía, Joaquín Hurtado, Juan Pereira, Cipriano Echeverri y Juan E. White, quienes se adueñaron —desplazando a los indígenas— de las fértiles vegas de los ríos Quiparadó, Fuguridó, Ampurumiandó, Pagadó, Choromandó, Mutatá y Chumerro.[96]

Precisamente, este último terrateniente, ya entrado el siglo XX (1913), recordaba a los futuros colonos que: "Hace falta aún arreglar la propiedad sobre 110,000 hectáreas en el valle de Murrí, omisión que ha sido un estorbo para abrir caminos por este territorio y establecer en el industrias productivas".[97] A pesar de la rapaz colonización a la que fueron sometidos los indígenas chocoes, ellos respondieron a través de cantos, danzas e historias, sociedades indígenas enteras reconstruyeron la historia de sus comunidades, reclamando sus derechos sobre los resguardos. Tal como sucedió en otras sociedades latinoamericanas, las políticas liberales de expropiación —diseñadas en última instancia para reinventar a los indios como trabajadores y consumidores individuales, en una economía capitalista en expansión, impulsada por las exportaciones— desencadenaron poderosos efectos de conciencia étnica, que aún están por estudiar en la zona.[98]

87. A.H.A., *Baldíos*, t. 2537, doc. 21, f. 212v.

88. A.H.A., *Baldíos*, t. 2537, doc. 21, f. 212v.

89. Carlos Segismundo de Greiff, "Noticias del camino del Nordeste", *Estrella de Occidente*, Medellín, núm. 122, 31 de diciembre de 1848.

90. A.H.A., *Baldíos*, t. 2550, doc. 5, f. 57r.

91. Juan Henrique White, *Historia del camino nacional de Frontino a Turbo, pasando por Dabeiba y Pavarandocito al golfo de Urabá* (Medellín: Imprenta Oficial, 1913), 13.

92. Sobre la construcción del camino de Occidente, véase: James Parsons, *Urabá, salida de Antioquia al mar. Geografía e historia de su colonización* [1967] (Bogotá: Banco de la República / El Áncora Editores, 1996), 54-62.

93. A.H.A., *Baldíos*, t. 2554, doc. 2, f. 42r.

94. A.H.A., *Baldíos*, t. 2548 Bis, doc. 1, ff. 2r-v; A.H.A., *Baldíos*, t. 2540, doc. 13, f. 211v-216r.

95. A.H.A., *Baldíos*, t. 2541, doc. 3, f. 179r-202v.

96. A.H.A., *Baldíos*, t. 2549, doc. 2, f. 27r.

97. Juan Henrique White, *Historia del camino nacional*, 13.

98. Florencia Mallon, "Las sociedades indígenas frente al nuevo orden", en *Historia General de América Latina*, nueve volúmenes (París: UNESCO / Trotta, 2003), vol. VI: 251-271; Charles A. Hale, "Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930", en *Historia de América Latina*, 16 tomos (Barcelona: Crítica, 1991), t. VIII: 1-64.

3.7 CONCLUSIONES

El Estado republicano faltó a una de sus obligaciones heredadas del periodo colonial, que consistía en defender los derechos de los indígenas. Futuras investigaciones deberán analizar en qué medida la política agresiva de las élites colombianas respondía a una parálisis de los organismos de gobierno o a una doctrina (a veces evidente, en otras implícitas) de integración forzada de los indígenas. En síntesis, es cierto que en algunos casos no se trataba de despojar de sus tierras "ancestrales" a los indígenas, sino de captarlos como mano de obra para las haciendas nacientes, pero la mayoría de los indígenas perdieron su autonomía, sus costumbres y sus posesiones. La vastedad del occidente antioqueño permitió a algunos grupos locales huir hacia zonas de más difícil acceso, pero pobres en suelo, lo que conllevó a una pauperización de dichas sociedades. Los que se mantuvieron en sus lugares de origen fueron sometidos a una intensa campaña de evangelización, sobre todo por misioneros carmelitas.[99] Ya en 1874, el obispo de Santafé de Antioquia, el reaccionario Joaquín Guillermo González Gutiérrez, escribió al presidente del Estado de Antioquia, Recaredo de Villa, un ensayo en el que informaba que en la zona de Cañasgordas y Frontino habitaban unos 30.000 indígenas, faltos de pasto espiritual, por lo que aspiraba "poder decir un día a la iglesia y a mi patria, aquí tenéis estos miles de servidores como cristianos y ciudadanos, antes *los hijos del desierto*, los seres envilecidos por la ignorancia y las supersticiones".[100]

99. Aída Cecilia Gálvez Abadía, *Por obligación de conciencia. Los misioneros del Carmen Descalzo en Urabá (Colombia), 1918-1941* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Universidad de Antioquia / Universidad del Rosario, 2006).

100. *Boletín Oficial*, Medellín, núm. 659, 9 de noviembre de 1874; el énfasis de la cursiva es agregado.

3.8 BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES DOCUMENTALES

Fuentes primarias

Archivo General de Indias (Sevilla).

Archivo General de la Nación (Bogotá).

Archivo Histórico de Antioquia (Medellín).

Biblioteca Luis Ángel Arango (Bogotá), Libros Raros y Manuscritos.

Periódicos

Boletín Oficial, Medellín

El Censor, Medellín

La Estrella de Occidente, Medellín.

Fuentes primarias publicadas

Atlas de mapas antiguos de Colombia. Siglos XVI al XIX. (Planeó, recopiló y dirigió): Eduardo Acevedo Latorre. Bogotá: Editora Arco, s. f.

Castellanos, Juan de. Elegías de Varones Ilustres de Indias [1578] (ed.): Gerardo Rivas. Cali: Fundación FICA, 1997.

"Ley de 11 de octubre de 1821", en Codificación Nacional de todas las leyes de Colombia desde el año de 1821. Bogotá: Imprenta Nacional, 1924, t. I: 116-118.

"Ordenanzas formadas por el señor don Juan Antonio Mon y Velarde [...] para el arreglo y buen tratamiento de los indios en los pueblos en la compresión de esta provincia", en Emilio Robledo. Bosquejo biográfico del señor oidor Juan Antonio Mon y Velarde, visitador de Antioquia, 1785-1788, dos tomos. Bogotá: Publicaciones del Banco de la República / Archivo de la Economía Nacional, 1954, t. II.

"Relación que manifiesta el estado de la provincia de Antioquia cuando la entregó a don Cayetano Buelta Lorenzana don Francisco Silvestre, oficial mayor de la Secretaría de Cámara del Virreinato de Santa Fe que la gobernó interinamente un año y 24 días", en Anales de la Instrucción Pública de Colombia, t. IV, núm. 18 (1882).

Silvestre, Francisco. Relación de la provincia de Antioquia [ca. 1786-1797] (trascripción, introducción y notas): David Robinson. Medellín: Secretaría de Educación y Cultura de Antioquia, 1988.

Bibliografía

Arango Mejía, Gabriel. *Genealogías de Antioquia y Caldas* [1910], dos tomos. Medellín: Litoarte Ltda, 1993.

Arias Vanegas, Julio. *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales.* Bogotá: Universidad de los Andes, 2007.

Botero Guerra, Camilo. *Anuario Estadístico. Ensayo de estadística general del departamento de Antioquia en 1888.* Medellín: Imprenta del Departamento, 1888.

Botero Herrera, Fernando. *Estado, nación y provincia de Antioquia. Guerras civiles e invención de la región, 1829-1863.* Medellín: Hombre Nuevo Editores, 2003.

_____, *Urabá: colonización, violencia y crisis de Estado.* Medellín: Universidad de Antioquia, 1990.

Boussingault, Jean Baptiste. *Memorias* [1892], tres tomos. Bogotá: Colcultura / Biblioteca Nacional de Colombia, 1994.

Bushnell, David. *El régimen de Santander en la Gran Colombia.* Bogotá: El Áncora Editores, 1984.

Castaño Pareja, Yoer Javier. "De menores de edad a ciudadanos: los indígenas de Antioquia y otras zonas neogranadinas frente a los postulados libertarios de la Primera República, 1810-1816". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras,* vol. 13 (2008): 47-57.

Codazzi, Agustín. *Geografía física y política de la Confederación Granadina. Antiguas provincias de Medellín, Antioquia y Córdova* [1856] (edición, análisis y comentarios): Guido Barona Becerra, Augusto J. Gómez López y Camilo A. Domínguez Ossa. Medellín: Universidad Nacional de Colombia / Universidad EAFIT, 2005.

Gálvez Abadía, Aída Cecilia. *Por obligación de conciencia. Los misioneros del Carmen Descalzo en Urabá (Colombia), 1918-1941.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Universidad de Antioquia / Universidad del Rosario, 2006.

Gómez González, Juan Sebastián. "Proyectos fallidos, proyectos conclusos. Caminos en dirección a los países del Chocó, siglo XVIII", en *Caminos, rutas y técnicas: huellas espaciales y estructuras sociales en Antioquia,* editado por: Orián Jiménez Meneses, Edgardo Pérez Morales y Felipe Gutiérrez Flórez. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2005, 195-218.

González Gómez, Lina Marcela. Indios y ciudadanos en Antioquia 1800-1850. Demografía y sociedad (tesis para optar al título de Historiadora). Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 1993.

_____, Territorio, poblamiento y presencia indígena en el occidente antioqueño durante el siglo XIX (tesis para optar al título de Magíster en Ciencias Sociales-Estudios Regionales). Medellín: Universidad de Antioquia, 1997.

Greiff, Carlos S. de. "Apuntaciones históricas y geográficas sobre la antigua provincia de Antioquia (1852)". *Boletín de la Sociedad Geográfica de Colombia,* vol. XXVII: núm. 102 (1970).

_____, "Apuntamientos sobre los límites del Estado de Antioquia y sobre la conveniencia de establecer dos distritos sobre el litoral occidental". *Boletín de la Sociedad Geográfica de Colombia,* vol. XXVII, núm. 102 (1970).

_____, "Noticias del camino del Nordeste", *Estrella de Occidente.* Medellín, núm. 122, 31 de diciembre de 1848.

Gutiérrez Ramos, Jairo. "El proyecto de incorporación de los indios a la nación en la Nueva Granada (1810-1850)". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras,* núm. 6 (2001), 203-222.

Hettner, Alfred. *Viajes por los Andes Colombianos* (1882-1884). Bogotá: Publicaciones del Banco de la República, 1976.

Konig, Hans Joachim. *En el camino hacia la nación. Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la Nación de la Nueva Granada, 1750-1856.* Santafé de Bogotá: Banco de la República, 1994.

Larson, Brooke. *Indígenas, élites y Estado en la formación de las repúblicas andinas, 1850-1910.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Instituto de Estudios Peruano, 2002.

_____, "Andean highland peasants and the trials of nation making Turing the nineteenth Century", en *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas,* three volumes editado por Frank Salomon and Stuart B. Schwartz. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, vol. III, parte 2: 573-584.

LeGrand, Catherine. *Colonización y protesta campesina en Colombia, 1850-1950.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1988.

Mallon, Florencia. "Las sociedades indígenas frente al nuevo orden", en *Historia General de América Latina,* nueve volúmenes. París: UNESCO / Trotta, 2003, vol. VI: 251-271;

Hale, Charles A. "Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930", en *Historia de América Latina,* 16 tomos. Barcelona: Crítica, 1991, t. VIII: 1-64.

Mejía Gutiérrez, Carlos. *Aspectos legales sobre los indígenas colombianos.* Medellín, Editorial Salesiana, 1973.

Melo, Jorge Orlando. "Las vicisitudes del modelo liberal (1850-1899)", en *Historia económica de Colombia,* editado por José Antonio Ocampo. Bogotá: TM Editores / Fedesarrollo, 1997, 130-139.

Montoya Guzmán, Juan David (transcripción), "Visita eclesiástica a la provincia de Antioquia, 1793". *Boletín de Historia y Antigüedades,* vol. XCVII, núm. 848 (2010): 161-184.

Montoya Guzmán, Juan David, y González Jaramillo, José Manuel. *Indios, poblamiento y trabajo en la provincia de Antioquia, siglo XVI y XVII.* Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2010.

Mesa Jaramillo, José M. *Minas de Antioquia. Catálogo de las que se han titulado en 161 años, desde 1739 hasta 1900.* Medellín: Imprenta Oficial, 1906.

Molano, Alfredo. "Colonos, Estado y Violencia". *Revista Foro,* núm. 59-60 (2006): 9-20.

Nisser, Pedro. *La minería en la Nueva Granada* [1834]. Bogotá: Banco de la República, 1990.

Obregón, Francisco A. *Exposición que el gobernador de Antioquia dirige a la Cámara de la Provincia en sus sesiones ordinarias de 1836*. Medellín: Imprenta de Manuel A. Balcázar, 1836.

Palacios, Marco. "La fragmentación regional de las clases dominantes en Colombia: una perspectiva histórica". *Revista de Extensión Cultural*, núm. 8 (1980): 6-18.

Parsons, James J. *La colonización antioqueña en el occidente de Colombia* [1949]. Bogotá: Banco de la República / El Áncora Editores, 1997.

_____, *Urabá, salida de Antioquia al mar. Geografía e historia de su colonización* [1967], Bogotá: Banco de la República / El Áncora Editores, 1996.

Quijada, Mónica, Carmen Bernand y Arnd Schneider (eds.), *Homogeneidad y Nación. Con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*. Madrid: Consejo Superior de investigaciones Científicas, 2000.

Restrepo, José Manuel. "Ensayo sobre la geografía, producciones, industria y población de la provincia de Antioquia" [1808], en *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, tres volúmenes. Bogotá: Kelly, 1942, vol. I.

Roldán, Mary. *A sangre y fuego: la violencia en Antioquia, Colombia 1946-1953*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003.

_____, "Violencia, colonización y geografía de la diferencia cultural en Colombia". *Análisis político*, núm. 35 (1998): 3-25.

Safford, Frank. "Race, Integration, and Progress: Élite attitudes and the Indian in Colombia, 1750-1870", *The Hispanic American Historical Review*, vol. 71: núm. 1 (1991): 1-33.

Saffray, Charles. *Viaje a Nueva Granada* [1870]. Bogotá: Editorial Incunables, 1984.

Steiner, Claudia. *Imaginación y poder. El encuentro del interior con la costa en Urabá, 1900-1960*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2000.

Tovar Pinzón, Hermes. *Que nos tengan en cuenta. Colonos, empresarios y aldeas: Colombia 1890-1900*. Bogotá: Colcultura, 1995.

_____, *et al. Convocatoria al poder del número. Censos y estadísticas de la Nueva Granada (1750-1830)*. Bogotá: Archivo General de la Nación, 1994.

Tovar Mora Jorge Andrés, y Hermes Tovar Pinzón. *El oscuro camino de la libertad. Los esclavos en Colombia, 1821-1851*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2009.

Trimborn, Hermann. "Tres estudios para la etnografía y arqueología de Colombia. Los Reinos de Guaca y Nore". *Revista de Indias*, año IV, núm. 11 (1943): 43-91.

Uribe Ángel, Manuel. *Geografía general y compendio histórico del Estado de Antioquia*. París: Imprenta de Victor Goupy y Jourdan, 1885.

_____, Echeverri, Camilo A., y Kastos, Emiro. *Estudios industriales sobre la minería Antioqueña en 1856*, editado por Jorge Orlando Melo. Medellín: Universidad EAFIT, 2007.

Uribe de Hincapié, María Teresa y López Lopera, Liliana María. *Las palabras de la guerra. Un estudio sobre las guerras civiles en Colombia*. Medellín: La Carreta / Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia / Corporación Región, 2010.

Uribe de Hincapié, María Teresa y Álvarez, Jesús María. *Poderes y regiones: problemas en la constitución de la nación colombiana. 1810-1850*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1987.

Vargas, Patricia. *Los Emberá y los Cuna: impacto y reacción ante la ocupación española, siglos XVI y XVII*. Bogotá: CEREC / Instituto Colombiano de Antropología, 1993.

Wade, Peter. *Gente negra. Nación mestiza*. Santafé de Bogotá: Universidad de Antioquia / Instituto Colombiano de Antropología / Siglo del Hombre / Ediciones Uniandes, 1997.

Weber, David J. *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en la era de la Ilustración*. Barcelona: Crítica, 2007.

White, Juan Enrique. *Instrucción Pública Antioqueña*, año 2, núm. 17 (1906): 616-623.

_____, *Historia del camino nacional de Frontino a Turbo, pasando por Dabeiba y Pavarandocito al golfo de Urabá*. Medellín: Imprenta Oficial, 1913.

Williams, Caroline A. *Between Resistance and Adaptation. Indigenous Peoples and the Colonization of the Chocó, 1510-1753*. Liverpool: Liverpool University Press, 2004.

capítulo 4

Identidades indígenas y modernidad política durante la independencia*

Steinar A. Sæther
Universidad de Oslo, Noruega

La lucha de las comunidades indígenas por mantener espacios de supervivencia y en defensa de sus identidades a lo largo del periodo colonial y en la coyuntura de la ruptura política del siglo XIX estuvo asociada a la defensa de capitales y recursos económicos, simbólicos y sociales, como la defensa del territorio, de sus autoridades étnicas y a una negociación constante para resistir la tributación excesiva. Sin embargo, el peso que estos capitales y recursos tuvieron fue diversa en diferentes coyunturas y para las diferentes comunidades indígenas. La defensa que hacen las comunidades indígenas del proyecto colonial tiene por tanto diversas motivaciones: ¿Se pueden reducir los movimientos indígenas defensores del régimen colonial a acciones inspiradas en las condiciones del "Antiguo Régimen" que habían permitido la defensa de estos capitales? ¿Es posible definir la participación indígena como "tradicional" y por lo tanto opuesta a la modernidad política y al Estado? ¿Es lo étnico (asociado a la cultura) o es lo racial (asociado a determinaciones biológicas) factores que definen la participación política entre los grupos indígenas leales al proyecto colonial?

La pregunta contiene varias preguntas específicas que a mi parecer se relacionan con tres cuestiones fundamentales: 1) las identidades indígenas durante la época colonial y sus posibles transformaciones durante las guerras de independencia; 2) la dicotomía entre la modernidad y el tradicionalismo; y 3) los motivos e intereses de los indígenas en aquella época. Aquí intentaré explicar mi pensamiento acerca de estas tres cuestiones:

* Este texto corresponde a las respuestas que el profesor Steinar A. Sæther envió a la pregunta que correspondió a su mesa de discusión en el Seminario Internacional "Las otras voces de la independencia: Sectores populares, afrodescendientes e indígenas en la independencia de Colombia". El texto de la pregunta en cursiva.

Identidades indígenas

En todo el mundo occidental ha sido común entender la identidad indígena como algo supremamente estable a través del tiempo; que los indígenas de hoy son los descendientes de los indígenas de la época colonial y que ellos fueron por su parte descendientes de los indígenas precolombinos. Además, creo que también hay una tendencia fuerte a pensar que los grupos indígenas han cambiado poco, o por lo menos que han cambiado menos que los no indígenas o miembros de la sociedad dominante.

Para entender lo que pasó en las "comunidades indígenas" (no estoy convencido si es un término adecuado), los colonialmente denominados "pueblos de indios" durante las guerras de independencia, creo que es imprescindible tener en cuenta que para el Estado colonial español, "indio" fue un término que se utilizaba de una manera muy distinta de cómo hoy utilizamos el término indígena. Generalmente, el término "indio" tenía un significado jurídico y político preciso, y ser "indio" no necesariamente implicaba ser culturalmente distinto del resto de la población. Sabemos de México, por ejemplo, que hubo una migración considerable de gente a los pueblos de indios, personas que adquirieron estatus como "indio" y pagaban tributo para tener acceso a tierras.[1] Es decir, los indios de los tiempos coloniales no fueron necesariamente identificados como indígenas durante la república, ni por el Estado y sus representantes ni necesariamente por sí mismos, aunque para los historiadores es mucho más difícil tener certeza sobre el último punto. También se puede decir lo inverso, que no necesariamente todos los que fueron identificados como indígenas en la república fueron "indios" en la colonia. Hubo una redefinición de la "indianidad" en los primeros años de la república.[2]

Esto tiene como consecuencia que, si vamos a discutir la participación de los indígenas en la independencia, hay que decidir si nos estamos refiriendo a los ascendentes de los que hoy son indígenas o si nos estamos refiriendo a los que fueron identificados como "indios" en la época colonial. Las dos opciones tienen sus ventajas y desventajas. Si optamos por la primera, creo que será más fácil ligar la experiencia de la independencia con la historia más reciente de las comunidades indígenas, pero por otro lado es más difícil escribir la historia de la independencia por que tendríamos que desconfiar de los términos utilizados en los documentos de la época y no traducir "indio" a "indígena". Si optamos por la segunda alternativa (que es la que la mayoría de los historiadores hacen), es más fácil entender lo que pasó durante las guerras de independencia, pero complicado utilizarlo para construir una historia que conecta las experiencias recientes con el pasado.

1. Veáse: Arij Ouweneel, "Growth, stagnation, and migration: an explorative analysis of the *tributario* series of Anáhuac, 1720–1800" *Hispanic American Historical Review* vol. 71: núm. 3 (1991).

2. Steinar A. Sæther, "Independence and The Redefinition of Indianness around Santa Marta, Colombia, 1750-1850", *Journal of Latin American Studies* vol. 37: núm. 1 (2005). Hay una traducción al español Steinar A. Sæther, "La Independencia y la redefinición del concepto de indianidad alrededor de Santa Marta, Colombia, 1750-1850", *Memorias: Revista digital de historia y arqueología desde el Caribe*, 9 (2008).

Modernidad y tradicionalismo

La dicotomía entre modernidad y tradicionalismo mantiene su atracción pedagógica, y en ciertos sentidos es útil para entender las diferencias entre, por ejemplo, el Estado colonial español en las Américas y las repúblicas independientes. Sobre todo, creo que es pertinente para describir la diferencia entre una sociedad compuesta por grupos colectivos con sus privilegios y libertades especiales, y una sociedad moderna basada en los derechos de individuos y la igualdad frente a la ley. También creo que no se puede negar que entre los patriotas de las guerras de independencia las ideas modernas fueron importantes.

Pero la dicotomía entre modernidad y tradicionalismo también nos lleva a problemas. Uno es que son obvios los aspectos modernos durante la colonia, y los aspectos tradicionales durante la república. La ruptura no fue tan clara entre un régimen y otro.

Otro problema, y quizás más importante para nuestro debate, es que los que lucharon por la causa realista durante las guerras de independencia no fueron siempre menos modernos que los republicanos. Es decir, no debemos suponer que los actores de la época entendieron el conflicto político de la época como una guerra entre lo moderno y lo tradicional. Hay una tendencia de pensar que los realistas fueron antimodernos, tradicionalistas, carentes de ilustración, etc. Como anoto abajo, creo que los motivos de los actores y sus razones para adherirse a un lado u otro pocas veces fue producto de una concepción tan ideológica del conflicto, y que tenía que ver más con asuntos locales, materiales y urgentes.

Un tercer problema es que la oposición entre modernidad y tradicionalismo nos lleva a conceptualizar la historia de una forma muy lineal, donde los actores se pueden ubicar según la función que adquieran, ya sea de empujar la historia hacia adelante o de detenerla. Para la época de la independencia creo que es más válido pensar que coexistían paralelamente varias visiones sobre el futuro político, y que no debemos diferenciarlos según grados de modernidad. Frecuentemente, los realistas también anhelaban cambios profundos en la sociedad dentro del marco monárquico, y estos anhelos no son por definición menos radicales, progresivos o modernos, que los proyectos republicanos.

En los casos en que grupos indígenas apoyaban la causa realista, no debemos caer en la tentación simplista de pensar que sus visiones para el futuro y sus formas de conceptualizar la sociedad fueron conservadores y tradicionalistas.

Además, es importante recordar que es casi imposible generalizar sobre el comportamiento de los grupos indígenas durante la guerra de independencia. Tanto Eric Van Young como Rebecca Earle han demostrado que los indígenas estuvieron apoyando tanto el lado realista como el lado patriota durante las guerras.[3] Los casos de Santa Marta y Popayán no son únicos en la América española en general, ni en la Nueva Granada (Colombia).

3. Eric Van Young, *The Other Rebellion: Popular Violence, Ideology, and the Mexican Struggle for Independence, 1810-1821* (Stanford: Stanford University Press, 2001); y Rebecca Earle, "Creole Patriotism and the Myth of the Loyal Indian", *Past and Present*, 172 (2001).

Motivos e intereses

Por las razones expuestas arriba, creo que para entender mejor la participación indígena durante las guerras de independencia, hay que tener la paciencia para estudiar detalladamente casos locales y concretos. Aunque corremos el riesgo de perder la perspectiva panorámica, los estudios locales sobre algunos movimientos, comunidades e incluso individuos, nos permiten ver más claramente los asuntos importantes para los actores reales de la época.

Los ejemplos apuntan en direcciones confusas. A veces los indígenas apoyaron la causa patriota, a veces a los realistas. A veces los indígenas lucharon contra el tributo, a veces —como en Bolivia— lucharon contra la abolición del tributo. Lucharon contra oficiales realistas, pero también se aliaron con ellos contra los intereses de terratenientes locales. Por cada ejemplo de una comunidad indígena que se declaró a favor de la independencia o que apoyó a los patriotas, existe otro ejemplo de acciones contrarias.

Si no podemos llegar a generalizaciones válidas a partir de las acciones políticas y militares de los indígenas, es aún más difícil encontrar documentos fiables de la época que nos puedan informar sobre sus actitudes. Como ha demostrado Rebecca Earle, entre otros, las historias que tenemos de las guerras de independencia están normalmente basadas en documentos escritos por las élites. Lo que ellos escribieron sobre la indiferencia o la hostilidad de los indígenas hacia el proyecto republicano, nos dice más de la retórica y las maneras de pensar de las élites que de las actitudes reales de los indígenas.

En mi trabajo sobre los pueblos alrededor de Santa Marta experimenté esta carencia de testimonios sobre ideas, valores y pensamientos de los habitantes de los pueblos. Por lo tanto, creo que es sumamente importante la búsqueda de todo tipo de fuentes que nos puede ayudar a entender mejor cómo los grupos indígenas percibían las guerras y conflictos de esa época y su propia situación en ellos. Puede ser que no hemos buscado esa información en los sitios más adecuados, o que hay otros métodos para rescatarlos.

4.1 BIBLIOGRAFÍA

Earle, Rebecca. "Creole Patriotism and the Myth of the Loyal Indian". *Past and Present* 172 (2001): 125-45.

Ouweneel, Arij. "Growth, stagnation, and migration: an explorative analysis of the tributario series of Anahuac, 1720-1800." *Hispanic American Historical Review* vol. 71: núm. 3 (1991): 531-77.

Sæther, Steinar A. "Independence and The Redefinition of Indianness around Santa Marta, Colombia, 1750-1850". *Journal of Latin American Studies* vol. 37: núm. 1 (2005): 55-80.

———. "La Independencia y la redefinición del concepto de indianidad alrededor de Santa Marta, Colombia, 1750-1850". *Memorias: Revista digital de historia y arqueología desde el Caribe*, 9 (2008): 3-30.

Van Young, Eric. *The Other Rebellion: Popular Violence, Ideology, and the Mexican Struggle for Independence, 1810-1821*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

parte 6

Reflexiones finales sobre el evento

Relatar debates historiográficos en medio de compromisos políticos

Juan Camilo Escobar Villegas
Universidad EAFIT, Colombia

capítulo 1

Las ponencias presentadas en la mesa 3 (Los discursos de la nación y sus "otros": prácticas de política subalterna, territorialidad y frontera) y en la mesa 4 (Proyectos de libertad y discursos raciales: contradicciones de la Independencia en una sociedad esclavista) del "Seminario Internacional Las Otras Voces de la Independencia", combinaron reflexiones historiográficas con luchas políticas del pasado y del presente. Era imposible evitarlo, pues se trataba de una historia viva, en construcción. Una historia que no ha terminado de sucederse entre nosotros: aquella que se derivó de las consecuencias políticas de la independencia de España, o aquella que puso a los neogranadinos, hoy colombianos, frente al desafío de crear un orden republicano y democrático. Tal como lo sugiere el título del seminario, se trataba de escuchar historias que pensaran otros protagonistas de los procesos de independencia, tanto en los años clásicos de los enfrentamientos militares contra España durante las tres primeras décadas del siglo XIX, como a lo largo de estos doscientos años que actualmente se acompañan de celebraciones, congresos, publicaciones y debates académicos y políticos. La gran mayoría de estos eventos, como éste que relatamos, plantea sus análisis sobre causas y contextos, actores y grupos, acontecimientos y procesos, consecuencias e inconsecuencias de las independencias políticas iberoamericanas. Cada momento de estos representa un juicio a la historiografía, una querella, casi un pleito, con los saberes establecidos, con las narrativas más canónicas, especialmente con las que han querido presentarse a nombre de "la historia nacional" y de la llamada "nación colombiana".

Como veremos en los siguientes apartados, la narrativa histórica no es neutral. Pequeños detalles, como la gramática en la cual es enunciada, pueden comprometerla tanto con una postura política como con un específico proceder epistemológico e historiográfico.

1.1 DE LA INDEPENDENCIA A LAS INDEPENDENCIAS

Empezaré llamando la atención sobre el nombre de este seminario. En él se enuncian los procesos independentistas en singular y con mayúscula (Otras voces de la Independencia). Quizás una segunda versión debería hablar en plural y con minúscula: pensar y estudiar "las independencias". Aún más, puede ser necesario, para honrar mejor el espíritu relativista del oficio de historiador, transformar también el artículo determinado (las) en indeterminado (unas). Unas independencias, no todas, unas partes, unas parcialidades, no la totalidad. Al fin y al cabo, esos son los marcos de posibilidades en que nos movemos los historiadores, aunque no queramos dejar de soñar con una "historia total". Dos cambios gramaticales que comprometen la epistemología histórica y el conocimiento de los orígenes republicanos en Colombia.

Ahora bien, después de escuchar los ponentes, lo que aparece es un abanico de independencias, de proyectos de libertad, de naciones vividas y soñadas por los actores sociales del pasado y por los historiadores que hoy interpretamos ese mismo pasado; aparece un espectro de batallas sociales, políticas y militares que han pretendido transformar o mantener las condiciones de existencia de los diversos grupos humanos involucrados, grupos localizados siempre en los límites de un marco geográfico, unas veces en el centro mismo del poder, otras en las fronteras y otras más en diseminaciones varias. Escuchar las ponencias que representan las otras voces de las independencias conduce entonces a la pluralidad, a una variada gama de épocas independentistas que raya en ocasiones con el anacronismo, pues el concepto independencia se mueve tranquilamente a lo largo de los cinco siglos que siguieron los inicios de la dominación europea en América: "las indígenas y africanas desde sus inicios tenían por objetivos la expulsión de los colonialistas y la independencia, por ello les quemaban y destruían los poblados, edificaciones y haciendas, al tiempo que construían palenques, que a su vez constituyeron verdaderas Repúblicas Independientes".[1]

En consecuencia, las otras voces proponen, desde esta diversidad insurgente, una ruptura con la visión temporal de la historia de Hispanoamérica, según la cual existió una "época de la Independencia". La tesis del historiador francés François-Xavier Guerra sobre la causalidad accidental de los procesos independentistas (el vacío de poder en la Corona española ocasionado por la imprevista invasión napoleónica en España), vuelve de nuevo a ponerse en duda cuando se reclama el derecho a nombrar y calificar las resistencias de indígenas y esclavizados desde el siglo XVI como expresiones y prácticas de independencia. De acuerdo con la moderación efectuada en la mesa 4, se trata de "desplazamientos temporales" y no de anacronismos.

1. Ponencia del profesor José Eulícer Mosquera, "El pueblo afrocolombiano y su visibilización en la historia". Nota de la editora: Por no haber podido obtener respuesta a las correcciones solicitadas, el texto se publica según el manuscrito original.

Las otras voces de las independencias son, por lo tanto, un eslabón más en los combates por la historia, en la luchas por escribir una narrativa histórica que incluya en la misma red de sentido el incendio de San Sebastián de Urabá en 1511 por parte de los aborígenes y los debates que durante estos días se han estado haciendo en este seminario internacional. Las independencias continúan, se reinventan, se transfiguran de siglo en siglo, se adoran o se aborrecen, de acuerdo con la representación que nos demos dentro del amplio abanico de identificaciones que propicia el lenguaje conmemorativo. De allí las discusiones en torno al uso de ciertas palabras, al significado de algunos conceptos y a la transformación de nociones como esclavos en esclavizados, de indios en pueblos originarios, de colonizados en vasallos, de patriotas en nuevos amos, de guerra de castas en guerra de razas o de época de la Independencia en épocas de independencias inacabadas y permanentes.

1.2 DE LA HISTORIA NACIONAL A LAS HISTORIAS DE LOS PROYECTOS DE NACIÓN

El seminario "Otras voces" ha sido una estocada más a la pretensión de escribir una historia nacional en Colombia. Proyecto decimonónico que empezó a estallar desde que se comenzó a dudar de "los protagonistas" de la historia con los trabajos de Germán Arciniegas sobre "los comuneros" de 1781 (1932) y de Indalecio Liévano Aguirre sobre los "grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia". De la historia exclusiva y aséptica de los "héroes de la Independencia" se ha efectuado un desplazamiento hacia los heroizados de las luchas independentistas. En ese movimiento hacia los nuevos protagonistas, hacia las nuevas voces silenciadas por "la historia de bronce", asistimos también a una operación historiográfica que une esfuerzos para dotar de un carácter heroico las condiciones materiales y sociales de existencia de los llamados "grupos subalternos".

En efecto, de aquella condición de "marginados y sepultados" en las selvas colombianas, los sectores afrodescendientes se redefinen en contra de aquellas perspectivas de análisis histórico que han visto, en sus acciones de resistencia, un movimiento "inorgánico", "una resistencia espontánea" o "un proyecto menor" de libertad e independencia. La comunidad académica aplaude la idea según la cual es posible pensar el racismo en América como una característica de larga duración que se inicia en el siglo XVI y llega hasta la actualidad. También se ha ovacionado la propuesta del profesor Óscar Almario para crear "una nación cultural negra en el Pacífico colombiano" y se han defendido las críticas unánimes a la ceguera de la historiografía colombiana que le impide ver los verdaderos protagonistas de las luchas por la libertad y la independencia en la historia de Colombia; así lo manifestó Santiago Arboleda:

Se trata entonces de cuestionar las imágenes predominantes consagradas por la historiografía hasta hoy, incluyendo la llamada nueva historia, y algunas tendencias recientes de historia crítica en el país, que muestran a estos sectores poblacionales o castas desprovistos de proyectos que puedan ir más allá de la inmediatez, de estrategias relativamente autónomas, inscritas en el entramado de las relaciones de poder propias de la sociedad esclavista, sin planes de mediano y largo plazo tendientes a mejorar sus condiciones concretas de vida.[2]

Citando a Gilma Mora de Tovar, el historiador Alonso Valencia Llano asegura que las reformas borbónicas impusieron nuevas cargas tributarias a los mestizos en el siglo XVIII, lo que "deterioró las condiciones de existencia de los sectores más pobres, incrementó las diferencias sociales entre los 'blancos' y los mestizos, lo que —como lo expone Gilma Mora— 'hizo brotar un sentimiento de angustia, inconformidad y resentimiento y, aún más, de rebeldía de parte de las clases oprimidas contra aquellos que representaban o simbolizaban el nuevo espíritu de las reformas'".[3]

Estas posturas analíticas, historiográficas y políticas abandonan la idea de una historia anclada en los protagonismos de la gente "famosa", "blanca", "rica", "buena" y "legítima". Se trata por tanto de muchas historias nacionales, de numerosos proyectos de nación que se han enfrentado a lo largo de los dos o tres últimos siglos en los territorios del antiguo virreinato de la Nueva Granada. Es poco probable hacer la historia de la nación porque esa nación no ha existido, porque lo que se ha gestado son proyectos de nación, imaginarios de nación y algunos lazos de solidaridad en medio de las diversidades regionales, sociales y culturales. Y esto no ha sucedido por la existencia de unos "grupos malos" que han entorpecido el camino hacia "la nación", ni por la incompetencia de otros que no han comprendido la existencia de las diferencias.

Lo que probablemente deba tenerse en cuenta es que las condiciones ideológicas y los sentidos de las palabras que han nutrido los proyectos de nación han buscado con frecuencia la homogenización como ideal nacional, la democratización de la sociedad entendida como la persistente propuesta culturalista que piensa que una nación es un pueblo que posee los mismos derechos porque comparte una misma comunidad de costumbres, sentimientos y creencias. Los textos de "Otras voces de la Independencia" se distancian de dichas condiciones ideológicas y conceptuales, abriendo así la posibilidad de pensar de otras maneras no sólo los procesos de independencia de hace doscientos años sino también las acciones sociales y políticas contemporáneas de los *Estados internacionales* que son en realidad los países del siglo XXI. ¡No más Estados nacionales, no más políticas nacionales que atenten contra la diversidad!

2. Confrontar la ponencia del profesor Santiago Arboleda, "Hacia el legado de las tradiciones de pensamiento afrocolombiano en el siglo XIX", en esta misma compilación.

3. Confrontar la ponencia del profesor Alonso Valencia Llano, "Resistencias políticas en el valle del río Cauca", en esta misma compilación. El texto citado de Gilma Mora es: *Aguardiente y conflictos sociales en la Nueva Granada. Siglo XVIII* (Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1988), 175-176.

1.3 DE LA CIUDADANÍA UNIVERSAL A LAS *CIUDADANÍAS DIFERENCIALES*

No es extraño entonces que la "ciudadanía universal" que ha propuesto el proyecto de modernidad francés esté cuestionada. Por ello fue necesario discutir en la relatoría de estas dos mesas la pertinencia de las "ciudadanías diferenciales", en el actual sistema político colombiano, con el fin de equilibrar el acceso a los derechos fundamentales por parte de las poblaciones afrodescendientes e indígenas en el presente o de resarcir simbólicamente los daños ocasionados en el pasado por las prácticas racistas. Se hizo notar que en cierta forma se prolongaban en la actualidad los "privilegios de la raza", que tanto daño han hecho en nuestras sociedades racializadas, a través de las concesiones otorgadas por el solo hecho de portar rasgos de negro o de indígena. Se trató de cuestionar los efectos políticos y sociales de esta práctica amparada en las ideas que provienen de lo que se conoce en los medios académicos como una "acción afirmativa" o "una discriminación positiva". Al final de cuentas, parece que las élites dominantes en el sistema político colombiano se han vanagloriado y curado en salud por abrir y garantizar la participación de las "comunidades negras" o de las "poblaciones indígenas" en el poder legislativo. La fachada democrática funciona internacionalmente, pero en el marco nacional valdría preguntarse si ¿no son unas migajas lo que finalmente se ha otorgado? Si la fragmentación política que se ha producido en los movimientos organizados de la "gente negra" en Colombia ¿no ha terminado por desarticular una lucha que podría ser más potente en tanto se congregaran y se concentraran las fuerzas de las distintas agrupaciones que representan las comunidades afrodescendientes?

Se trata, en consecuencia, de vincular historia y política, de estrechar lazos entre investigación histórica y políticas públicas en el mundo contemporáneo. Un ejercicio que plantea a los historiadores el riesgo de perder rigor en sus análisis tratando de defender ciertas causas políticas de grupos sociales determinados. De allí que no sea fácil para un historiador hoy aislarse totalmente de los problemas políticos del presente. Quizás la mejor manera de mantenerse leal a su ética de investigador y de científico sea reconocer los límites de la oferta que su especialidad temática en el pasado pueda hacerle a la construcción del presente. De otra forma, el historiador cometería la mayor de las faltas de su profesión: el anacronismo. Pero también se aplazaría la posibilidad de afrontar la comprensión de los conflictos políticos contemporáneos y los problemas relacionados con las luchas identitarias y las movilizaciones sociales de los grupos que reclaman la pertenencia a "una raza", a "una etnia" o "una nación". Lo importante, para concluir, se encuentra en el hecho de que estas consideraciones suscitadas en el seminario "Las otras voces" permiten avanzar en contra de concepciones dualistas y simplistas que imaginan el mundo social contemporáneo como una esencia universal que impregna poco a poco los diferentes pueblos del planeta invitándolos a superar la tradición y abrazar la modernidad.

capítulo 2

El seminario Las Otras Voces de la Independencia

Claudia Patricia González
Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín

Cuando se pensó en la realización del Seminario Internacional Las Otras voces de la Independencia, uno de los objetivos principales era el de propiciar el diálogo entre los académicos que han venido desarrollando sus trabajos de investigación sobre la participación de los sectores subalternos durante el periodo de las independencias latinoamericanas, y los líderes de distintas organizaciones que podrían verse representados por el saber que los intelectuales están produciendo, pero que dadas las estructuras institucionales y sociales se desconocen o son poco difundidos.

Surgieron entonces las preguntas: ¿Cómo hacer que ese diálogo academia-sociedad fuera fructífero y encontrar realmente puntos de convergencia sobre los cuales discutir y analizar? ¿Cómo hacer que el muchas veces elevado discurso académico fuera de interés para los participantes al evento que no estaban insertos en las dinámicas y los lenguajes academicistas de los expertos? ¿Cómo hacer para romper las tensiones que se generan en el encuentro entre un público diverso no especializado y unos académicos que cargan en sus hombros el respaldo y reconocimiento institucional? ¿Cómo hacer para que el saber generado en las universidades llegue, se comente y se difunda en las comunidades y no quede sólo en los anaqueles de las bibliotecas?

Frente a estas preguntas, surgieron dos ideas tendientes a superar la brecha que se nos presentaba en el camino y que estaban enfocadas tanto hacia los académicos que participaban en el evento como al público al que estaba dirigido.

La estrategia hacia los académicos fue la de plantearles con anticipación una serie de preguntas sobre las que se trataría el evento y sobre las cuales se esperaba que se concentraran sus exposiciones. De este modo, el seminario se desarrollaría en cuatro mesas de trabajo, cada una con una temática diferente. La idea era concentrar la discusión en los temas y conceptos que fueron centrales en el periodo de las independencias, pero que se renuevan en la realidad actual de los sectores subalternos: temas de ciudadanía, nación, libertad, discriminación, etnicidad, territorio, etc.

En una segunda instancia, y enfocándonos en el que deseábamos fuera el público mayoritario durante el seminario, se realizó el Taller Previo al Seminario Internacional. En este taller participaron líderes y docentes afrocolombianos e indígenas, estudiantes universitarios, indígenas de la comunidad de los Pastos, de la Sierra Nevada de Santa Marta, del Cauca, y activistas afrocolombianos independientes. El desarrollo del taller estuvo a cargo de los miembros del semillero de investigación "Emergencia de la nación y sectores subalternos" de la Universidad Nacional, que en ese momento estaba conformado por un grupo interdisciplinario de estudiantes de las áreas de Historia, Ciencia Política y por miembros de la Corporación Carabantú, institución aliada en la organización académica y logística del evento.

Hay que destacar el arduo esfuerzo que supuso la preparación del taller previo, pues se trató de un exhaustivo trabajo de aproximadamente siete meses durante los cuales se realizaron atentas lecturas de los producción historiográfica más representativa en torno a la participación de sectores subalternos durante el proceso de independencia de Colombia y que dio pie a serias reflexiones sobre la participación activa de los sectores afro e indígena en el proceso de construcción de la nación colombiana.

Con el taller se buscó propiciar las herramientas teóricas para un diálogo horizontal entre las comunidades involucradas y los académicos, discutiendo y reflexionando sobre los discursos oficiales acerca de este periodo, y la manera en que dichos grupos sociales aparecen en estos discursos. Durante el desarrollo del taller surgieron reflexiones sobre las relaciones de poder existentes antes y durante el proceso de independencia, las relaciones entre lo racial y lo étnico, y el papel de los sectores subalternos en el proceso de construcción de la nación, a la par que se cuestionaban asuntos como el hecho de que ninguno de los talleristas fuera afrodescendiente, la relación de los sectores afroamericanos con África y los vínculos entre las historias de cada región, haciendo énfasis en los espacios de resistencia que se generaron durante la colonia, especialmente el complejo caso de los palenques y los cimarrones. Por otro lado, los participantes indígenas manifestaron que ellos concebían sus procesos de resistencia en relación con conservar sus comunidades ancestrales, sus cosmovisiones y sus formas de relación con la tierra. También se hicieron comentarios en torno a la ausencia de reflexiones sobre zonas complejas social y políticamente en la actualidad, como Chocó, San Andrés y algunos palenques poco conocidos en la historiografía oficial, y salió a discusión el problema religioso y el papel de la Iglesia católica como "cómplice" en este proceso de subyugación. En esta misma línea, se planteó la necesidad de clarificar las relaciones entre etnia, raza y clase y de relacionar todo con las problemáticas actuales, donde los principales problemas del país, como la violencia, la pobreza y el desplazamiento, son factores que afectan a la población afro e indígena y que se ven como un caso de continuidad histórica de marginalización y exclusión.

Se fue consolidando entonces un marco conceptual en torno a temas como la identidad, la participación política, la autonomía, la igualdad, la representación, el reconocimiento, la etnicidad, los modos de concepción del mundo, las formas de conocimiento y modos particulares de entender el entorno, que se convirtieron posteriormente, durante el desarrollo del seminario internacional, en los puntos centrales de discusión. En este sentido, el taller previo se convirtió en una verdadera experiencia de vida para muchos, y creo que fue a raíz de su ejecución que se logró de manera muy exitosa la realización del seminario, pues por un lado garantizó la presencia de un público participante, activo y motivado, y por otro permitió el diálogo abierto y sin tantas restricciones entre la comunidad y los profesores convocados.

Con toda esta preparación previa, el seminario internacional tuvo dos momentos claves, un momento académico, en el que se dictaron varias conferencias y donde los profesores invitados expusieron sus reflexiones sobre el proceso independentista, concentrándose especialmente en el desarrollo de las preguntas que se les habían hecho con anticipación. Un segundo momento correspondió al conversatorio que fue organizado por la Corporación Afrocolombiana de Desarrollo Social y Cultural Carabantú. Este espacio buscó privilegiar las voces de los líderes comunitarios, afrodescendientes e indígenas, quienes reflexionaron desde sus propias experiencias, como líderes, académicos o artistas, y las de sus comunidades sobre los temas de los que trató el Seminario. Fue una jornada interesante, y quizás el momento más novedoso de todo el evento, en la medida que se logró integrar la reflexión histórica sobre las experiencias de libertad e independencia de los sectores populares, afrodescendientes e indígenas durante la independencia de Colombia dentro de una reflexión en el contexto de la experiencia actual de estas mismas comunidades y su participación o exclusión dentro de los procesos de conformación de nación. Lo que en definitiva se logró fue acercar y poner en diálogo abierto y analítico a la academia con las comunidades.

Las ponencias de los líderes convocados para esta última sesión eran claramente distintas a la dinámica académica que se había desarrollado en el evento hasta ese momento, no se trataron de exposiciones magistrales, o de meras lecturas de ponencias, se trataba , como ellos mismos la denominaron de Experiencias que se manifestaban a través de la expresión oral mediante historias de vida, manifestaciones artísticas y musicales a través de los cuales los líderes convocados encontraron la posibilidad de expresar sus mensajes de la forma que mejor los significa. Sin duda, fue impactante el discurso que nos presentaban y la profundidad de las reflexiones que allí se exponían y las conexiones que se lograban establecer con las mesas de trabajo en las que habían participado los académicos.

La mesa 1, convertida en Experiencia 1: Construyendo nación: nacionalismo, agentes subalternizados y conflicto "étnico-racial", despertó reflexiones en torno a la discriminación y el racismo.

> Nos hemos opuesto y nos hemos unido de manera efectiva a la idea de poder construir una nación. Hemos sido gestores y agentes de propuestas para construir una nación sin racismo, sin discriminación "étnico-racial" ni explotación alguna. Una nación humanista, social-comunitaria, ambientalista, educada, con identidad, pluralista,

diferenciada y pacífica. Sin embargo, las responsabilidades y el compromiso de la comunidad para la consolidación de esta nación sigue siendo invisibilizado y reducido.

La mesa 2, convertida en Experiencia 2: Entre la República y el reino: los caminos opuestos de dos proyectos insurgentes, abría el espacio a la reflexión sobre la alteridad y la construcción de la identidad individual y colectiva,

Hay dos caminos para seguir. Eres tú mismo o te ilusionas con la idea de ser otro. Controviertes al sistema o te acomodas a él. Reivindicas el pensamiento propio o te conviertes en un instrumento del despojo, la deshumanización y potenciador del odio y de la pobreza.

La mesa 3, convertida en Experiencia 3: Los discursos de la nación y sus "otros". Prácticas de política subalterna, territorialidad y frontera, nos transportó hacia el reconocimiento de los saberes ancestrales y las tradiciones culturales.

Lo que nuestros abuelos cantaban antes, la nueva generación lo cantan hoy. La música no es música, la danza no es danza, la música es nuestro discurso, la música es enseñanza. La danza es nuestra lucha, la danza es nuestra calma. La música y la danza son nuestro espíritu y nuestra libertad. La música y la danza afrocolombiana han sido reducidas por el discurso occidental al folklore. Sin embargo, el papel de la música ha estado siempre ligado a la lucha, la reivindicación de la cultura propia, el medio ambiente, la crítica social, la convivencia, la conciencia histórica y conciencia política. La danza y la música afrocolombiana han sido unos recursos discursivos, argumentativos y propositivos de construcción de nación. Hoy este discurso ha trascendido fronteras y territorio. Este discurso viaja y contagia a los colombianos de una propuesta de nación desde las comunidades afros, desde las justas gestas cimarronas y palenqueras hasta nuestros días.

La mesa 4, convertida en concierto musical por parte del grupo Explosión Negra y de la cantadora Doña Ana: Proyectos de libertad y discursos raciales: contradicciones de la Independencia en una sociedad esclavista, reescribe la historia bajo la experiencia de lo cotidiano.

Son muchos años de dolor y sufrimiento. Han pasado muchos años de dolor y de sufrimiento. Afrocolombiano soy, por descendencia, cultura y forma de ser y por la piel. Me enorgullece mi pueblo, mis costumbres, mi forma de hablar mi razón de ser. Desterrados en el pasado, una leyenda vivida, un pueblo maltratado, historias que vinieron de hombres esclavizados y obligados a dejarnos como herencia este triste legado.

A mí me han robado, me han ultrajado, me han esclavizado lo mismo ahora como lo fue con mis antepasados. En sentido figurado nada ha cambiado, la misma burla del estado que sigue mirándome como bicho raro, es la verdad jugando con mi dignidad, excluyendo mi pueblo de la sociedad, más de 500 años de desigualdad y todavía piensan que podemos aguantar mil años más.

Es su inconciencia, ignorantes que piensan que pueden juzgarme por el color de la piel, mucho más que eso tus ojos tendrán que ver. Han pasado muchos años de dolor y de sufrimiento... Como vivir en una sociedad que día adía se complica un poco más y si eres negro hay que dilema en algunas gentes ya se crea un dilema, es triste pero es la pura realidad... y en vez de estarnos discriminando, porque no pensamos en lo que está pasando que en Colombia nos estamos matando y día a día nos estamos acabando.

Y yo no entiendo porque muchos se complican al llamar a cada quien por su nombre, sea quien sea tiene un nombre, si no lo sabes, pregúntame, dime afro, dime prieto, caballero o dime joven, pero no me llames por el color de piel, porque es algo que a mí me ofende también, es algo irónico, muy irónico... Tanto dolor y sufrimiento, es una historia compartida, que el cielo sane las heridas y nos devuelva el sentimiento.

La claridad la estoy sintiendo muy adentro de mi ser, solo es el poder de dios que se manifestó en mi piel. Han pasado muchos años de dolor y de sufrimiento (Letra de la canción: Dolor y sufrimiento, por Explosión Negra)

Programa del Taller Previo

10 de abril de 2010

7:00 Instalación

8:00 Módulo I: Independencia: antecedentes históricos
Conferencia inaugural: Contexto histórico del "quiebre colonial" y balance historiográfico
Profesor Juan David Montoya, Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín.

11:00 Módulo II: Sectores subalternos e independencia. Nuevos enfoques

2:00 Módulo III: Introducción a conceptos fundamentales

4:30 Módulo IV: Conceptos fundamentales
Conferencia de clausura: Conceptos fundamentales sobre la emergencia de la nación y la agencia de los sectores subalternos
Profesora María Eugenia Chaves, Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín

5:30 Fin del taller y entrega de certificados

Programa Seminario Internacional Las Otras Voces de la Independencia
Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín

Miércoles 19 de mayo
Auditorio Gerardo Molina, Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín

8:00 a.m. Inauguración

8:30 a.m. Mesa 1: Construyendo la nación: Nacionalismo, agencia subalterna y conflicto "racial"
Aline Helg (Universidad de Ginebra, Suiza)*
Alfonso Múnera (Universidad de Cartagena, Colombia)
Armando Martínez Garnica
(Universidad Industrial de Santander, Colombia)
Jorge Conde Calderón (Universidad del Atlántico, Colombia)
Modera: Orián Jiménez
(Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín)

10:30 a.m. Receso

11:00 a.m. Mesa 2: Entre la República y el reino: la población indígena y los proyectos insurgentes contra la república
Steiner Sæther (Universidad de Oslo, Noruega)
Jairo Gutiérrez Ramos (Universidad Industrial de Santander, Colombia)
Heraclio Herrera (Universidad de Antioquia, Organización Indígena de Antioquia OIA, Colombia)
Modera: Juan Guillermo Gómez
(Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín)

1:00 p.m. Almuerzo libre

3:00 p.m. Conferencia magistral
Florencia Mallon (Universidad de Wisconsin, USA)

Jueves 20 de mayo
Auditorio del Centro Cultural Moravia

8:00 a.m. Mesa 3: Los discursos de la nación y sus "otros": Prácticas de política subalterna, territorialidad y frontera
Alonso Valencia Llano (Universidad de Valle, Colombia)
Ana Catalina Reyes
(Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín)
Óscar Almario García
(Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín)
Moderan: Luis Javier Ortiz
(Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín)
Juan David Montoya
(Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín)

10:00 a.m. Receso

10:30 a.m. Mesa 4: Proyectos de Libertad y discursos raciales: Contradicciones de la Independencia en una sociedad esclavista
Santiago Arboleda (Universidad de Antioquia, Colombia)
Orián Jiménez
(Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín)
José Eulicer Mosquera (Líder afrocolombiano)
Moderan: Elissa Lister
(Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín)
Max Hering (Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá)

12:30 p.m. Almuerzo libre

3:00 p.m. Relatoria
Claudia Mosquera Rosero-Labbé
(Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá)
Juan Camilo Escobar (Universidad EAFIT, Colombia)

Viernes 21 de mayo
Auditorio del Centro Cultural Moravia
Conversatorio
Organizado por la Corporación Afrocolombiana de Desarrollo Social y Cultural Carabantú

8:00 a.m. Conferencia magistral. Agustín Lao-Montes
(Universidad de Massachusetts, Amherst, USA)

9:00 a.m. Instalación del conversatorio
María Eugenia Morales (Gestora de Investigación Corporación Afrocolombiana de Desarrollo Social y Cultural Carabantú)
Experiencia #1: Construyendo Nación: Nacionalismo, Agentes Subalternizados y Conflicto étnico-racial
Julia Moreno (Líder de Nuevo Amanecer y Fundación Talento Afro)
Hilda Domico Bailarín (Etnia Embera, Coordinadora del Grupo de Mujeres Indígena del Área Metropolitana)

9:30 a.m. Experiencia #2: Entre la República y el Reino: Los caminos opuestos de dos proyectos insurgentes
Yeison Arcadio Meneses Copete
(Gestor Investigativo de Carabantú)
Edison Norma Benavides Benavides (Indígena de Pasto)

9:45 a.m. Experiencia #3: Los discursos de la nación y sus "otros". Prácticas de política subalterna, territorialidad y frontera
Explosión Negra (Grupo urbano)
Doña Ana (Cantadora)

10:30 a.m. Desarrollo del conversatorio
Intervienen:
Florencia Mallon (Universidad de Wisconsin, USA)
Jorge Conde Calderón (Universidad del Atlántico, Colombia)
Aline Helg (Universidad de Ginebra, Suiza)*
Agustín Lao-Montes
(Universidad de Massachusetts, Amherst-USA)
Líderes comunitarios:
Yeison Arcadio Meneses (Gestor Investigativo de Carabantú)
Julia Moreno (Fundación Talento Afro y Líder de Nuevo Amanecer)
Grupo musical: Edgar Rúa (tambores, Teatrero Popular)
Doña Ana (Cantadora de alabados)
Grupo Explosión Negra (Música urbana)
Moderadores
María Eugenia Morales (Gestora de Investigación Corporación
Afrocolombiana de Desarrollo Social y Cultural, Carabantú)
Óscar Almario
(Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín)
Relator: Geovanny Arrollo Gamboa (Gestor Educativo Corporación
Afrocolombiana de Desarrollo Social y Cultural - Carabantú)

11:30 a.m. Preguntas del público

12:00 m. Relatoría y conclusiones

*La intervención de Aline Helg será mediante videoconferencia

LOS AUTORES

Óscar Almario García
Historiador, Especialista en Métodos de Investigación Social, Magíster Internacional en Historia Andina, Doctor en Antropología Social y Cultural por la Universidad de Sevilla (España), Titular del Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Entre sus múltiples publicaciones se cuentan: *Castas y razas en la Independencia de la Nueva Granada, 1810-1830. Identidad y alteridad en los orígenes de la nación colombiana* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2013) y *La invención del suroccidente colombiano*, 2 vols. (Medellín: Concejo de Medellín - Universidad Pontificia Bolivariana - Instituto Colombiano de Estudios Estratégicos, 2005).

Santiago Arboleda Quiñones
Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador. Hasta el año 2012 fue director académico de la Universidad del Pacífico, Colombia. Es autor de libros y artículos sobre la historia de resistencia del pueblo afrocolombiano, entre ellos: "Afrocolombianos: Entre la retórica del multiculturalismo y el fuego cruzado del destierro, *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* vol. 12: núm. 1 (abril 2007); *Le dije que me esperara, Carmela no me esperó. El Pacífico en Cali* (Cali: Artes Gráficas Univalle, 1998).

Daniel E. Bedoya Betancur
Historiador de la Universidad Nacional de Colombia (Medellín, Colombia) y estudiante de Maestría en Historia de la Universidad de los Andes (Colombia). Es miembro del grupo de investigación Etnohistoria y Estudio sobre Américas Negras. Es autor de "Opinión pública: cultura y política en el periódico *El Loro* de Panamá" en: Memorias del VII Encuentro de Estudiantes de Historia, Universidad Nacional de Colombia, 2008. Actualmente se desempeña como asistente editorial de la revista *Historia Crítica* de la Universidad de los Andes.

María Eugenia Chaves Maldonado
Doctora en Historia por la Universidad de Gotemburgo. Actualmente es profesora titular del Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Entre sus publicaciones se cuentan: *Honor y libertad. Discursos y recursos de una mujer esclava* (Gotemburgo: Departamento de Historia de la Universidad de Gotemburgo, 2001); *Genealogías de la diferencia. Tecnologías de la salvación y representación de los africanos en Iberoamérica colonial* (Bogotá y Quito: Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana y Abya-Yala, 2010).

Jorge Conde Calderón
Doctor en Historia de América Latina de la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla, España). Actualmente se desempeña como profesor del programa de Historia de la Universidad del Atlántico. Director de la revista *Historia Caribe*. Es autor, entre otras publicaciones, de *Buscando la nación. Ciudadanía, clase y tensión racial en el Caribe colombiano 1821-1855* (Bogotá: La Carreta Editores, 2009).

Camilo Escobar Villegas
Historiador de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS). Actualmente es profesor del Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT, Medellín. Es además Investigador asociado del Centro de Investigaciones sobre los Mundos Americanos (CERMA) y de la Unidad Mixta de Investigación MASCIPO (Mundos Americanos, Sociedades, Circulaciones y Poderes, siglos xv al xxi), París. Autor de diferentes artículos y libros sobre historia sociocultural y política. Su más reciente libro se denomina: *Progresar y civilizar. Imaginarios de identidad y élites intelectuales de Antioquia en Euroamérica* (Medellín, EAFIT, 2009).

Claudia González Bedoya
Magister en Historia de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, y candidata a Doctora en Historia de la misma universidad. Sus temas de investigación se han centrado en la historia colonial del Caribe y en el fomento de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Es profesora catedrática de la Universidad EAFIT y miembro del Grupo de Investigación Etnohistoria y Estudios sobre Américas Negras de la Universidad Nacional.

Jairo Gutiérrez
Doctor en Historia por la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, Colombia. Profesor titular de la Escuela de Historia en la Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga. Entre sus publicaciones recientes se encuentran: *Una independencia, muchos caminos. El caso de Bolivia (1808-1836)* (Castellón: Publicacions de la Universitat Jaume I, 2008, editor junto con Manuel Chust) y *Los indios de Pasto contra la República* (1809-1824) (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2007).

Aline Helg
Doctora por la Universidad de Ginebra, Suiza, en donde se desempeña como profesora titular en historia. Es autora, entre otros, de los libros *La educación en Colombia, 1918-1957* (Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional y Plaza & Janés, 1987 y 2001); *Lo que nos corresponde: La lucha de los negros y mulatos en Cuba, 1886-1912* (La Habana: Imagen Contemporánea, 2000); y *Libertad e igualdad en el Caribe colombiano* (Medellín, EAFIT, 2011). Ha sido galardonada por la American Historical Association, la Association of Caribbean Historians, y Caribbean Studies Association.

Agustín Lao-Montes
Doctor en Sociología por State University of New York, Binghamton. Actualmente trabaja como profesor asociado de sociología en la Universidad de Massachusetts, Amherst. Es coeditor, junto Claudia Mosquera y César Rodríguez Garavito, del libro *Debates sobre raza y ciudadanía en las Américas negras* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010), y coautor de *Technofutures: Critical Interventions in Latina/o Studies* (Lexington Books, 2007). Entre sus campos de investigación se incluyen la sociología política con énfasis en movimientos sociales, la sociología del Estado y del nacionalismo, la diáspora africana, los estudios latinos y la crítica poscolonial.

Florencia Mallon
Doctora en Historia Latinoamericana por la Universidad de Yale, actualmente ocupa el cargo de Julieta Kirkwood Professor en Historia en la Universidad de Wisconsin-Madison. Es especialista en historia moderna de América Latina, siglos xix y xx, en México, Perú y Chile. Entre sus múltiples publicaciones se cuenta: *La sangre del Copihue: La comunidad mapuche de Nicolás Ailío y el Estado chileno, 1906-2001* (Santiago: LOM Ediciones, 2004) y *Campesino y nación: La construcción de México y Perú poscoloniales*, traducción de Lilyán de la Vega de *Peasant and Nation* (México: Ciesas, 2003).

Armando Martínez Garnica
Doctor en Historia por El Colegio de México. Se ha desempeñado como profesor titular en la Universidad Industrial de Santander, donde ha sido decano de la Facultad de Ciencias Humanas, así como miembro de la Academia Colombiana de Historia y de la Academia de Historia de Santander. Entre sus numerosas publicaciones se destacan: *La agenda liberal temprana en la Nueva Granada (1800-1850)* (Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2006) y *La ambición desmedida: una nación continental llamada Colombia*. Documento de Trabajo EILAT 53 (agosto 2013).

Juan David Montoya Guzmán
Historiador y candidato a Doctor en Historia de la Universidad Pablo de Olavide, España. Se desempeña actualmente como profesor auxiliar del Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Se especializa en la historia colonial. Ha publicado artículos en diferentes revistas, es coeditor de

varios libros y coautor de los libros *Indios, poblamiento y trabajo en la provincia de Antioquia, siglos XVI y XVII* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2010) y *Visita a la provincia de Antioquia por Francisco de Herrera y Campuzano, 1614-1616* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia / Colección Bicentenario, 2010).

José Eulícer Mosquera Rentería

Nació en Andagoya, Chocó (Colombia), en 1951. Ha realizado estudios universitarios en economía, educación para la interculturalidad, ciencias sociales y filosofía en centros docentes de Colombia y del exterior. Educador y luchador social del ámbito nacional, y en particular por los derechos de las comunidades afrocolombianas. Director del Centro de Estudios e Investigaciones Sociales Afrocolombianas, Ceisafrocol, desde 1988. Investigador y escritor en las áreas socioeconómicas, políticas, de la educación para la interculturalidad, la etnoeducación y la cultura afrocolombianas. Ha publicado veintitrés libros y folletos y más de un centenar de artículos, entrevistas y conferencias en periódicos, revistas, internet, radio y televisión.

Ana Lucía Pérez Rodríguez

Historiadora de la Universidad Nacional, sede Medellín, y Magíster en Historia por la Universidad de los Andes, Colombia, con la tesis "En busca de la libertad: Acciones legales de los esclavizados en Antioquia en la primera mitad del siglo XIX". Miembro del grupo de investigación Etnohistoria y estudios sobre Américas negras, de la Universidad Nacional de Colombia.

Steinar Sæther

Doctor en Historia por la Universidad de Warwick, Reino Unido. Actualmente se desempeña como profesor asociado del Departamento de Literatura, Estudios de Área y Lenguas Europeas de la Universidad de Oslo. Es autor del libro *Identidades e independencia en Santa Marta y Riohacha, 1750-1850* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005).

Alonso Valencia Llano

Doctor en Historia por la Universidad Pablo de Olavide, España. Entre sus publicaciones se cuentan: *Resistencia indígena a la colonización española. Resistencia indígena militar en la Gobernación de Popayán* (Cali: Editorial Universidad del Valle, 1991) y *Dentro de la ley. Fuera de la ley. Resistencias sociales y políticas en el valle del río Cauca. 1830-1855* (Cali: Editorial Universidad del Valle, 2008).

ÍNDICE ANALÍTICO

A

Abajinos, 149, 151
  v. t. arribanos
Abolicionistas, 119, 122, 125, 130, 134, 142
Afrocolombianos, 17, 57, 92, 93, 276
Afrodescendientes, 58, 88, 90, 91
  caracterización de los 137, 139
  esclavizados 119, 121, 140, 141
  libres 21-24, 26-28, 31-33, 138
Alteridad, 84, 186, 278
Arqueología, 148, 150
Arribanos, 149-151, 155, 157
  v. t. abajinos
Artesanos, 13, 22, 25, 26, 28, 37, 42, 43, 88, 89, 227, 239
Artillería, 22, 25, 40
Automanumisión, 30, 57, 105
  v. t. cimarronaje

B

Bipartidismo, 29

C

Cabildos, 46, 102, 179, 199, 201, 205, 210, 218-220
Campesinos, 37, 78, 83, 88, 160, 174, 175, 178, 179, 220, 222, 223, 224, 226, 232, 234, 237, 239, 249
  sociedades de 223, 236
Castas 14, 15, 38, 42, 47, 48, 57, 58, 61, 62, 89, 92, 186, 187, 190, 191, 193, 195-198, 206, 208, 209, 225, 237, 272
  sistema de 29, 33, 192, 235
  sociedad de 63
Catolicismo, 27, 52, 200, 210
Censo(s), 30, 163, 201, 235, 247
  Pasto, en 164
Centralismo, 15, 29, 98, 147, 148, 160, 194, 205
  v. t. federalismo
Chapetones, 219, 220
Chocoes, 232, 235, 240, 241, 244, 248, 250, 251, 253
Cimarronaje, 57, 70, 81, 88, 105, 224
Cimarrones, 14, 62, 70, 71, 81, 89, 276
Ciudadanía(s), 13, 22, 27, 31-33, 38, 39, 42, 45, 49, 51, 61, 63, 73, 75, 83, 133, 159, 198, 210, 232, 251, 273, 275
  derechos de 13
  política 42, 198
Ciudadano(s), 13, 22, 24, 25, 28, 33, 38, 39, 42, 43, 45, 49-52, 74, 91, 103, 108, 110, 125, 126, 127, 129, 132, 139, 141, 194, 208, 210, 233, 245, 249, 254
  definición de 13, 22, 24, 25, 28, 33, 39, 42, 45, 49-52, 74, 91, 103, 125, 126, 127, 129, 132, 139, 141, 194, 210, 233, 245, 249, 254
Colonialismo, 58, 59, 73, 74, 77, 87, 88, 233
Colonización, 16, 73, 77, 224, 232, 233, 236-240, 244, 245, 247, 249, 250, 252, 253
  antioqueña 250
Colonizadores, 64, 209, 252
Comerciantes, 30, 62, 88, 99, 101, 104, 147, 218, 219
Comercio, 50, 100, 111, 120, 187, 195, 234, 244
  libre 188, 234
Congreso de Angostura, 31, 103, 126, 127, 129, 130, 131, 140
Conservadores, 22, 29, 147, 224, 226, 263
Constitución, 13, 26, 27, 28, 31, 32, 33, 40, 50, 51, 52, 72, 78, 80, 126, 149, 150, 158, 185, 194, 201, 209, 210

1821 de 27, 28, 32, 33, 52
Cádiz, de 13, 51, 201
Haití, de 78, 80
Portaliana 149
Provincia de Popayán, de la 209
Cortes de Cádiz, 25, 31, 201
Criollos, 15, 22, 23, 46, 47, 63, 72, 76, 88, 89, 91, 106, 128, 140, 185, 186, 188, 189, 190, 193, 194, 195, 198, 205, 208, 211, 219, 220, 237
blancos 23, 186, 188, 193, 198, 211
Cuarterón, 28, 51

D

Delincuentes, 222, 225
Democracia, 73, 78, 79, 82, 134, 154, 225, 228
liberal 73, 78
representativa 82, 134
Derechos, 11, 13, 14, 22, 27, 28, 33, 46, 49, 50, 73-80, 88, 90, 103, 105, 107, 128, 130-132, 136, 139, 141, 172, 191, 192, 194, 197, 198, 210, 233, 245, 251, 253, 254, 263, 272, 273
humanos 49, 75, 78-80, 90, 131, 210
igualdad de 13, 25, 42, 63, 251
propiedad 14, 78, 124, 137, 139, 141
Descolonización, 14, 69, 73, 74, 75, 78, 83, 84
Diáspora, 73, 74
Discriminación, 29, 74, 92, 120, 273, 275, 277
racial 29

E

Educación, 33, 40, 48, 49, 51, 61, 73, 91, 92, 105, 107, 125, 136, 137, 139, 156, 235, 245
Ejército(s), 25, 27, 28, 30, 49, 60, 62, 71, 72, 75, 89, 90, 103, 104, 105, 106, 108, 125-129, 167-178, 196, 197, 199, 200, 201, 207, 208, 223, 225
patrióticos 90, 103, 106
realistas 89, 103, 105, 106, 125, 170, 171, 173
Elecciones, 28, 29, 38, 40, 155, 201, 219
Élite(s),
militar 52
patriotas 209
Empleo(s), 40, 45-49, 52, 101, 111, 172
eclesiásticos 47, 48, 52
públicos 40, 45, 47, 48, 52
Encomienda(s), 216
Esclavistas, 58, 62, 81, 88, 105, 119, 124, 129, 132-134, 136, 138-141, 189, 194, 208, 221, 223, 225
preocupaciones de los 136
Esclavitud,
abolición de la 27, 30, 31, 57, 62, 66, 72, 81, 90, 91, 106, 107, 119, 120, 121, 125, 128, 130-135, 138, 140, 141, 142, 192, 196, 224-227, 239
moderna 70, 75
restablecimiento de la 72, 76
Esclavos,
manumisión de 110, 113
propietarios de 30, 104, 123, 136, 138
Estado-nación, 15, 16, 57, 74, 78, 80, 81, 148, 160, 233
Estanco(s), 163-165, 221, 223, 225
v. t. impuestos
Etnoeducación, 92, 93
Eurocentrismo, 73, 75, 87, 92
Evangelización, 47, 244, 249, 254
Exesclavizados,
v.t. cimarronaje; esclavitud, abolición de la; manumisión

F

Federalismo, 15, 29, 43, 147, 148, 150, 151, 153, 158-160, 194, 205
América Latina, en 147
v. t. centralismo
Fijo (regimiento), 22, 24, 25, 27, 40

G

Gauchos, 158, 159
Genealogía, 70, 84, 148
Gradualismo, 126, 138, 140, 141
Guerra(s),
castas, de 124, 141, 186, 193, 194, 195, 197, 198, 222, 271
civil(es) 29, 65, 76, 148-150, 152-154, 160, 196, 198, 217, 225
guerrillas, de 76
independencia, de 21, 28, 73, 89, 90, 91, 98, 106, 128, 142, 163, 166, 167, 179, 186, 187, 196, 198, 222, 237, 261-264
juntas de 216
razas, de 39, 59, 61, 81, 224, 271
social 39, 187, 188, 194
Supremos, de los 225
Guerrilla(s), 62, 170, 172, 174, 175, 177, 178, 207
indígenas 174
realistas 170, 178

H

Historiografía, 11, 13, 14, 15, 57, 58, 64, 69, 71, 77, 81, 87, 147, 149, 166, 187, 211, 231, 240, 269, 271, 272, 276

I

Identidad(es), 13, 28, 39, 43, 58, 62, 74, 80, 81, 92, 109, 129, 179, 186, 187, 202, 205, 208, 235, 251, 261, 262, 276-278
indígenas 261, 262
locales 186
raciales 13
Iglesia, 46, 47, 92, 132, 172, 188, 206, 276
Igualdad, 13, 14, 25-33, 37-43, 48-52, 61, 62, 63, 65, 66, 70, 73, 75, 77, 78, 79, 82, 84, 89, 90, 127, 128, 131, 132, 134, 141, 142, 226, 234, 251, 263, 276
ciudadana 37, 43, 62
legal 50-52
Ilustración, 73, 74, 77, 79, 107
Inclusión, 16, 23, 45, 74, 78, 89, 127, 132, 133, 135, 137, 191, 193, 195, 197, 198
política 191, 193
Indemnización de los amos, 126, 135
Independentistas, 14, 15, 58, 60, 81, 90, 99, 104, 126, 130, 195, 199, 200, 202, 203, 205-208, 270, 271
Indígenas,
estatuto de los 46
pueblos de 31, 33, 167, 170, 179, 199, 200, 262
"puros" 46
rebeliones 15, 88, 171, 172, 176
Inquisición, 25

J

Jerarquía social, 40, 103
Justicia, 74, 75, 79, 84, 103, 105, 122, 126-128, 131, 132, 135, 136, 142, 152, 187, 197

L

Lanceros Patriotas de Getsemaní, 22, 25-27
Libelos, v. periódicos 38, 41
Liberales, 29, 52, 73, 78, 103, 142, 147, 153, 225-227, 232, 234, 235, 253
Liberalismo, 73, 82, 133, 153, 154, 226, 227, 233, 234, 235, 251
económico 234
Libertad,
imprenta, de 37
jurídica 120, 125
vientres, de 15, 31, 91, 106, 111, 121, 139, 224
ley, 63, 65, 107, 108, 110, 134, 138, 139, 141
Limpieza de sangre, 23, 28, 29, 33, 48
Longkos, 148, 150, 153, 157, 158, 159
v. t. mapuche(s)

LOS OTROS DE LAS INDEPENDENCIAS, LOS OTROS DE LA NACIÓN
María Eugenia Chaves Maldonado (Editora Académica)

M

Manumisión, 31, 65, 91, 105-107, 109-111, 113, 119-121, 123-126, 129, 133-138, 140, 141, 224
  leyes de 14, 33, 97, 99, 119, 123, 132, 136, 138, 140, 141
  proyecto de 122-124, 126, 129, 133, 140, 142
Mapuche(s), 15, 148-160
  autonomía 151, 154
Matrimonio(s), 46-52, 190, 191
  legales 48
Memoria(s), 11, 14, 65, 69, 73, 77, 78, 83, 84, 154, 156, 207, 211, 251
  colectivas 65, 73, 211
  oficial 77, 78
Mentalidad(es) 45, 52, 58, 218
  social 52
Mestizaje, 32, 216, 233, 235, 237, 249
Mestizos, 24, 25, 28, 40, 46-48, 63, 88, 89, 139, 174, 208, 220, 222, 225, 226, 232, 236, 237, 239, 246-248, 252, 272
Milicianos, 22, 26-28, 37, 175, 178
Militarización, 40
Minería, 98-101, 112, 250
  v. t. oro
Misioneros, 32, 240, 242, 243, 254
Modernidad, 13, 14, 60, 69, 70, 74, 77, 82, 83, 185, 199, 205, 209, 215, 231, 233, 261, 263, 273
Monttvarismo, 150
  v. t. Montt, Manuel
Moral, 42, 43, 45, 51, 52, 91, 110, 129, 131, 132, 136, 137, 222, 234
  católica 52, 222
  prejuicio 45, 50-52
Mulatos, 22-24, 28, 29, 38, 40, 41, 42, 46, 47, 51, 57, 61-63, 65, 71, 74, 76, 80, 81, 89-91, 170, 173, 190, 191, 199, 225, 232, 235, 237, 239, 246, 252

N

Nacimiento, 45, 47-49, 52, 108, 109, 137, 242
  legítimo 45, 52
Nación,
  concepto de 21
  construcción de 13, 16, 57, 58, 97, 119, 148, 159, 233, 276
  imaginarios de 38, 42, 272
Nacionalismo, 82, 131, 185, 186, 197, 277
Narrativa(s), 11, 57, 58, 69, 72, 73, 75, 76, 78, 83, 149, 269, 271
Negritud, 74, 83
Negros, 22-25, 28, 29, 38, 40, 42, 57, 61-63, 65, 71, 74, 76, 77, 78, 80, 81, 87-92, 111, 123, 131, 136, 174, 178, 187, 189, 193, 195, 197-199, 203, 207-210, 222, 225, 226, 231, 232, 234, 235, 239, 241, 246
Neocolonialismo, 84, 92
Notables, 40-43, 91

O

Olvido, 12, 69, 76, 77, 83
Oro, 98-101, 111, 112, 174, 178, 200, 217, 237, 241, 247, 251
  v. t. minería

P

Palenques, 57, 70, 88, 89, 270, 276
  v. t. cimarronaje; manumición
Pardocracia, 27-29
Pardos, 13, 15, 22-29, 38-43, 45, 47-52, 57, 61, 63, 65, 89, 90, 113, 187-192, 194, 197, 198, 208
  libres 49, 50, 187, 189, 208
Participación política, 42, 92, 93, 201, 223, 226, 261, 276
Patianos, 62, 169, 170, 173, 174, 175, 207
Patriotas Pardos, 23-25, 27
Patronato, 52, 109
Periódicos, 38, 41, 65, 177, 235, 249
Poblamiento, 16, 231, 232, 236, 237, 239, 242, 253
  v. t. colonización
Poder, 13, 24-28, 32, 40-42, 59, 61, 64, 65, 70, 71, 76, 81, 82, 90, 102, 110, 120, 147, 148, 152, 153, 155, 159, 160, 169, 206, 217, 218, 220, 222, 225-227, 270, 273, 279
  colonialidad del 71
Poscolonialismo, 13, 14
Propiedad, 16, 78-80, 83, 103, 108, 110, 124, 130, 134, 136-141, 207, 226, 238, 249, 250, 252, 253
  privada 80, 226, 249, 250

R

Racismo, 12, 15, 63, 66, 71, 73, 74, 77, 78, 88, 92, 128, 132, 138, 185, 186, 189, 194, 206, 233, 271, 273, 277
Radicales, 23, 25, 26, 73, 81, 194, 226, 263
Raza(s), 14, 16, 23, 26-29, 39, 43, 46, 47, 63, 71, 73, 76, 80, 131, 139, 235, 238, 273, 276
  mezcla de 190, 191
  v. t. racismo
Realistas, 15, 22, 23, 30-32, 59, 62, 90, 106, 120, 128, 151, 167, 168-178, 194, 195, 197-200, 203, 206-208, 223, 263, 264
Reconquista española, 27, 89, 90, 91, 108, 120, 126, 169, 171, 173, 196
Redes translocales, 14, 74, 81
  subalternas 74
Reforma(s),
  agraria 73, 80
  borbónicas 163, 233, 236, 247, 272
Reinserción, 137, 139
Religión, 22, 27, 52, 75, 91, 130, 132, 167, 200, 202, 210, 235
República, 31, 32, 43, 50, 52, 59, 81, 92, 104, 110, 111, 120, 124-129, 133-135, 142, 158, 185, 191, 195, 197, 198, 244, 255, 278
  Primera 50, 52, 120, 122, 195
Resguardos, 16, 31-33, 46, 91, 232, 233, 237, 245-247, 249, 250, 252, 253
Resistencia(s), 15, 32, 33, 66, 70, 72, 74-76, 108, 159, 163, 167, 168, 169, 174, 175, 178, 179, 199, 200, 203, 205, 207, 215-218, 220, 221, 223-225, 227, 231, 250, 270, 271, 276
  formas de 215, 216
  indígena 15, 179, 216, 217
  política 217
Revolución,
  era de la 77, 83
Revolución Francesa, 71-75, 79, 103, 192
Revolución Haitiana, 13, 14, 60, 61, 69, 70, 72-84, 90
Revueltas, 45, 70, 71, 75, 81, 102, 169, 193

S

Sectores populares, 21, 26, 32, 37, 41-43, 171, 172, 198, 200, 215, 222, 226, 277
  identidad de los 43
  v. t. subalternos
Seguridad nacional, 150, 156, 158-160
Silenciamiento, 42, 58, 69, 76, 77, 78, 81
Soberanía, 37, 92, 120, 195, 199, 204, 210, 226, 233
  pueblo, del 37, 195, 226
Subalternidad, 75, 77
Subalternos, 14, 16, 17, 21, 22, 24, 26, 27, 29, 32, 37, 40, 43, 69, 75, 81, 82, 84, 100, 104, 147, 160, 174, 179, 187, 203, 216, 271, 275, 276
  v. t. sectores populares; subalternidad
Sublevaciones, 48, 59, 88, 89, 91, 133, 172, 176, 179
  v. t. revueltas

T

Terratenientes, 147, 219-222, 226, 227, 247, 253, 264
Territorio, 15, 16, 42, 45, 52, 62, 72, 81, 91, 101, 126, 132, 148-152,

155, 157, 158, 160, 163, 167, 170, 172, 174, 176, 177, 204, 205, 207, 210, 235, 236, 238, 241, 242, 244, 245, 247, 252, 253, 261, 275, 278
Tierra(s), 16, 31, 58, 60, 66, 80, 81, 83, 84, 88, 100, 127, 136, 217, 225, 234, 238, 247, 251, 276
baldías 133, 236-239, 247, 250-253
distribución de 133, 250
impuestos sobre la 223
indígenas 235, 237, 245, 246, 249-252
v. t. resguardos
posesión de la 235
repartición de 232, 253
titulación de 92, 93, 250
Trabajo asalariado, 133
Tradicionalismo, 261, 263
Tributos, 32, 163, 165, 173, 179, 201, 220, 223, 232, 234, 235, 237, 245, 248, 251, 262, 264, 272
pago de 216

V

Vientres libres, v. libertad, vientres de
Votaciones, 40
v. t. elecciones

Z

Zambos, 23, 24, 28, 38, 40, 47, 51, 52, 89, 170

María Eugenia Chaves Maldonado (Editora Académica)
LOS OTROS DE LAS INDEPENDENCIAS: LOS OTROS DE LA NACIÓN

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Agualongo, Agustín, 174-178
Alberdi, Juan Bautista, 159
Andagoya, Pascual de, 218
Angulo, Antonio, 42, 175
Antioquia, 14, 16, 30, 52, 88, 90, 97-109, 111, 113, 120-122, 125, 135, 140, 231-233, 236-243, 245, 246, 247, 249, 250, 252-255
Antoine, Orelie, 150, 156, 159
Araucanía, 150, 151, 155-158
Argentina, 151, 158, 159
Atrato (río), 217, 239-243, 246, 247, 249, 251

B

Balmaceda, José Manuel, 160
Belalcázar, Sebastián de, 218
Bío-Bío, 151, 157
Bogotá, 15, 23, 29, 41, 88, 89, 102, 113, 170, 180, 255
Bolívar, Simón, 27-29, 31, 59, 60-62, 90, 91, 103, 105, 125-130, 138, 140, 142, 167, 171-174, 176, 177, 185, 187, 193, 195-198, 223, 224
Boves, Benito, 172, 173, 194, 221
Buenos Aires, 151, 156, 159

C

Caicedo y Cuero, Joaquín, 166, 168, 169, 204, 207, 219
Cali, 167, 168, 176, 202, 203, 207, 219, 221, 226, 249, 255
Carabantú, 11, 16, 276, 277
Caracas, 48, 50, 187-193, 197, 205
Caribe, 30, 32, 69, 70, 77, 80, 82, 92, 97, 238, 242, 245, 252, 253
Cartagena, 13, 21-30, 32, 37, 39, 43, 51, 59, 61, 63, 64, 88, 89, 120, 165, 167, 195, 198
Constitución del Estado de 27, 52
independencia de 27, 29, 89
Junta Suprema de 24, 25, 40, 41
Cauca (departamento), 62, 64, 88, 200, 202, 203, 209, 220, 221, 226, 238, 244, 276
Cauca (río), 15, 216, 221
Chile, 12, 148, 150, 151, 154, 156, 159, 160
Chocó, 93, 103, 124, 133, 138, 219-221, 239, 243, 246, 276
Claver, Pedro, 91
Córdoba, José María, 90, 91
Corral, Juan del, 30, 107, 108, 120, 122, 123, 125, 129, 131, 140
Cruz, José de la, 151, 153
Cuba, 13, 30, 81
Cúcuta, 14, 91, 129, 130, 245
Congreso de 31, 119, 121, 122, 125, 126, 128, 129, 131, 134, 135, 136, 138, 142
Cundinamarca, 124, 170, 203

D

Dessalines, Jacques, 71, 72, 76, 80
Diago, Francisco, 208

E

Estados Unidos 31, 71-73, 75, 81, 83, 148, 154, 233
independencia de 73, 75

F

Fernando VII, 22, 102, 103, 172, 201, 208
Flores, Juan José, 174, 175, 177, 178

G

Getsemaní, 22, 25, 41, 42, 89
Godoy, Pedro, 155

LOS OTROS DE LAS INDEPENDENCIAS: LOS OTROS DE LA NACIÓN
María Eugenia Chaves Maldonado (Editora Académica)

Greiff, Carlos Segismundo de, 238, 239, 247, 248, 252
Gutiérrez, Frutos Joaquín, 15, 24-26, 41, 109, 167, 254

H

Haití, 12, 31, 58-61, 69-78, 80-83, 90, 91, 105, 124, 141, 192, 193, 198
Hernández Girón, Francisco, 219

J

Jamaica, 59, 91, 185, 198
  Carta de 126

K

Kalfukura, 151, 156, 158
  v. t. Magiñ

L

La Araucanía, 148
Labatut, Pedro, 31
La Española, 72, 81
La Guajira, 31, 32
Leclerc, Jacques, 72, 76
López, José Hilario, 226, 227, 242
Loverture, Toussaint, 72, 74, 78, 82

M

Macaulay, Alejandro, 166, 167, 170
Mackandal, 70, 80
Magdalena (río), 88, 197, 245, 252
Magiñ Wenu, 149-159
  v. t. Kalfukura
Márquez, Remigio, 89, 241
Mazuera, Felipe Antonio, 204
Medellín, 11, 17, 88, 98, 102, 113, 239, 245, 255, 275
Medrano, Pedro, 42, 89
Melín, Fermín, 149
Melo, José María, 227
Merchancano, Estanislao, 175, 176, 178
México, 75, 148, 154, 156, 262
Miranda, Francisco de, 48, 49, 50, 90
Mitre, Bartolomé, 158, 159
Moledo, José María, 41
Molina, Joaquín, 200
Mompox, 23-25, 32, 43
Montes, Francisco, 22, 40
Montes, Toribio, 200, 201, 203, 205, 208
Montilla, Mariano, 29
Montt, Manuel, 150-153, 160
Mon y Velarde, Juan Antonio, 99, 242, 255
Morillo, Pablo, 59, 89, 125, 171
Movimiento Social Afrocolombiano, 92

N

Nariño, Antonio, 90, 170, 171, 202-206, 208
Nisser, Pedro, 250, 251
Nueva Granada, 12-15, 21, 24, 25, 27, 29, 30, 32, 39, 45, 89, 98, 101, 120, 121, 123-125, 127, 140, 163, 167, 171, 186, 187, 194, 195, 197, 199, 203, 208-210, 221, 226, 263, 272

O

Obando, José María, 62, 65, 171, 225, 227
Oyón, Álvaro de, 219

P

Pacífico, 15, 97, 133, 203, 208, 210, 219, 232, 239, 241-243, 271
Padilla, José (Prudencio), 28, 29, 61, 91
Panamá, 30, 88, 91, 200, 218, 243
Pasto, 15, 163-180, 199-206, 208, 222, 276
  indígenas de 163
  toma de 171, 176
Patía, 62, 168-170, 174-176, 177, 178, 202, 203, 206-208
Pérez, José Joaquín, 14, 148, 149, 150, 155-158
Petion, Alexandre, 59, 60, 72, 76, 80, 90
Piñeres, Gabriel, 24, 25, 26, 43
Pizarro, Gonzalo, 218, 246
Popayán, 15, 62, 103, 124, 163, 164, 166-171, 173, 174, 176-178, 187, 199, 200, 202-210, 218-220, 243, 263
Pradel, Bernardino, 148, 151, 152, 155, 157, 158

Q

Quito, 91, 167-173, 175-177, 180, 200-203, 205, 222
  juntas de 167-170, 199, 200

R

República Dominicana, 81
Restrepo, José Félix de, 61, 107, 108, 110, 111, 113, 119, 120-126, 129-142, 194, 244, 251, 253
Rionegro, 98, 100, 102, 108, 113, 239, 240, 245
Robledo, Jorge, 218, 255
Rojas, Cecilio, 42, 89
Romero, Pedro, 22, 25, 26, 42, 51, 89
Rosas, Juan Manuel de, 151, 156, 158
Roscio, Juan Germán, 50

S

Saavedra, Cornelio, 157
Saint Domingue, 69-72, 81
Salom, Bartolomé, 173-175, 177
Sans Souci, Jean-Baptiste, 76
Santafé de Antioquia, 102, 240-243, 245, 246, 250, 253, 254
Santa Marta, 23, 25, 31, 88, 263, 264, 276
Santander, Francisco de Paula, 28, 29, 88, 90, 103, 127, 234
Santiago de Chile, 14, 75, 148-150, 153-155, 157-160, 271
Santo Domingo, 13, 61, 90, 193, 244
Sarmiento, Domingo Faustino, 158, 207
Silvestre, Francisco, 99, 113, 233, 237, 242, 255

T

Tacón, Miguel, 168, 202, 206, 208
Toledo, José García de, 23, 25, 26, 41

U

Urquiza, Justo José de, 151, 156, 158, 159

V

Valle del Cauca, 16, 66, 221, 222, 227
Valledupar, 32
Varas, Antonio, 150, 160
Venezuela, 15, 31, 48-50, 60, 61, 81, 90, 125-128, 173, 185-189, 193-195, 197, 198, 205, 221, 224

Los "otros" de las independencias, los "otros" de la nación. Participación de la población afrodescendiente e indígena en las independencias del Nuevo Reino de Granada, Chile y Haití

Editado por el Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín

Forma parte de la Colección Nexos

Fuentes: principal Joanna MT Std y secundaria Univers LT Std
En el interior se utilizó papel J.vilaseca de 90 gramos y en la carátula papel esmaltado blanco de 300 gramos

Se imprimieron 200 ejemplares en el Centro de Publicaciones de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín y Vallejo Editores. Calle 59ª N° 63-20 Medellín, Colombia

Medellín, abril de 2015.