



Revista Chilena de Literatura  
ISSN: 0048-7651  
rchilite@gmail.com  
Universidad de Chile  
Chile

Alzate, Carolina  
¿COMUNIDAD DE FIELES O COMUNIDAD DE CIUDADANOS? DOS RELATOS DE VIAJE DEL  
SIGLO XIX COLOMBIANO  
Revista Chilena de Literatura, núm. 77, noviembre, 2010, pp. 5-27  
Universidad de Chile  
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=360233415006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

# I. DOSSIER BICENTENARIO

## ¿COMUNIDAD DE FIELES O COMUNIDAD DE CIUDADANOS?

### DOS RELATOS DE VIAJE DEL SIGLO XIX COLOMBIANO<sup>1</sup>

*Carolina Alzate*

Universidad de los Andes, Bogotá  
calzate@uniandes.edu.co

#### RESUMEN / ABSTRACT

Este artículo hace un estudio comparativo de dos relatos de viaje hispanoamericanos del siglo XIX: *Viaje a la Tierra Santa* (1870) de Fray Vicente Cuesta y *Viajes de un colombiano en Europa* (1862) de José María Samper. El estudio sigue la conformación de la subjetividad de cada narrador, caracterizado como fiel y como ciudadano, respectivamente, y las coordenadas de los diferentes tipos de comunidades que figuran y proponen para sus repúblicas. El contexto de reflexión sobre ambos textos no se limita al espacio nacional o continental, sino que incluye, por supuesto, los escenarios más amplios en los que se inscriben: la comunidad eclesiástica, cuyo centro está en Roma y los imperios modernos del siglo XIX, el inglés en particular.

**PALABRAS CLAVE:** literatura de viajes, siglo XIX hispanoamericano, fundación nacional, estudios poscoloniales, José María Samper, Vicente Cuesta.

*This article is a comparative analysis of two travel narratives written by two Hispanic American writers: *Viaje a la Tierra Santa* (1870), by Fray Vicente Cuesta, and *Viajes de un colombiano en Europa* (1862), by José María Samper. The analysis focuses on the way they build up their subjectivities, (one of them as a catholic, the other as a citizen), and on the type of communities they want their republics to be. The context of this analysis is not only national Hispanic American history: these texts are also to be read and located in the scenario of the*

<sup>1</sup> Este artículo forma parte de una investigación sobre relatos autobiográficos del siglo XIX, proyecto del grupo *Discurso y ficción. Colombia y América Latina en el siglo XIX* (Universidad de los Andes y Universidad Nacional de Colombia).

*religious community whose center is Rome and in the scenario of the 19<sup>th</sup> century modern empires, and specifically in the English empire.*

**KEY WORDS:** *Travel literature, Hispanic American 19th century, nation, postcolonial studies, José María Samper, Vicente Cuesta.*

La segunda mitad del siglo XIX colombiano se caracterizó, como es sabido, por el enfrentamiento de dos partidos políticos: el liberal, que promovió y trató de implementar la existencia de un Estado y de una sociedad laica, y el conservador, que buscaba restablecer una presencia fuerte de la Iglesia en todos los niveles de la vida nacional. Como señala Frédéric Martínez, ambos partidos insisten en su convicción republicana y ambos siguen la retórica del progreso (154). Con todo, entre los años 1849 y 1854 se sella una “alianza, decisiva para el futuro del movimiento conservador: el acercamiento entre el conservatismo y la Iglesia”: “los conservadores abandonan progresivamente los terrenos dominados por los liberales para tratar de monopolizar los campos dejados vírgenes por sus adversarios” (Martínez 175-176). Los conservadores, pues, se alejan paulatinamente del discurso republicano y le apuestan a la “revitalización de las estructuras de control social, y en particular de la Iglesia” (Martínez 176). Como señala Cristina Rojas, “para los líderes [liberales] de la generación de 1849 –que nacieron y fueron criados durante la era republicana– la lucha en la que estaban comprometidos era una lucha entre las instituciones coloniales y la democracia” (40):

Se introdujeron varias reformas con el fin de instaurar instituciones republicanas que reemplazaran las viejas instituciones coloniales. Los resguardos y la esclavitud se abolieron en 1851 y 1850 respectivamente; el monopolio del Estado sobre el tabaco tuvo su fin en 1850; la libertad de prensa y la libertad religiosa formaron parte de la constitución de 1853, en la que también se aprobaron el sufragio universal masculino, el federalismo, la abolición del fisco eclesiástico y el pago obligatorio de diezmos (40).

Si bien el país estuvo regido por constituciones liberales entre 1853 y 1886, los enfrentamientos, tanto discursivos como armados, no cesaron a lo largo del siglo. Finalmente, la constitución de la Regeneración, redactada por antiguos liberales y por conservadores, restableció en 1886 la unión Iglesia-Estado.

En lo que sigue presentaré dos relatos de viaje. El primero, escrito por Fray Vicente Cuesta y titulado *Viaje a la Tierra Santa* (1870), se inscribe dentro

del proyecto de constitución de lo que podríamos llamar una comunidad de fieles. El segundo, de José María Samper y escrito entre 1858 y 1860, *Viajes de un colombiano en Europa*, busca contribuir a la construcción del tipo de ‘comunidad imaginada’ conocida como nación (Anderson 27)<sup>2</sup>.

La Iglesia piensa y se comunica en latín, su comunidad imaginada es una comunidad de fieles regida por una jerarquía en la cual quienes hablan la lengua sagrada son intermediarios entre la tierra y el Cielo y obtienen de él su autoridad (cabe tal vez recordar que los sacerdotes celebraron en latín la misa hasta mediados del siglo XX y de espalda a los fieles). Las comunidades nacionales querrán ser comunidades horizontales de ciudadanos, con igualdad de acceso, en principio, a los lugares de pensamiento en los cuales se hacen los diseños nacionales. De manera incompleta y contradictoria, el proyecto liberal radical en el siglo XIX colombiano trató de fundar este tipo de nación: de allí que hayan quitado la educación de manos de la Iglesia y expropiado sus bienes, entre otras cosas. Sin ser ateos, propusieron una nación laica en la cual el asunto religioso incumbiera solo a la conciencia individual y ya no al terreno de lo político. El enfrentamiento entre los dos proyectos fue violento y sangriento, involucró vidas y bienes y en él, como ha señalado Cristina Rojas, se discutió mucho más que una reforma económica: “El curso de estos hechos sugiere que el desarrollo capitalista no puede estudiarse independientemente del sistema de significados y de prácticas locales que lo sustentan” (36). A este sistema de significados y de prácticas discursivas pertenecen los dos relatos que nos ocupan: “inicialmente, las luchas de élite no se dieron por cuestiones de libre comercio sino por problemas religiosos, educativos y morales. La pregunta que se plantea es ¿por qué estaban dispuestos a declarar la guerra

<sup>2</sup> Como señala Benedict Anderson, la nación es un sistema cultural que a partir del renacimiento entra a remplazar paulatinamente en Occidente a la comunidad organizada política y culturalmente en torno al pensamiento religioso (26-62). Dos aspectos me interesa señalar de su propuesta aquí: el aspecto de la lengua y el del tiempo. El tiempo moderno, de la comunidad nacional, es un tiempo sin Dios, de futuro abierto y vacío, si bien poblado por la promesa de felicidad colectiva terrena de la razón moderna (46). En lo que se refiere a la lengua, las lenguas vernáculas nacionales se presentan como lenguas capaces de pensamiento en las cuales se escriben y publican multitud de textos que las comunidades no bilingües (aquellas que no poseen el latín) pueden leer masivamente. La reacción de la Iglesia es defender la “ciudadela del latín” (67), y por ello el gesto de la Contrarreforma es publicar (seguir publicando) solo textos en latín y hacer un índice de censura de los textos que promueven modelos alternativos de sociedad y de conocimiento, publicados todos en vernáculas.

por temas relacionados con la educación, los textos universitarios, la libertad de prensa o la religiosa?" (Rojas 45).

### 1. *VIAJE A LA TIERRA SANTA* (1870), DE FRAY VICENTE CUESTA<sup>3</sup>

*Las cartas del doctor Cuesta son las de un católico...*

*Viaje a la Tierra Santa*, Prólogo

Muy poco se sabe del autor de este relato. Vicente Cuesta es un sacerdote ecuatoriano que vivió varios años en Colombia; participó en política en la ciudad de Cali y su labor allí fue determinante en las elecciones de 1848. El *Viaje a la Tierra Santa en el año del Señor de 1870, por el Reverendo Padre Fray Vicente Cuesta* (como se lee en la portadilla del libro) fue publicado por entregas en el periódico *El Porvenir* de Cuenca (Ecuador), según afirma el prólogo, y reproducido en *El Nacional* de Popayán, ciudad de primer orden en el Estado del Cauca y centro conservador muy influyente. El relato, escrito en forma de cartas, fue luego recogido en un libro y publicado por la Imprenta del Estado en Popayán. Su prólogo reproduce el texto con el cual se introdujo el relato a los lectores del periódico colombiano:

Las cartas del doctor Cuesta son las de un católico: hablan al alma y al corazón. / Por eso hemos creído útil reproducirlas en "El Nacional". Este periódico es un órgano de *nuestro Gobierno; nuestro Gobierno* es esencialmente moral: su existencia está fundada en las doctrinas católicas, y protege, ampara y difunde todo lo que está conforme con esas doctrinas, y tiende a ilustrar al pueblo por medio de las ideas religiosas hermanadas con la conquista de la ciencia (6)<sup>4</sup>.

Cabe aquí recordar que la constitución liberal radical que rigió entre 1863 y 1886 fue una constitución federalista, y que por su vocación liberal dio márgenes de autonomía a los Estados. En tal sentido, en la formulación "nuestro gobierno" éste debe entenderse como el gobierno del Cauca, no el laico nacional: el relato de Cuesta debe inscribirse entonces en el debate en

<sup>3</sup> Agradezco a mis estudiantes Lina María Martínez y María del Pilar Pérez haber llamado mi atención sobre este texto.

<sup>4</sup> El énfasis es mío.

torno al carácter que debía tener la nación, a los principios que debían regirla. El prólogo, además de enfatizar el carácter católico del texto, señala que es valioso también porque no es solo descriptivo ni anecdótico sino que “mezcla las descripciones con los recuerdos históricos, lo presente con lo pasado y las cosas del hombre, *fugaz luciérnaga y no obstante lleno de soberbia*, con las obras de Dios cuya misericordia no se cansa de tolerarla” (5)<sup>5</sup>.

Sin decirlo de manera directa, el prólogo se sitúa dentro del proyecto antiliberal que promueve Vicente Cuesta (como se verá más adelante): defiende un estado moral por católico, señala enfáticamente la contingencia e irrelevancia de la vida terrena con respecto a la eterna y condena al hombre liberal que cree poder forjarse un destino al margen de Dios.

#### LA CRÍTICA AL PROYECTO LIBERAL

El contexto del viaje, y así lo señala el autor, es el Concilio Vaticano de 1869-1870, concilio que la reunión de masones en Nápoles quiso sabotear, dice Cuesta, sin lograrlo<sup>6</sup>. El relato del viaje comienza en Roma. Las cartas en las que lo relata las dirige a un amigo sacerdote (anónimo, ¿ficticio?), americano como él, que no pudo acompañarlo a la Tierra Santa y tuvo que quedarse en Roma. El viaje relatado, pues, comienza en Roma y se dirige a ella: la ciudad católica es destinataria primaria del relato. La primera carta la escribe desde Nápoles, y así se pone en contacto con el lugar del que la comunidad masona internacional intentó apropiarse para sesionar simultáneamente al Concilio. Esto propicia que el discurso liberal se haga blanco de críticas desde el primer momento:

U. supo que en este teatro se reunieron *los padres del anti-concilio*, para tratar de la *civilización y de la libertad del mundo*. U. supo también el ridículo desenlace que tuvo el pretensioso proyecto de reunir los representantes de las logias masónicas de todo el orbe para contrarrestar los trabajos del Concilio Vaticano. / [...] Peroraron,

<sup>5</sup> El énfasis es mío.

<sup>6</sup> Este concilio fue reunido por Pío IX, autor de nuevos índices de censura que circularon en la prensa colombiana principalmente a través del periódico *El Catolicismo*, uno de los periódicos más longevos y de mayor circulación en la época. En 1862, afirma Martínez, Pío IX envía varias cartas de apoyo al arzobispo Herrán a raíz del decreto de desamortización de los bienes de manos muertas (177). Muchos de los liberales radicales son, por otra parte, masones.

charlaron contra los gobiernos despóticos, hablaron de República Universal, blasfemaron de Jesucristo, de la Iglesia, del Papa y del Concilio Vaticano, y se separaron (10).

Este tono irónico para hablar de los liberales se emplea a lo largo del fragmento y de todo el relato: llama a los masones con mofa “*venerables padres*” y “*apóstoles del género humano*” (11).

Avanzado su viaje, llega a Egipto. El autor dedica varias páginas a reseñar la historia reciente de ese país y el proceso de modernización que emprendió a comienzos del siglo XIX. Su dirigente en el momento del viaje, “Ismael-Pachá”, se educó en París y es “amigo de los revolucionarios de Francia e Italia”. Esto le da pie para hablar, directa e indirectamente, de las repúblicas americanas:

Todos los diarios del Cairo y Alejandría, no hablan ya sino de sufragio universal, de igualdad, fraternidad, pueblo, tiranía, libertad [...] Los pobres árabes que cultivan el terreno (fellahs) sin propiedad, sin ser dueños ni de su trabajo, van a depositar sus sufragios con el mismo orden y obediencia con que proceden a cosechar el algodón y los dátiles. *En las asambleas reunidas en el Cairo los señores diputados manifiestan la misma habilidad y el patriotismo, que los liberales de nuestras repúblicas.* El pobre pueblo, que en todas partes no hace más que obedecer y trabajar para otros, hace lo que le mandan hacer y dice lo que le ordenan decir. Todos los empleos están en manos de la canalla revolucionaria de Europa, con los mismos instintos de dominación, el mismo odio al catolicismo y la misma tiranía cuando ejercen alguna autoridad, como los revolucionarios de todo el mundo. . . / Qué semejanza de sentimientos, de ideas, de lenguaje! . . . / La Sicilia, Nápoles, la Toscana, Módena, Venecia, etc., gimen bajo el salvaje despotismo de los libertadores del mundo. [...] / Aquí, como allá, como en todas partes, quieren enjugar las lágrimas de las poblaciones con las huecas palabrotas de libertad! (39-41).

En este fragmento, Cuesta, de forma inteligente, señala las limitaciones y contradicciones de los proyectos liberales hispanoamericanos, y lo hace en un relato que, como veremos, apunta a un orden eterno contenido en la Biblia y regido en la tierra por la autoridad eclesiástica latina.

#### UNA COMUNIDAD LATINA DE FIELES

*No es la tristeza que se experimenta al despedirse de la patria y de los amigos: aquí hay algo más solemne y más grande.*

Vicente Cuesta, *Viaje a la Tierra Santa*, 1870

Concluyo encargándole que cuando reciba esta carta vaya al Vaticano, y cuando vea desfilar por el ámbito de la grandiosa Basílica los centenares de Obispos que han ido a Roma para confesar delante del sucesor de Pedro la misma fe que tuvo principio en los lugares donde yo me encuentro, asegure usted también de su fe y diga: CRISTO VIVE, CRISTO REINA, Y SUS ENEMIGOS DE HOY PASARÁN COMO HAN PASADO LOS ENEMIGOS DE SIEMPRE. – Adiós (94).

Así cierra Cuesta su última carta desde la Tierra Santa, antes de iniciar el regreso. Su relato intenta revitalizar los orígenes del cristianismo en sus lectores de forma emotiva y hacer desde allí una genealogía de la Iglesia romana. Quien lea las cartas deberá imaginarse a Cuesta con una Biblia latina en la mano recorriendo los lugares santos. No ve lo que es, siempre lo que fue, y lo que fue aparece en el relato con la forma de las Escrituras. Reconstruye escenarios y escenas, solo o con la ayuda de monjes y sacerdotes que han entregado su vida al cuidado de esos lugares santos, lugares que tienen que compartir con infieles y paganos<sup>7</sup>. Las citas de la Biblia en latín son frecuentes, y su fuente aparece identificada con libro y versículo con frecuencia. En esos lugares se reúnen cristianos de muchas lenguas y nacionalidades, pero nuestro americano puede oficiar su misa latina en varias ocasiones y su ritual es comprendido: todos ellos pueden llorar juntos muertes y vejaciones centenarias en ‘el lugar mismo’ de los acontecimientos. Este rasgo no deja de recordar esa comunidad religiosa que si bien se debilita en algunos espacios desde los comienzos de la modernidad no por ello desaparece: comunidad imaginable en gran medida gracias a la existencia de una lengua sagrada y una escritura (Anderson 31). Este fragmento de la visita al Gólgota servirá de ejemplo:

<sup>7</sup> “Toleran el despotismo de los turcos, la animadversión de los impíos, la arrogante altanería de aquella canalla incrédula que, arrojada de Europa, ha venido a predicar *la libertad* y *la fraternidad* de las logias al pie de la montaña de la Redención, en el centro de la verdadera libertad!” (Cuesta 57).

Pálidos, perdido el estímulo que sostenía el ardor de la marcha, como yo, todos cayeron de rodillas y pegaron la frente a la tierra! Después de algunos momentos de absoluta postración de fuerzas, nos recobramos y principiamos el rezó de las lamentaciones de Jeremías. [...] Nunca encontraré más tristemente patético el *Quomodo sedet sola civitas plena populo [...] Facta est quasi vidua, domina gentium*<sup>8</sup>; ni más lastimero y conmovedor el *Videte si est dolor sicut dolor meus*<sup>9</sup>[...] Al final de cada lamentación, no era posible contener los sollozos y las lágrimas con que todos acompañamos al *Jerusalem, Jerusalem, convertere ad Dominum Deum tuum!*<sup>10</sup> (50-51).

A su amigo le escribe: “qué puedo decirle para que usted forme idea de lo que aquí se experimenta? Habría necesidad de escribir con lágrimas! La lectura de los trozos del Evangelio que voy citando le hará conocer algo de lo que aquí se siente, a vista de las huellas del salvador” (54).

Esta comunidad de fieles busca inscribir a los pueblos en un proyecto a sus ojos más amplio y verdadero: el de la cristiandad, el reino de lo eterno (el proyecto liberal intentará inscribir su comunidad nacional en el de la Humanidad y el Progreso). Perteneciente a esta comunidad, Cuesta puede afirmar: “Estoy en la santa ciudad, cuna de la religión y teatro de acontecimientos que pertenecen no a un pueblo sino a la historia de la humanidad” (95).

## 2. VIAJES DE UN COLOMBIANO EN EUROPA (1862), DE JOSÉ MARÍA SAMPER

*El demócrata de Colombia necesita nutrir su espíritu  
con la luz de la vieja civilización y fortalecer su corazón republicano...*

José María Samper, *Viajes de un colombiano en Europa*, 1862

Resulta evidente el lugar que tiene del relato de Cuesta dentro del fuerte enfrentamiento entre los dos proyectos políticos mencionado al comienzo

<sup>8</sup> *Qué solitaria resulta la ciudad llena de gente [...] Casi se hizo viuda la señora de los pueblos*

<sup>9</sup> *Mirad si hay dolor como mi dolor.*

<sup>10</sup> *Jerusalén, Jerusalén, conviértete al Señor, tu Dios!*

de este artículo. El *Viaje a la Tierra Santa* pertenece sin duda al proyecto antiliberal que busca conservar la ciudadela del latín y preservar el púlpito como el lugar del que emanan la Verdad, la Bondad y la Justicia. El relato de José María Samper al que pasamos ahora se inscribe en el lado liberal: la creación de una comunidad de ciudadanos, a cuyo campo semántico pertenecen las ideas de Humanidad y de Progreso.

Este relato de Samper está dedicado al director del periódico *El Comercio* de Lima, Manuel Amunátegui, *defensor de la libertad y difusor de la civilización* (xi-xii). En este periódico, dice el autor, apareció la primera versión de las secciones que componen el libro. El prólogo, “Dos palabras al lector”, se encarga de seguir perfilando la voz de nuestro narrador: son las “reflexiones de un viajero” “desconocido fuera de su patria”, que lleva a cabo una “peregrinación desde el corazón de las selvas colombianas hasta el centro de [las] viejas sociedades europeas, repletas de recuerdos, grandiosos monumentos y amargos desengaños” (1). Este viajero se describe como un “demócrata” que abandona la patria porque “necesita nutrir su espíritu con la luz de la vieja civilización y fortalecer su corazón republicano con las severas enseñanzas de una sociedad ulcerada profundamente por la opresión y el privilegio” (2). “Si Colombia es la tierra del porvenir, de la esperanza y de la idea, Europa es el mundo de lo pasado, los recuerdos y los hechos” (2).

Del padre Cuesta tenemos muy poca información. El autor de este viaje a Europa es por el contrario ampliamente conocido: José María Samper (1828-1888) es uno de los letrados liberales colombianos más prolíficos e influyentes de nuestro siglo XIX. La investigación de la cual forma parte este trabajo se propone estudiar cómo se lleva a cabo la conformación discursiva del sujeto colombiano letrado decimonónico, qué coordenadas se impone, a qué categorías recurre. Académicos de diferentes países han señalado repetidamente la importancia de la letra en la conformación de las naciones latinoamericanas, destacándose entre ellos, por supuesto, Ángel Rama<sup>11</sup>. Un componente fundamental de ese discurso nacional republicano es el de la ciudadanía. Dicha ciudadanía se explora en esta investigación en términos de modelos de yo: cómo habla el yo de sí mismo, a qué modelos

<sup>11</sup> Ángel Rama, *La ciudad letrada*, en particular los dos primeros capítulos. En Colombia, y específicamente en lo relacionado con la literatura del siglo XIX, encontramos, por ejemplo, el libro de Carmen Elisa Acosta: *Lectores, lecturas y leídas: historia de una seducción en el siglo XIX*. Bogotá: ICFES, 1999.

apela, cómo se piensa con respecto a la colectividad a la que pertenece y qué modelos propone a través de la conformación discursiva de su yo escritural. El yo de Cuesta es un yo católico que halla su razón de ser y su sentido en el reino eterno e inmutable de Dios. El de Samper es el de un ciudadano que lo hallará en el progreso de la nación, en la vinculación plena de ésta en la historia de la humanidad de su momento.

Como ha mostrado Frédéric Martínez en su libro *El nacionalismo cosmopolita*, en el viaje a Europa los letrados colombianos del momento adquirían una renovada autoridad para hablar de la nación y participar en su diseño. El Viaje a la Tierra Santa obra, por supuesto, en el mismo sentido. El destino de los viajes es, claro, diferente: si uno va a Roma y a Jerusalén, nuestro otro viajero tendrá como destino primario Londres; visitará otros lugares (Roma no, curiosamente), pero la modernidad inglesa será siempre el paradigma en comparación con el cual juzgará todo lo demás.

Samper emprende su viaje en 1858, siendo ya un conocido político, publicista (palabra con la cual los periodistas nombraban su labor en la época) y poeta; ha sido Secretario de la Cámara y ocupado otros cargos públicos relevantes, ha fundado, dirigido y colaborado en varios periódicos; ha luchado en la guerra civil de 1854 en defensa de la primera constitución liberal y es un hombre casado con Soledad Acosta de Samper desde hace tres años y tiene dos hijas pequeñas. La presencia de lo público como código rector del campo semántico dentro del cual teje su yo es constante desde sus textos tempranos. Cabe resaltar que este rasgo no es peculiar suyo; varios investigadores han señalado cómo los letrados hispanoamericanos del momento, incluidos los poetas, no perciben su subjetividad en conflicto con la colectividad<sup>12</sup>: lejos de ello, tejen su yo como perteneciente a lo público, en ello hallan su sentido, ése es el lugar donde éste se despliega. De otra parte, los lectores se aproximan a estos textos de forma similar, como producto de un sujeto particular pero no excesivamente peculiar: los textos invitan a sus lectores a leer en ellos su propia subjetividad y a ayudarse de ellos para modelarla<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Ver, por ejemplo, Pedro Barreda y Eduardo Béjar, Estudio preliminar. *Poética de la nación: Poesía romántica en Hispanoamérica (Crítica y antología)*. Boulder, Colorado: Society of Spanish and Spanish American Studies Series, University of Colorado, 1999.

<sup>13</sup> La ruptura del yo con el colectivo en el terreno de la poesía no se presentaría hasta finales del siglo XIX, cuando la modernización comienza a percibirse como proyecto problemático por parte de los escritores, quienes de otra parte no se ubican ya en el centro del establecimiento político. Ver, por ejemplo, Ángel Rama. *Rubén Darío y el modernismo*.

#### “DE HONDA A CARTAGENA”: LA PORCIÓN AMERICANA

Vayamos entonces al relato de viaje de Samper. La publicación titulada *Viajes de un colombiano en Europa* reúne en dos tomos los viajes que realizó el autor entre 1858 y 1860. En ellos encontramos el relato de su primera experiencia europea en Inglaterra, así como un detallado relato de su viaje por España y por Suiza y Bélgica<sup>14</sup>. La temporada que pasa en París no es narrada en este libro y será retomada por el autor apenas en su autobiografía de 1880, hecho al que me referiré más adelante.

El prólogo destina un fragmento relativamente extenso a presentar la patria, Colombia y América, como naturaleza en estado primigenio (1), disponible y en espera de una labor civilizadora que aprenda de Europa, lugar de la historia, los caminos de la civilización y sus escollos (2).

Aunque el libro en su título menciona solo a Europa, el texto se abre con un relato detallado y relativamente extenso del adiós a la patria. Esta sección del relato aparece de forma independiente en el periódico colombiano *El Mosaico* con el título “De Honda a Cartagena” (1858). Nosotros, lectores de comienzos del siglo XXI, nos quedamos con las ganas de ver cómo fue el viaje de Bogotá a Honda: este recorrido por el interior del país carecería tal vez de interés para sus lectores, quienes en su mayoría sabrían de él por sus lecturas o por haberlo recorrido. Lo que interesa es lo que está entre Honda, primer puerto del interior sobre el río Magdalena, y el Atlántico: la manera en la que Samper lleva a cabo su relato nos hace pensar que de alguna manera su país *conocido* terminaba a orillas del Magdalena. El autor envía su relato a *El Mosaico* como parte de su correspondencia desde Europa a unos lectores ávidos como él de saber qué hay allende los mares o, más bien, de constatar la Europa leída y soñada leyéndola ahora en los escritos de sus compatriotas. Pero Samper nunca ha ido Magdalena abajo y decide comenzar desde allí su relato. Este gesto, con todo, no es simplemente el comienzo de su viaje: este relato de la porción americana del trayecto no es cualquier introducción a un viaje a Europa; por el contrario, marca el acercamiento a Europa, espacial

---

*Circunstancia socioeconómica de un arte americano*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1970.

<sup>14</sup> Comentará aquí solo el primer tomo de los *Viajes*, relativo a Inglaterra, Francia y España. El segundo tomo, Suiza y Bélgica, presenta a esas naciones como modelo para la República de la Nueva Granada pues, según el autor, se les parece tanto en su vocación liberal como en su topografía.

y conceptualmente, y argumenta a favor del proyecto modernizador que motiva el viaje.

Sabemos de dos tipos de peregrinación en este período del siglo XIX: la de los hijos de las élites regionales que van a hacer sus estudios en Bogotá, y la de estos nuevos letrados que van a terminar su educación político-intelectual como viajeros en Europa. No es que ningún letrado haya hecho antes el trayecto de Honda a Cartagena: la expedición corográfica lo había hecho ya, y no solo ella. En el texto de Samper aparece registrado sin embargo como lo que hay entre la patria y Europa, como lo que separa la una de la otra en términos espacio-temporales, pero también conceptuales, como se verá más adelante: ésta es “la región que [...] *debía atravesar*, siguiendo la corriente del Magdalena, al darle [el] adiós a la tierra natal” (9)<sup>15</sup>. Como queda esbozado en el prólogo, su yo viajero se elabora como ciudadano patriota: es un yo público que quiere llevar a sus conciudadanos en este viaje por el Magdalena que hará posible el deseado viaje al otro lado del Atlántico. El narrador es un yo poeta, político, ‘geógrafo’, ‘etnólogo’ que viaja en el tiempo y en el espacio, expuesto, a sus ojos, al contraste entre la civilización y la barbarie. Viaja en vapor entre caimanes y cocoteros hacia el lugar donde se produjo la hazaña humana que significa su barco a vapor, al lugar donde el espíritu republicano de la libertad ha logrado *vencer a la materia*, como repetidamente señala el autor en su relato. Quizá no sobre aquí recordar que la geografía colombiana ha planteado siempre enormes retos a los proyectos de modernización: en el siglo XIX, específicamente, trasladarse desde la capital significa alcanzar cumbres con varias mudas de caballos o incluso en sillas a la espalda de indios descalzos, lograr descender a los ríos, contar con que el caudal no fuera insuficiente ni demasiado grande para navegarlo, cambiar de medios de transporte fluvial que van desde el champán hasta el vapor, cuando ya ha sido posible que estos últimos naveguen por el Magdalena, el principal río del país. Este es el camino de las personas, pero lo es también de las mercancías de importación y de exportación, incluidos el tabaco, los paños, los pianos y los periódicos. El asunto de *vencer a la materia*, que señalábamos arriba, adquiere sentido literal; a ella se le añaden los pobladores de esas regiones ‘salvajes’, los cuales constituyen ellos mismos, para los letrados, nuevos obstáculos para la civilización.

<sup>15</sup> El énfasis es mío.

En lo que sigue rastreará dos asuntos relacionados entre sí y fundamentales en la conformación de la subjetividad moderna de nuestros letrados liberales: el yo en tanto ciudadano y las coordenadas eurocentradas de su acercamiento al entorno.

Este yo se modela como viajero. En esta medida intenta dar forma a lo desconocido mediante los conceptos rectores de su viaje, el cual se presenta desde el comienzo como un servicio a la patria, el servicio que le presta un ciudadano. A veces es poeta, y se entrega entonces al sentimiento de lo sublime natural (“la naturaleza, indomable y grandiosa, perfumada y llena de misterio” (11)) o al gozo de la “poesía primitiva” cantada en un novenario por la muerte de un boga del Magdalena (12-14); una vez, ya avanzado el relato, abraza a su esposa y mira al infinito de océano y cielo que se abre ante él en la cubierta del vapor, marcando así su yo particular. Pero en general se refiere a sí mismo como “el viajero” y habla desde un sujeto impersonal cuya subjetividad pretende poder ser ocupada por *cualquiera*. Este viajero sabe que aunque su país *conocido* termina en Honda, lo que hay de Honda a Cartagena es también la patria; por ello se impone la tarea de dar sentido a aquello y de incluirlo en una *descripción* que hace parte del proyecto político modernizador que presenta a sus lectores letrados.

La apropiación eurocentrada que hace de ese entorno conflictivo podríamos llamarla *libresca* si fuera posible matizar el componente peyorativo que tiene esta palabra<sup>16</sup> (no solo él: todos damos sentido a la realidad a partir de nuestras lecturas, sean éstas de libros o de cualquier otra forma de producto cultural). Por las lecturas europeas en las cuales se gesta el discurso letrado hispanoamericano transitan los conceptos de lo mismo y lo otro: lo mismo es Europa y lo otro es Oriente. El paisaje y las gentes del comienzo del relato tomarán repetidamente alguna de estas dos formas. La topografía queda apropiada en la forma de un paisaje a veces oriental, a veces europeo; la heterogénea población, que pone al discurso de Samper en los límites de su comprensión, toma la forma del pueblo nacional en vías de domesticación, a veces civilizado, a veces bárbaro; este último es evaluado en términos de qué tan dócil puede ser a la tarea de la civilización sin la cual ni la *libertad* ni el *progreso* del país serán posibles.

<sup>16</sup> Samper es consciente del carácter imaginado de su Europa: más adelante dirá que el viejo mundo habría luego de parecerle “muy inferior a lo que los libros (se) lo habían hecho soñar” (47).

En el relato, “Honda parece una ciudad oriental o morisca” (7); las “guaduas” que bordean el río se traducen para los lectores como “*bambú*” y trazan un fondo verde con “los más caprichosos arabescos y mosaicos” (9). “A juzgar por las relaciones de los viajeros del Asia”, afirma, “se cree uno transportado al fondo de sus interminables desiertos, descendiendo el Eufrates y oprimido por la majestad de una soledad asombrosa” (28)<sup>17</sup>. En otro fragmento hay “A cada paso islas tan primorosas, tan pintorescas que, salvo el calor y las plagas, hacían pensar en los archipiélagos del Mediterráneo” (21). “Las preciosas islas que surgen de trecho en trecho, [...] le dan al paisaje [...] una increíble semejanza”, en la imaginación de Samper, “con el bajo Danubio” (17).

Estas metáforas procedentes de libros (no hay que olvidar que es el primer viaje de Samper fuera de Colombia) no vienen solas, por supuesto: traen consigo la dicotomía oriente/occidente en su forma de civilización y barbarie, tropo europeo que hizo y ha hecho amplia carrera en el pensamiento hispanoamericano. Magdalena abajo predominan por mucho “las soledades infinitas, los desiertos ardientes y la monótona uniformidad” (8); “El río, como para revelar mejor el carácter salvaje que le rodea, se hace más perezoso en su marcha”, “sus ciénagas y barrancos de salvaje tristeza revelan que allí no ha fundado el hombre su poder” (8-9). La región se puebla de “los gritos salvajes de los bogas” que luchan con el río por entre “monstruosos peñascales” (9). “Por todas partes lujo y extravagancia de vegetación”, “pero ausencia absoluta de población y de cultivo” (9-10). Allí “[e]l hombre [desaparece] para ceder el campo exclusivamente a la vegetación” (9). ¿Pero qué *hombre* es el que desaparece?, ¿cuál es la *población* absolutamente ausente? Porque hay hombres y aldeas al margen del río: pero aldeas de bogas sin orden alguno, y “bogas que gritan atrozmente y parecen una legión de salvajes del desierto” (11).

Como señaló Martí ya en la década de 1880, pensar a Hispanoamérica en términos de lucha entre civilización y barbarie es una estrategia legitimadora del discurso de colonización (442). Samper, más bien europeo que boga del bajo Magdalena, asume las coordenadas del paisaje que ya Humboldt

<sup>17</sup> Este orientalismo aparecía ya en *Facundo* y es bastante frecuente en la literatura hispanoamericana del siglo XIX. El mismo Efraín de María (1867), enfrentado a la naturaleza de la selva del Pacífico colombiano que le impide ver viva a la amada, se queja de los mosquitos que le hacen perder a su baño la mitad de “su orientalismo salvaje” (311). Ver Carolina Alzate, “La metáfora orientalista. Efraín y el abismo en el jardín”.

había “despoblado” y declarado disponible (como ha señalado Mary L. Pratt) para hacerlo más fácil objeto de apropiación. Nuestros letrados no se consideran a sí mismos, ni son considerados, parte de Oriente o de lo Otro, sino una extensión de la mismidad (Mignolo 174); pero la amplia fracción no domesticada del territorio y de la población queda cobijada bajo el concepto de lo bárbaro que clama y está destinado a ser civilizado (por los civilizados hispanoamericanos en este texto, por supuesto, no los europeos).

La naturaleza indomada le produce “al viajero” sobrecogimiento, pero no repulsión. La relación con sus salvajes pobladores es menos matizada: “De un lado, la naturaleza, indomable, grandiosa, perfumada y llena de misterio”; del otro, “el hombre primitivo, tosco, brutal . . . , con su fanatismo estúpido, su cobarde petulancia”, sin Dios, sin ley y sin concepción moderna de tiempo, si bien “hijos más bien de la ignorancia que de la corrupción” (11). Dos formas tiene entonces la naturaleza: la del desierto indomado y grandioso, y la del hombre primitivo. Con ambas contrasta en último término la civilización: con el paisaje indómito contrasta el vapor, “lujo de la civilización, de la ciencia, ostentación de la fuerza vencedora del hombre”; con el boga primitivo, el pasajero del vapor: “el europeo, activo, inteligente, blanco y elegante” (11). El vapor prueba que “aún en medio de las soledades y del misterio sublime de la naturaleza, [...] el hombre va a fundar su soberanía universal” (11): “El cocotero, sembrado desde el tiempo de la colonia, seguía vegetando; pero el vapor, hijo de la República e instrumento de la libertad, venía a envolverlo entre sus cortinas de humo saludándole con los silbidos de la locomotiva” (12).

Esto todo lo afirma “el viajero”. El relato comienza con un *yo* particular que se embarca y se aleja, y que aparece para hacer una despedida del hogar presa de un dolor y de una incertidumbre que lo ligan emotivamente con la patria y con sus lectores (6). Comenzada la navegación, aparece “el viajero”: “el ojo del viajero, fatigado y triste, no ve más que el desierto interminable” (10). En el capítulo dos el sujeto es a veces el “nosotros” de los pasajeros del vapor, una comunidad pequeña y provisional pero muy caracterizada como civilizada: “En el vapor Bogotá nos habíamos reunido personas de países muy distintos” (12)<sup>18</sup>. Nuestro viajero decide no seguir en vapor hasta Barranquilla, sino tomar un bote corriente para ir a Cartagena y conocer el

<sup>18</sup> En ese vapor *irrumpen* a veces “turbas semi-africanas”, si bien “encantadoras”, invadiendo el lugar por todas las escaleras (22-23), “gente de excelentes instintos y capaz de

trayecto que se hacía hacia el mar antes de la llegada del vapor: “Y partí con mi familia”, dice mencionándola por fin (38). Ese yo, con ese abstracto familiar en el que se resumen niñas pequeñas, mujer y suegra, desaparece pronto en el más común “viajero” y a pesar de que “lo que el viajero puede sufrir allí, literalmente devorado por los zancudos, es indescriptible. Es un dolor atroz, incesante, cruel, torturador, que da la idea de la Inquisición, del infierno, de la suprema desesperación...” (41). Ya ante Cartagena, “el Colombiano, el Granadino, [...] no puede menos que levantar la voz y saludar a la vieja y noble ciudad” (43).

EUROPA: LOS MUELLES DEL TÁMESIS, LAS IMPRENTAS, EL MUSEO BRITÁNICO

*Es de esos Bancos [ingleses] que sale la savia que vivifica  
todas las empresas industriales del globo; y es en los gabinetes  
de los banqueros millonarios [...] donde se combinan las más  
colosales especulaciones [...] o se resuelven las grandes  
cuestiones de la política internacional [...]*

José María Samper, *Viajes de un colombiano en Europa*, 1862

El viajero que desembarca en Southampton, el puerto inglés, es entonces un yo que, en lo que va del relato, autoriza su voz mediante un colectivo de conciudadanos al que a su vez se dirige: un colectivo que comparte su empresa liberal o a quien quiere ganar para su proyecto<sup>19</sup>. Se trata de un sujeto moderno que, como hemos visto, asume la exploración de su yo y de su entorno nativo en términos eurocentrados y coloniales. En este sentido, este relato de José María Samper se abre como un texto en el cual puede resultar especialmente fructífero el análisis de la modernidad en tanto colonialidad, así como del sujeto moderno-colonial que tendría en Samper una de sus

---

ser un pueblo estimable y progresista con sólo darle el impulso de la educación, la industria y las buenas costumbres” (23).

<sup>19</sup> No hay que olvidar que *El Mosaico*, lugar en el que apareció el relato “De Honda a Cartagena” en 1858, es un periódico de amplia circulación redactado y leído tanto por liberales como por conservadores. Los capítulos siguientes, sobre el viaje transatlántico y por los países europeos, serán publicados no ya en Bogotá sino en *El Comercio* de Lima: ¿su discurso liberal laico y simpatizante con el modelo inglés casi hasta el protestantismo lo haría quizás problemático para *El Mosaico*? Quizás quiera también legitimar adicionalmente su discurso, inscribiéndolo en el continente y ya no solo en el país.

múltiples expresiones<sup>20</sup>. Y no es otra cosa tal vez la que encontramos en el relato sobre Inglaterra, como se verá en lo que sigue.

Southampton es la “vanguardia comercial de Inglaterra en el centro del canal de la mancha” (71). *Vanguardia comercial* en este discurso liberal significa garantía de apertura, libertad y civilización. Esto lo hará evidente el relato en la forma en que delinea este campo semántico a lo largo de sus dos tomos. En el texto de Samper, Inglaterra aparece de forma evidente como centro de una serie de transacciones culturales y comerciales: en la manera en que la presenta podemos hoy leer la configuración imperial, escenario a su vez de los nacionalismos (europeos e hispanoamericanos)<sup>21</sup> y del nacionalismo de Samper, como quedó esbozado arriba:

Southampton es el centro y punto de partida de muchas grandes líneas de paquebotes que giran entre Inglaterra y las Antillas, Francia, el Norte de Europa, España, Portugal, todo el Mediterráneo, el Brasil, África y la India. Esta circunstancia es la que ha contribuido más poderosamente a darle mucha importancia comercial a Southampton y crear allí un movimiento poderoso en la telegrafía, los ferrocarriles, la comisiones de cambio, las industrias marítimas, las construcciones navales, los correos y las grandes importaciones de metales preciosos, tintes finos y otros artículos de producción transatlántica (72).

El primer contacto físico con Europa es para Samper un contacto entusiasta con ese *poderoso movimiento* de lo que hoy llamaríamos centro del imperio, si bien no aparece de esta manera, no podría quizás, en el texto del autor. Inglaterra, centro de civilización y civilizador, promotor y propagador de la libertad, es un ejemplo para la historia:

<sup>20</sup> Ver Walter Mignolo. *Historia locales / diseños globales*. Cap. “La razón postoccidental”. Mignolo inscribe su producción teórica como parte de la poscolonialidad: “discurso crítico que pone en primer plano la cara colonial del sistema-mundo moderno” (160). Los estudios de Dussel resultan muy importantes a este respecto: “La modernidad surge cuando Europa se afirma a sí misma como ‘centro’ de la historia mundial inaugurada por ésta; la ‘periferia’ que rodea este centro es consecuentemente parte de su definición” (Cit. en Mignolo 185): “La modernidad es para muchos (para Jürgen Habermas o para James Taylor, por ejemplo) un fenómeno esencial o exclusivamente europeo. En estas clases voy a argumentar que la modernidad es, de hecho, un fenómeno europeo, si bien constituido en una relación dialéctica con una alteridad no europea que es su contenido último” (Cit. en Mignolo 185).

<sup>21</sup> Ver Edward Said. *Cultura e imperialismo*. 1993. Barcelona: Anagrama, 1996.

Ningún pueblo fue más feroz hasta la Edad Media, que el de Inglaterra; ninguno más turbulento y antipático para la civilización. Y sin embargo, hoy es frío, reflexivo, civil, pacífico, humano, moral y eminentemente progresista. ¿Quién ha operado este prodigio? – El protestantismo y las libertades públicas aseguradas en las dos revoluciones del siglo XVII. – Si ellas le han dado al pueblo la vida civil y la moralidad con la conciencia del derecho, *el protestantismo ha fundado en Inglaterra el reinado de la razón, del libre examen, de la veneración profunda, sin los atavíos de la superstición y de la idolatría . . .* (77)<sup>22</sup>.

Su experiencia con el ferrocarril será por supuesto también muy entusiasta: “El alma se siente fascinada por ese poder que la hace delirar, soñar con la vista de regiones misteriosas cubiertas por la niebla luminosa de la ciencia, y asistir a la maravillosa generación infinita del progreso” (81)<sup>23</sup>. Londres es admirable también en el relato por sus “centenares de imprentas y otros establecimientos destinados a la publicidad del pensamiento”: “hay imprentas como la del Times, que dan ocupación a millares de escritores, compositores y correctores de todo género” y cuyas prensas colosales “tienen las proporciones de un edificio” (163). Le emocionan también los muelles de Londres, el movimiento del Támesis:

El espectáculo hace comprender el secreto de la grandeza británica y del progreso de todos los pueblos, –la *libertad*, que hace aglomerar sobre un solo río millares y millares de navíos y vapores, entre cuyos arbolajes y ennegrecidas chimeneas flotan al viento del libre cambio las banderas cosmopolitas que distinguen sobre los mares a todos los pueblos de la humanidad (113-114).

<sup>22</sup> El énfasis es mío.

<sup>23</sup> Aunque el entusiasmo por el ferrocarril es frecuente en el siglo XIX hispanoamericano, quiero citar otro ejemplo, ahora de *Recuerdos de mis últimos viajes. Japón*, obra del colombiano Nicolás Tanco (1888). Este viaje, realizado en algún momento a finales de la década de 1870, hace un movimiento tal vez contrario, en cierto sentido: va de Nueva York a Japón, lugar de la barbarie en el relato. Para hacerlo, debe ir primero, en ferrocarril de Nueva York a San Francisco. “Con el ferrocarril”, afirma, “ya los mormones han perdido el aislamiento que buscaban; y ya no pueden sustraerse al contacto con el mundo ni a los efectos de la civilización [...] / Tal es el efecto del vapor; por donde quiera que pasa va disipando los errores y acabando con el salvajismo y la barbarie. El humo de la locomotora es el mejor fumigador, el desinfectante más eficaz de la parte moral” (48).

Los *Docks* “de las Indias Orientales” son enormes. Es allí donde se acumula esa famosa *escuadra pacífica*, si se me permite la expresión, compuesta por millares de navíos de grandes dimensiones, que alimentan el comercio entre Inglaterra y las regiones del Indostán y China que han sido exploradas hasta ahora por la compañía de las Indias (123).

Así como la flota comercial es “escuadra pacífica”, el Jardín Botánico de Londres, donde puede recorrer “todas las regiones de la tierra” (132), es una “sublime asamblea cosmopolita”: “es la imagen de la unidad en la civilización, de la gran mancomunidad de derechos, misión e intereses que liga a todas las razas, las naciones y las generaciones que figuran en el movimiento de la humanidad” (133). La ‘misión civilizadora’ de lo que hoy llamamos imperio aparece con claridad, y su movimiento en términos de comercio de bienes y de ideas como motor del progreso de la humanidad.

Oriente está en el Museo Británico o, más bien, lo que queda del él: “lo que la civilización moderna ha podido recoger de más admirable y más curioso y característico entre los restos de la civilización antigua, convertida por el tiempo en escombros y cenizas” (144). En el *Palacio de cristal* está también la India, “con su grandeza que asombra, sus estranguladores, sus mitologías que espantan, sus miserias sociales, su exuberancia física que abruma al espectador nacido en Occidente” (162): Samper es aquí ese espectador nacido en Occidente que nos relata la *disposición* de las culturas colonizadas dentro del imaginario metropolitano<sup>24</sup>. El *Palacio de cristal* “es el orgullo del poder industrial de Inglaterra y el más noble testimonio de su cosmopolitismo civilizador”: es también “la fotografía admirable de la HUMANIDAD [...] que va elaborando día por día, [...] sobre la faz entera del globo esa inmensa obra de luz, fuerza, vida y bienestar que nos protege a todos y se llama la CIVILIZACIÓN!...” (163). Este “cosmopolitismo civilizador” del cual es testimonio el Palacio de cristal, no es otra cosa que lo que hoy llamamos imperialismo.

<sup>24</sup> Con este gesto se autocaracteriza como el occidental para quien está disponible el espacio bárbaro, argumentando desde ya, y en contra de los proyectos coloniales, la capacidad y el derecho de los letrados criollos para apropiarse del territorio de la patria y emprender su modernización. “El carácter ambivalente de la civilización”, ha señalado Cristina Rojas, “surge tanto del deseo de reconocimiento como del rechazo a ser gobernados en nombre de la civilización” (54).

Hay que señalar, con todo, que Londres contiene también dentro de sí el germen de la descomposición y de la disolución: Samper recorre, y lo relata en varias páginas y con gran interés y detalle, los barrios más miserables, ennegrecidos patios y sótanos en los que se amontonan “mendigos y bandidos, prostitutas y muchachos hambrientos, criaturas condenadas a la más espantosa degeneración [...] como un sarcasmo animado que desmiente la civilización sofística de los barrios vecinos” (101). Samper elige un guía que lo conduzca por esos lugares, el cual afirma en el relato: “—Sí; aquí vive una parte de la especie humana de la Europa civilizada. [...] Vea U.; asómese por ese hueco, y dígame después si su Nuevo Mundo no vale más que esta podredumbre dorada” (103). También se refugian allí “pobres obreros ambulantes” que descansan después de doce o diecisés horas de trabajo y de insuficiente salario (105). Samper señala que Inglaterra trata de cambiar esta situación con “la *beneficencia* y la *instrucción*” (107); la segunda la encuentra insuficiente si no está acompañada de libertad, justicia y trabajo; la primera le parece un desacuerdo, pues consiste solo en derramar oro para conservar la opulencia: son “válvulas de seguridad para la conservación de los tesoros”, “gastos de conservación”, dirían los ingleses: “habladles de una reforma decisiva que cambie la organización social para abrir campo a la regeneración de las masas indigentes [...] y os responderán negativamente” (108). Sin esa reforma social completa se expone Inglaterra, según el autor, a una revolución que aniquile por muchos años su opulencia. Otra salida, alternativa a la de la reforma, es la de una emigración gratuita que descargue a Inglaterra “de los millones de individuos sobrantes en su suelo, en beneficio de la población del Nuevo Mundo (donde el trabajo los rehabilitaría)” (109). Este aspecto de la población se inscribe también en el espacio de los imperios europeos del siglo XIX y localiza en él ese importante flujo de personas y de bienes que daría una nueva orientación e impulso al capitalismo decimonónico. Éste es el componente que faltaba tal vez al retrato de la expansión imperial del capitalismo que hemos visto hasta ahora en el relato, expansión que Ángel Rama caracteriza en los siguientes términos:

exacción a bajo costo de materias primas del mundo, de complementación de su estructura económica dominante con las zonas dependientes (colonias o neocolonias), de simultánea ampliación del mercado consumidor de sus productos con el público de las zonas marginales, y de expulsión a éstas del exceso de población que en las metrópolis hubiera restado la capitalización (Rubén 23).

Y es que, ¿de dónde sale la “savia” que “vivifica todas las empresas industriales del globo”? (164), se pregunta Samper. No sale de los bosques americanos o asiáticos: sale del Banco de Londres y de los centenares de bancos particulares que también lo sobrecogen allí. Con todo, pues, al final de su relato sobre Inglaterra, ella ocupa “el puesto avanzado de la humanidad en la vía del progreso” (172).

Francia, bajo régimen imperial, es, por contraposición, “tierra de la igualdad sin libertad”, y París una ciudad fortificada cuya muralla solo la encierra, una fortificación cuajada de soldados que cernirá a París “en cualquier tiempo en que su población haga algún movimiento en el sentido liberal” (177)<sup>25</sup>.

Después de un año en París, el cual constituye casi una elipsis en el relato, el viaje continúa hacia España, ahora sin su familia (aunque ésta en general está casi ausente en el relato)<sup>26</sup>. “Iba a visitar a España, la vieja y heroica patria de los fundadores de la mía, – la patria de mis abuelos, de mi lengua y de todo lo que nutrió mi vida en los alegres días de la primera juventud” (180). “Madrid es la imagen de la España política, mediocre, artificial y contradictoria”; “desde que se llega a Madrid se comprende que allí reina en todo su poder y su abandono una autoridad que no emana del pueblo” (268)<sup>27</sup>; la Plaza Mayor y sus callejuelas prueban “que todavía resisten a la

<sup>25</sup> Para Samper, a lo largo de todo el relato, las fortificaciones son símbolo de la falta de civilización y solo la entorpecen (178). París ocupa en el relato solo dos o tres páginas. Sus años allí serán narrados luego en *Historia de un alma* (1880). Su experiencia en París fue muy difícil, pues hizo parte del cuerpo diplomático que trató infructuosamente de que la Francia de Napoleón III reconociera a la República de la Nueva Granada. La prensa liberal de la época, y Samper específicamente, se queja del despotismo y arrogancia del emperador, aspecto que al autor no le ayudó en su labor diplomática, en especial porque la gran mayoría de colombianos que vivía en Francia eran conservadores y se encargaron de informar a las autoridades el sentimiento liberal hacia la Francia del momento (Martínez 166-168, 210). Frédéric Martínez afirma que en 1861 los representantes del Estado de Antioquia solicitaron a Napoleón III una intervención francesa en Colombia (171-172). Es, claro, la época de la intervención de Francia en México a través de Maximiliano.

<sup>26</sup> Al embarcarse en el ferrocarril de Lyon, da “un adiós a la metrópoli del mundo intelectual, donde quedaba la mitad de mi vida y el tesoro supremo de mi amor”, es decir, su esposa e hijas (180).

<sup>27</sup> “La grande obra de la raza española en la civilización fue la conquista del Nuevo Mundo. Cumplida esta grandiosa y trascendental epopeya, el pueblo español ha debido buscar su fuerza y sus elementos de actividad en alianza con otras familias de la humanidad, so pena de descender” (342).

acción del progreso las raíces de la España antigua, azadonada, rezandera. Tolerante de la mugre, amiga del silencio y de la oscuridad” (269). Con todo, la ve en transformación: “La España que creía en el derecho divino de los reyes ha muerto, y sobre sus ruinas se está levantando la España democrática” (293). El teatro y el café son escenarios democráticos donde esa España se exhibe (293): a falta de prensa libre y de Cortes, es allí donde la opinión se forma, en admirable y fecunda conversación (294).

### ¿UNA COMUNIDAD DE CIUDADANOS O UNA COMUNIDAD DE FIELES?

El relato de Samper está guiado en su estructura y desarrollo por dos coordenadas que se contienen una a la otra: lo hace un ciudadano liberal que asume el discurso europeo civilizador sin poder quitar de él su cara imperial y tal vez usándola para su propio proyecto nacional. Ese discurso liberal quiere distinguir bien entre civilización y barbarie, dicotomía que en el discurso moderno-colonial toma con frecuencia la forma de occidente/oriente. Ambas dicotomías modelan el relato, a veces en una de sus formas, a veces en la otra. La lectura que Samper hace de su momento histórico es generosa con respecto al discurso europeo civilizador y acepta como legítimo su compromiso con el progreso humano en general, progreso que él quiere ayudar a propiciar para la patria. Esto sin ver, no podía hacerlo quizás, las contradicciones que tal dicotomía impone y que se encuentran en la base de los conflictos nacionales y globales contemporáneos nuestros. Como señala Martínez, el sueño liberal de la década de 1860 no era ya el de una sociedad democrática: esta transformación la vemos actuando en el texto de Samper, convertido ahora en la aspiración a una sociedad patriarcal vanguardista, a una vanguardia republicana sin revolución social (Martínez 163). Para el final de la década de 1860, el liberalismo se presenta como “una combinación entre una empresa de desmantelamiento de la Iglesia y el Estado a favor de intereses privados y una retórica republicana que busca convencer al pueblo de su felicidad y justificar así su manipulación con fines electorales” (175). Frente a este precario proyecto liberal encontramos el conservador, antiliberal, ese que busca restablecer y conservar la ciudadela del latín y preservar el púlpito como el lugar de la verdad.

Nuestra nación decimonónica (¿actual también?) parece haber quedado atrapada entre dos discursos que se enfrentan de manera violenta: el discurso liberal, que en nuestras latitudes desarrolla de forma peculiar varias de sus contradicciones, y el que aboga por las jerarquías eternas basado en el saber

eclesiástico y en las contradicciones del discurso liberal. Uno de nuestros sujetos se ve a sí mismo cobijado por el Reino de Dios, el otro por el de la civilización. Las lecturas de uno son una pluralidad de textos del liberalismo; las del otro El Libro, una Biblia latina, y algunas guías para viajeros escritas por piadosos. Uno va en peregrinación a Londres, el otro a la Tierra Santa, desde la Roma del Vaticano y de regreso a ella. Para Cuesta, el movimiento es imperfección, alejamiento de lo eterno e inmutable contenido en Dios; para Samper es progreso y civilización, mejoramiento abierto en el futuro y perpetuo. Uno de ellos *traduce* para la nación la experiencia inglesa y sus textos; el otro commueve y se commueve en el latín bíblico, único que puede contener la verdad de los lugares santos y sus hechos y origen del discurso católico.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alzate, Carolina. “La metáfora orientalista. Efraín y el abismo en el jardín”. *Polígramas* 25 (2006): 37-46.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas*. México: FCE, 1986.
- Cuesta, Vicente. *Viaje a la Tierra Santa*. Popayán: Imprenta del Estado, 1873.
- Isaacs, Jorge. *María*. 1867. Edición crítica de María Teresa Cristina. Bogotá: Universidad Externado de Colombia y Universidad del Valle, 2005.
- Martí, José. “Una entrega de diplomas”. *Obras Completas*. Tomo 8. La Habana: Editorial Nacional de Cuba, 1993.
- Martínez, Frédéric. *El nacionalismo cosmopolita*. Bogotá: Banco de la República / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2001.
- Mignolo, Walter. *Historias locales / diseños globales*. Madrid: Ediciones Akal, 2003.
- Pratt, Mary Louise. *Ojos imperiales*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Santiago de Chile: Tajamar, 2004.
- \_\_\_\_\_ *Rubén Darío y el modernismo*. 1970. Caracas, Barcelona: Alfadil, 1985.
- Rojas, Cristina. *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. 2000. Bogotá: Norma, 2001.
- Said, Edgard. *Cultura e imperialismo*. 1993. Barcelona: Anagrama, 1996.
- Samper, José María. *Historia de un alma*. Bogotá: Bedout, 1971.
- \_\_\_\_\_ *Viajes de un colombiano en Europa*. Dos tomos. Tomo 1. París: Imprenta de Thunot y Cía., 1862.
- Tanco, Nicolás. *Recuerdos de mis últimos viajes. Japón*. Madrid: Rivadeneira, 1888.

Copyright of Revista Chilena de Literatura is the property of Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.