



Memorias. Revista Digital de Historia y
Arqueología desde el Caribe
E-ISSN: 1794-8886
memorias@uninorte.edu.co
Universidad del Norte
Colombia

Saether, Steinar A.
La Independencia y la redefinición del concepto de Indianidad alrededor de Santa Marta,
Colombia, 17501850
Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe, núm. 9, julio, 2008,
pp. 3-30
Universidad del Norte
Barranquilla, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85550903>

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

La Independencia y la redefinición del concepto de Indianidad alrededor de Santa Marta, Colombia, 1750 – 1850.*¹

Steinar A. Saether
[s.a.sather@ilos.uio.no]

Resumen

Este artículo explora el cambiante significado de la indianidad durante la era de la independencia. Enfocando el análisis en seis aldeas alrededor de la ciudad de Santa Marta el autor discute porque sus habitantes eran calificados como indígenas en el periodo colonial Tardío, porque apoyaron la causa realista durante la independencia y como se ceso de llamarlos indígenas en tan solo unas pocas décadas después del establecimiento del gobierno republicano. Aun cuando algunos estudios desde la perspectiva de la subalternidad han enfatizado la resistencia indígena contra los estados liberales latinoamericanos nacidos a principios del siglo XIX, en este ensayo se arguye como algunas comunidades indígenas optaron por su inclusión en la república como ciudadanos no-indígenas.

Abstract

This article explores the changing meaning of Indianness during the long independence era. Focusing on six towns around Santa Marta, it discusses why these were considered Indian in the late colonial period, why they supported the royalist cause during the Independence struggles and how their inhabitants ceased to be identified as Indians within a few decades of republican rule. While recent subaltern studies have emphasised Indian resistance against the liberal, republican states formed in early nineteenth-century Latin America, here it is argued that some former Indian communities opted for inclusion into the republic as non-Indian citizens.

* El autor agradece a Rebeca Earle, Anthony McFarlane y los cinco anónimos lectores de la JLAS por los comentarios constructivos sobre versiones anteriores de este artículo. La investigación fue financiada parcialmente por el Norwegian Research Council. Las siguientes abreviaciones fueron usadas: Archivo General de Indias (AGI), Archivo General de la Nación (AGN), Archivo Histórico Eclesiástico de Santa Marta (AHESM), Biblioteca Nacional (BN) y Notaria primera de Santa Marta (NPSM).

¹ Traducción del artículo “Independence and the Re-Definition of Indianness around Santa Marta, Colombia, 1750–1850”, por Camilo Díaz Pardo, Profesor Universidad del Norte, MS en Arqueología y candidato al Doctorado de Historia de América Latina de la Univ. Pablo de Olavide, que fue publicado originalmente en *Journal of Latin American Studies* 37:1 (2005), 55–80.

Tradicionalmente se ha caracterizado a los indígenas en el periodo independentista y de la formación de las repúblicas latinoamericanas como actores con roles pasivos o reaccionarios. Varias generaciones de historiadores de diversas tendencias políticas y escuelas académicas han defendido la idea que la independencia fue obra de las élites criollas, compuestas básicamente de grupos selectos de hombres letrados y educados en la cima de la pirámide social. Este amplio consenso sobre la base social de los líderes de los movimientos independentistas dio como resultado una convergencia de perspectivas en la naturaleza misma de las sociedades latinoamericanas del periodo de la post – independencia. Así, mientras que los escritores del siglo XIX mayoritariamente describieron la gesta independista como una revolución o una serie de revoluciones, los historiadores de la segunda mitad del siglo XX enfatizaron las continuidades entre la colonia y el así llamado orden neo-colonial. Los autores Schwartz y Lockhart resumieron muy bien el consenso prevaleciente comenzando la década de los ochenta cuando reclaman que ‘el grado de continuidad entre las esferas sociales, económicas y culturales a lo largo de los periodos pre y post independencia es obvio y avasallador’.²

Para los historiadores que han sido entrenados en el análisis de la “longue dure” con los elementos concomitantes de búsqueda de estructuras subyacentes y de escribir la historia “desde abajo”, la era de la independencia aparece como un largo paréntesis lleno de batallas inconclusas, conspiraciones golpistas, panfletos legalistas y caudillos apolíticos que tuvieron poca resonancia para el desarrollo (o subdesarrollo) de las sociedades latinoamericanas a largo plazo. Este estado de cosas puede explicar en parte la relativa escasez de estudios sobre este período comparado con el enorme volumen de trabajos dedicados al período de la Conquista o a la segunda mitad del siglo XVIII. No obstante lo dicho, en el transcurso de las últimas décadas, una nueva generación de especialistas han empezado a cambiar nuestro conocimiento del periodo independista, desafiando tanto la premisa elitista (en la que se concibe la independencia y la formación de las repúblicas como resultado de la iniciativa de los criollos blancos) como el principio de “continuidad” (la perspectiva en la que Latinoamérica es visualizada como un continente que permaneció sin mayores cambios después de la independencia).

En referencia al principio de continuidad el autor Francois-Xavier Guerra ha argumentado que la independencia representó la llegada de la modernidad y, de manera mas precisa, el arribo de modernas formas sociales y de representación política en Latinoamérica. En coincidencia con Jürgen Habermas, Guerra afirma que fue precisamente durante el período de la independencia que medios como la prensa impresa y los periódicos, acompañados de las primeras elecciones dieron lugar al nacimiento de una esfera pública, un ámbito en el cual por principio todos los miembros de la sociedad podían participar sin importar el nacimiento, la etnicidad y el status social. Todo esto significaría nada menos que “el fin de la vieja sociedad y el ingreso en una nueva era – el nacimiento de un nuevo hombre, una

² S. Schwartz and J. Lockhart, Early Latin America (Cambridge, 1983), p. 424.

nueva sociedad y nuevas formas de hacer la política”³. Bajo esta perspectiva la independencia latinoamericana puede ser comparada con la revolución francesa; esencialmente, el proceso de independencia de Latinoamérica es también parte integral de las revoluciones de corte liberal que sacudieron el mundo occidental a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX.

Un elemento central en el pensamiento de Guerra es el hecho que la sociedad cambio debido a que sufrió un proceso de reconceptualización radical. En otras palabras se nos invita a dejar de lado la búsqueda por las estructuras materiales y sociales fundamentales y en su lugar, enfocarnos en las formas como los actores de la época pensaban, hablaban y escribían sobre sus propias sociedades. No es difícil ver las grandes diferencias en la forma como representaban su propio entorno social antes y después de la independencia cuando revisamos y re-leemos los escritos republicanos mas tempranos, las ceremonias y los actos políticos de diversas clases. Sin embargo es claro que esta aproximación no convencerá fácilmente a los escépticos; después de todo las ciencias sociales durante dos siglos han cuestionado la validez y veracidad de las visiones oficiales y de la élite acerca de las sociedades de las cuales formaban parte. Además, sigue vigente la pregunta acerca de si esta nueva sociedad republicana existía en mayor medida en el ideario de unas pocas élites letradas o si es posible demostrar que el pueblo del común o el *Folk* (para usar un término de Bradford Burns) de Latinoamérica participo activamente en la formación de la nueva sociedad.

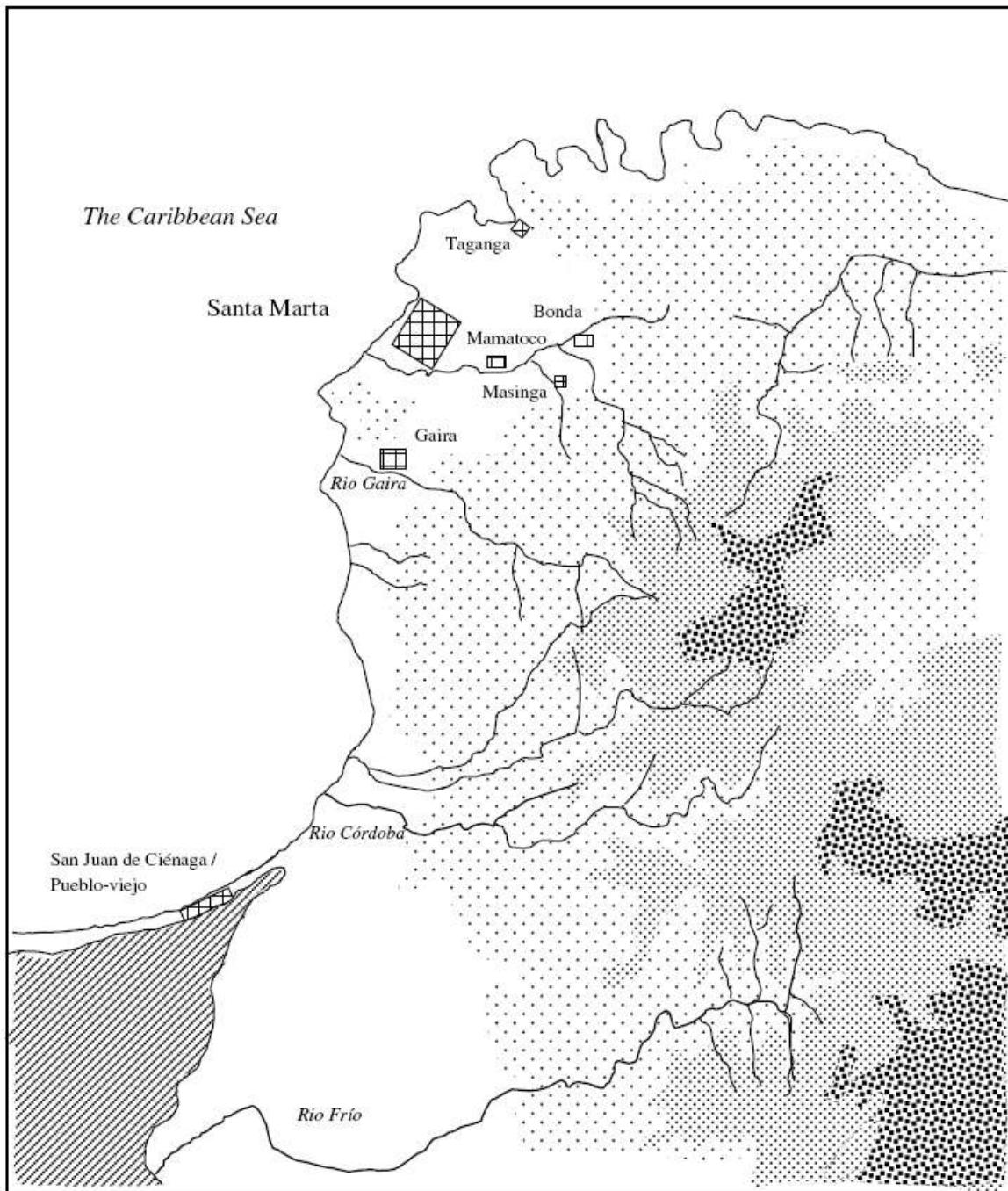
Este ultimo interrogante nos remite de regreso a la premisa elitista, el problema de los indígenas y su rol en los movimientos de independencia y en la formación de las repúblicas nacionales; no por querer hacer creer que los que no eran de la élite eran necesariamente indígenas, sino porque los fenómenos de exclusión y marginalización en las nuevas repúblicas del siglo XIX eran particularmente manifiestos para los que se definían como **indios** y **debido a que “el problema indígena”** nos da muchos indicios acerca de la naturaleza de las naciones formadas en la independencia y su devenir en adelante.

La literatura sobre los indígenas y la formación de los estados en Latinoamérica es voluminosa pero se ha enfocado principalmente en los grupos que opusieron resistencia al concepto liberal de los estados republicanos, ya fuera tomando el lado monárquico durante las guerras de independencia o como parte de rebeliones en gran escala durante los primeros años de las repúblicas. Estudios contemporáneos han puesto de relieve la participación política indígena en la independencia y defendido una visión más constructiva de la cultura política de las comunidades indígenas más allá de una simple interpretación con visos de racismo y etnocentrismo que subestimaba el papel de los indígenas y sus actividades como resultado del atraso político, el tradicionalismo o la ignorancia.

³ F. Guerra, Modernidad e independencias (Madrid, 1992), p. 13.

Las comunidades indígenas frecuentemente tenían una perspectiva alternativa de su propio futuro político, una visión que era abiertamente contraria tanto a las aspiraciones monárquicas españolas como a la nación imaginada por los criollos. El trabajo de varios historiadores como Mark Turner, Charles Walter, Florencia Mallon, Meter Guardino, John Tutino y Eric Van Young entre muchos otros enfatizan de diferentes maneras dos aspectos principales; en primer lugar que los indígenas aspiraban a un estado diferente al que idealizaban los criollos y, contrario a la perspectiva tradicional, que los indígenas influenciaron la dinámica política y la formación del estado tanto en los niveles local como en el nacional⁴. La participación militar indígena por consiguiente no constituye necesariamente un indicador de que las comunidades indias compartían la perspectiva política del liderazgo de las élites, pero si que eran capaces de modificar e influenciar el resultado de las guerras y rebeliones en las cuales tuvieron parte. La principal contribución de estos estudios de las políticas subalternas durante el temprano periodo republicano lo constituye el hecho que la propaganda del estado liberal difundido por las élites tenía muy poco atractivo para los indígenas y se concentran en los intentos de indígenas y campesinos para moldear el desarrollo político de las nuevas repúblicas.

⁴ M. Thurner, *From Two Republics to One Divided : Contradictions of Postcolonial Nation making in Andean Peru* (Durham, NC, 1997); C. Walker, *Smoldering Ashes: Cuzco and the Creation of Republican Peru, 1780–1840* (Durham, NC, 1999); F. Mallon, *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru* (Berkeley, 1995); P. Guardino, *Peasants, Politics, and the Formation of Mexico's National State : Guerrero, 1800–1857* (Stanford, 1996); J. Tutino, *From Insurrection to Revolution in Mexico : Social Bases of Agrarian Violence, 1750–1940* (Princeton, 1986); E. Van Young, *The Other Rebellion : Popular Violence, Ideology, and the Mexican Struggle for Independence, 1810–1821* (Stanford, 2001).



Map 1. *City of Santa Marta and Indian pueblos, late eighteenth century*

No obstante, este artículo llama la atención sobre una experiencia alterna y poco usual después de la independencia y que ha sido ignorada en la historiografía reciente sobre el tema: esta se centra en el hecho que algunos grupos indígenas renunciaron a su “indianidad” y optaron ser incluidos en la sociedad republicana como ciudadanos comunes.

En un primer análisis parecería una interpretación muy simplista de un complejo proceso de la dinámica de la formación de identidades una vez sucedió la independencia. Pero mi argumentación se basa en el hecho que para algunas comunidades identificadas como indígenas para el estado colonial, la indianidad era en primer lugar una posición tanto jurídica como política dentro del sistema monárquico español que ofrecía nuevas vías de actividades jurídicas y políticas de carácter colectivo. Con el establecimiento de un régimen republicano y liberal, la Indianidad perdió su utilidad y fue abandonada por muchas comunidades. Esta afirmación quizás no sorprenda a los historiadores conocedores de los desarrollos sociales en la Latinoamérica del periodo tardío colonial y de la temprana república. Aun los más firmes defensores del principio de continuidad admiten que la primera mitad del siglo XIX fue marcada por cierto grado de movilidad social y redefinición de las barreras étnicas y raciales. El tardío periodo republicano ofrece muchos ejemplos en todo el continente que sugieren el carácter fluido de las definiciones de raza y etnicidad. Sin embargo los procesos que estudiamos en este trabajo son diferentes porque no se trata de individuos que cruzaron las líneas entre los mundos indígena y español sino de comunidades enteras de varios miles de individuos que en el transcurso de una o dos décadas dejaron de ser indígenas en cualquier sentido de la palabra.

El artículo se enfoca en seis pequeñas aldeas que rodeaban a la ciudad de Santa Marta: Mamatoco, Masinga, Taganga, Bonda, Gaira y Ciénaga (Ver Mapa No. 1). En la víspera de la Independencia prácticamente todos los habitantes de estos pueblos eran calificados de indios (Tabla No. 1), y solo un poco antes de 1850 se dejó de considerarlos como tales, y – lo que es mas importante– dejaron de considerarse así mismos como indígenas. Estas comunidades habían sido fuertemente hispanizadas en la última parte del periodo colonial. Sus miembros hablaban español, eran católicos devotos, practicaban el matrimonio cristiano, usaban nombres españoles y vestían como sus vecinos urbanos en la ciudad española de Santa Marta. No obstante eran constantemente definidos como indígenas hasta el fin del régimen español ya que como descendientes de la población indígena prehispánica mantenían ciertos e importantes privilegios legales y políticos. Para estos indígenas (y sospecho que para muchos otros en la América española), terminando el periodo colonial la indianidad era primero y ante todo una categoría política y legal. Con la formación de la república de Colombia (a la que por cierto, los habitantes de todos estos pueblos se opusieron hasta el último momento), esta definición política y legal de la **indianidad se volvió irrelevante, y el término “indio” fue por lo tanto asignado para aquellos grupos que vivían en las márgenes de la sociedad colombiana y que culturalmente diferían radicalmente de los ciudadanos “normales” (no-indios) de Colombia.**

Tabla No. 1. Población de los pueblos indígenas alrededor de Santa Marta y de la ciudad de Santa Marta 1793.

Place	Blancos		Indios		Libres de todos los colores		Esclavos		Total N
	N	%	N	%	N	%	N	%	
San Juan de Ciénaga	36	2.4	1236	83.2	212	14.3	1	0.1	1485
San Jacinto de Gayra	0	0	299	97.1	8	2.6	1	0.3	308
Mamatoco y Taganga	0	0	389	100	0	0	0	0	389
Bonda y Mazinga	0	0	317	100	0	0	0	0	317
<i>Total Indian towns</i>	<i>36</i>	<i>1.4</i>	<i>2241</i>	<i>89.7</i>	<i>220</i>	<i>8.8</i>	<i>2</i>	<i>0.1</i>	<i>2499</i>
City of Santa Marta	499	13.9	21	0.6	2490	69.1	591	16.4	3601

Source: Archivo General de Indias, Indiferente General 1527. Santa Marta 1793. ‘Padron general que manifiesta el numero de personas habitantes en esta provincia de Sta Marta con distincion de clases, sexos y estados inclusos parvulos.’

Por decirlo de otra forma, un gran porcentaje de aquellos identificados como indígenas en el periodo colonial, dejaron de ser indígenas dos o tres décadas después de la Independencia. Para explorar este proceso necesitamos en primer lugar considerar los elementos por los cuales se definía la indianidad. ¿Cuales eran los criterios que distinguían a los indios de los que no lo eran en el tardío periodo colonial? Las dimensiones políticas y jurídicas de la indianidad se convirtieron en un tema central en la era de la independencia y serán objeto de discusión en la segunda parte de este artículo. La última parte reseñara algunas de las modificaciones fundamentales en la definición de indianidad durante las primeras décadas de la independencia así como el grado de participación política de los antiguos indios en la era republicana.

Existen al menos tres perspectivas diferentes para definir la indianidad en el tardío periodo colonial: la perspectiva racial, la de carácter étnico – cultural, y la político-jurídica. La primera de estas, aun cuando no totalmente abandonada ha sido sustancialmente modificada por los historiadores que trabajan en este periodo y colocada bajo una visión étnico-cultural de las diferencias entre los indios y los que no lo son. Una perspectiva puramente racial sostendría que los indios estaban separados de los no-indios primero que todo por su apariencia física. Pero, como Martin Minchom y Douglas Cope han mostrado convincentemente, el fenotipo era un marcador de diferencias notoriamente vago en las colonias españolas del siglo XVIII.⁵ La mayoría de los historiadores del periodo colonial tardío ahora tienden a ver la divisoria Indo – Hispánica como fundamentalmente cultural: los indios eran así caracterizados por su lugar de nacimiento, residencia, su indumentaria,

⁵ M. Minchom, *The People of Quito, 1690–1810: Change and Unrest in the Underclass* (Boulder, 1994); R. D. Cope, *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico, 1660–1720* (Madison, 1994).

estilo de peinado, por su dieta y ocasionalmente por su lengua y religión. Pero además de las posibles diferencias culturales un complejo de reglamentaciones legales venía formándose desde el siglo XVI con respecto a una multitud de aspectos como la organización política, impuestos, derechos sobre la tierra y otros recursos para mencionar solo algunos factores que eran especialmente importantes para las comunidades que estamos estudiando. Los indígenas que vivían en pueblos indígenas constitúan, en otras palabras, un cuerpo político y jurídico específico dentro de la monarquía. La diferenciación entre una definición cultural y una legal es esencial, porque significa que comunidades indígenas legalmente constituidas pudieron haber sido profundamente hispanizadas; de esta manera una comunidad de católicos hispano-hablantes no era necesariamente meno indígena bajo las leyes españolas que una comunidad de gentiles de lengua diferente al español. Al contrario: el propósito de la mayor parte de la legislación española colonial no consistía en preservar las costumbres y tradiciones indígenas sino convertirlos en buenos súbditos de la monarquía católica. El aspecto más relevante entonces reside hasta que extensión esta identidad jurídica se reflejaba en una identidad india especial, hasta que grado la segregación jurídica coincidía con las diferencias culturales y que consecuencias tuvo la abolición de gran parte de la legislación india en la vida interna de las antiguas comunidades indígenas en el periodo republicano temprano. Otro elemento notorio gira alrededor de las repercusiones para las tradiciones de las comunidades locales y sus identidades cuando las comunidades que habían sido indias en un sentido legal dejaron de ser reconocidas como tales por el estado republicano y los indígenas se convirtieron en ciudadanos. ¿Acaso fue posible para estos indígenas idealizar una nación republicana de la cual ellos formaran parte, o eran estos cambios políticos y jurídicos solamente parte de una retórica republicana con muy poca o ninguna consecuencia para las vidas de los habitantes comunes de Latinoamérica?

Patrones coloniales

Los habitantes de los pueblos mencionados fueron consistentemente definidos como indígenas hasta el fin del régimen colonial no obstante que culturalmente no parecen haber sido muy diferentes de sus vecinos hispánicos residentes en Santa Marta. Nuestro conocimiento de estas comunidades es muy limitado, en parte debido a que los historiadores y antropólogos han mostrado mayor interés en los grupos más exóticos que conservaron su independencia a través del periodo colonial y que todavía son considerados como indígenas como los guajiros, los arhuacos, los chimilas y los motilones.⁶ La falta de estudios sobre estos pueblos se agrega a las dificultades causadas por la lectura de los observadores del siglo XVIII que escribieron descripciones muy diferentes entre si acerca de los indios tributarios alrededor de Santa Marta. Antonio Julián un jesuita que vivió en

⁶ Para una discussion más detallada ver S. A. Saether, 'Identities and Independence in the Provinces of Santa Marta and Riohacha (Colombia), ca. 1750–ca. 1850,' Ph.D dissertation, University of Warwick, 2001. Este trabajo será publicado en español por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia en el año 2005.

Santa Marta hacia 1750 sostenía que: "...todos son indígenas pacificados, ya sujetos a la religión, viven con sus curas párrocos, son súbditos de Dios y del monarca católico, y se distinguen mas en su carácter por su devoción Cristiana que por cualquier vestigio de sus antiguas **naciones bárbaras**".⁷ Este punto de vista contrasta con la descripción hecha por José Nicolás de la Rosa para quien apenas veinte años antes los indígenas tributarios de Santa Marta diferían de los vecinos hispánicos en su apariencia física, sus modales, la dieta, su vestimenta y su afición por la bebida, aunque admitía que hablaban el español mas o menos claramente y que solo usaban sus lenguas indígenas en las ceremonias y en las danzas tradicionales.⁸

Otras fuentes apoyan la versión del jesuita Julián y sugieren además que desde fines del siglo XVIII los indígenas alrededor de Santa Marta estaban completamente hispanizados. Este proceso se había iniciado en la primera mitad del siglo XVI, en el transcurso de los primeros siglos de dominio colonial, los pueblos alrededor de Santa Marta sufrieron una serie de profundos cambios. Las aldeas **fueron sometidas y “pacificadas” a lo largo del** siglo XVI por conquistadores atraídos por el oro de los tayronas y por la necesidad de un sitio apropiado de desembarco en la bahía de Santa Marta. Los españoles lograron hacia el año 1600 el completo dominio de los pueblos más cercanos a la ciudad a pesar de una resistencia prolongada y violenta por parte de los indígenas, no obstante, grandes grupos de nativos permanecieron autónomos aislándose en las partes más altas de la Sierra y en los rincones más remotos de la provincia.⁹ Los pueblos sometidos entraron al régimen de la encomienda bajo el mando de los conquistadores y sus descendientes. La búsqueda de esclavos, las enfermedades, migración forzada y el declive demográfico general durante los siglos XVI y XVII dieron como resultado una constante reducción y reagrupamiento de las encomiendas a partir de la segunda mitad del siglo XVII. Comenzando el siglo XVIII todas las encomiendas en la provincia de Santa Marta volvieron a la Corona; por decreto real del 11 de Septiembre de 1701 los residentes de los pueblos de indios debían tributar un impuesto anual fijado en cuatro pesos pagaderos en metal o en especie.

⁷ A. Julián, *La perla de América, Provincia de Santa Marta* (Bogotá, 1951), p. 174. Para mas información en Julián véase J. O. Melo, 'La coca, planta del futuro. Un texto del siglo XVIII,' *Credencial historia*, No. 158 (Feb. 2003).

⁸ J. N. de la Rosa, *Floresta de la Santa Iglesia Catedral de la ciudad y provincia de Santa Marta* (Bogotá, 1975), p. 281.

⁹ H. Bischof, 'Indígenas y españoles en la Sierra Nevada de Santa Marta – Siglo XVI,' *Revista Colombiana de Antropología* 24 (1982), pp. 77–124; G. Reichel-Dolmatoff, 'Contactos y cambios culturales en la Sierra Nevada de Santa Marta,' *Revista de Antropología* 1 (1953), pp. 17–122; Reichel-Dolmatoff, Datos histórico-culturales sobre la antigua gobernación de Santa Marta (Bogotá, 1951); N. del Castillo Mathieu, 'Población aborigen y conquista 1498–1540,' in A. Meisel Roca (ed.), *Historia económica y social del Caribe colombiano* (Bogotá, 1994); C. J. Mathers, 'Santa Marta Gold: Spaniards in Colombia, 1526–1536,' *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 4, no. 3 (1995), pp. 287–310; H. Tovar, *La estación del miedo o la desolación dispersa. El caribe colombiano en el siglo XVI* (Bogotá, 1997); E. Restrepo Tirado, *Historia de la provincia de Santa Marta* 2nd ed. 1st vol. (Bogotá, 1953).

Desde entonces los indios de los cinco poblados cercanos a Santa Marta se les describía regularmente como indios tributarios para distinguirlos de los nativos no sometidos del resto de la provincia así como de los que habían sido recientemente sometidos y vivían en misiones donde gozaban de una exención del tributo.¹⁰

A finales del siglo XVIII los indígenas tributarios no eran simplemente solo los descendientes de los ancestros prehispánicos de sus propios pueblos; en esa época la población ya incluía gente de toda el área de Santa Marta. El padre Julián observaba en 1750 que “... estos indios se les conoce únicamente por el nombre del pueblo donde viven, y no conservan ninguna memoria de la nación o tribu a la cual pertenecían.”¹¹ Las seis poblaciones existentes al final de la colonia fueron el resultado de un proceso continuo de reasentamiento donde los indígenas tributarios de las aldeas más pequeñas eran trasladados a las más grandes a medida que la población decaía.¹² También hay evidencia que sugiere que los habitantes de los pueblos tributarios al final de la colonia incluían además descendientes de grupos nativos distantes de Santa Marta. El investigador Reichel-Dolmatoff que analizó los apellidos encontrados en el censo del año 1743 en Mamatoco y en Gaira encontró algunos probablemente originarios de las riveras del río Magdalena.¹³ En el siglo XVI los nativos capturados en la región del bajo Magdalena eran llevados a Santa Marta y es posible que fueran incorporados en las aldeas indígenas cercanas a la capital.

Los orígenes étnicos heterogéneos de los habitantes de estas ciudades probablemente facilitó la adopción de elementos culturales hispánicos. Es el caso de los apellidos españoles que los indígenas adoptaron de los conquistadores, encomenderos y gobernadores del siglo XVI en Santa Marta; para comprobarlo podemos notar que algunos de los más comunes en los pueblos alrededor de Santa Marta como Manjarres, Núñez, Hincapié y de Silva fueron tomados a su vez del Gobernador del siglo XVI Luís de Manjarres y de los encomenderos Diego Núñez, Pedro Martín Hincapié y Victoria de Silva.¹⁴ Así mismo no existe ninguna mención en las fuentes del siglo XVIII que indiquen que los curas párrocos necesitarán ser bilingües para poder ejercer sus actividades en los pueblos estudiados.

¹⁰ J. A. Villamarín y J. E. Villamarín, ‘Chibcha Settlement under Spanish Rule: 1537–1810,’ in D. J. Robinson (ed.), *Social Fabric and Spatial Structure in Colonial Latin America* (Ann Arbor, 1979), pp. 25–84; M. González, *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada* 2nd ed. (Bogotá, 1979); M. Mena García, ‘Santa Marta durante la guerra de sucesión española,’ *Anuario de estudios americanos*, vol. 36 (1979), pp. 569–702; L. Luna, *Resguardos coloniales de Santa Marta y Cartagena y resistencia indígena* (Bogotá, 1993); M. Herrera Ángel, *Ordenar para controlar: ordenamiento espacial y control político en las Llanuras del Caribe y en los Andes Centrales Neogranadinos. Siglo XVIII* (Bogotá, 2002).

¹¹ Julián, *La perla*, p. 174.

¹² T. Miranda Vázquez, *La Gobernación de Santa Marta (1570–1670)* (Sevilla, 1976); Luna, *Resguardos*, Mena García, ‘*Santa Marta*; A. Bermúdez Bermúdez, *Materiales para la historia de Santa Marta* (Bogotá, 1981).

¹³ Reichel-Dolmatoff, ‘Contactos’, p. 54–5; AGN, Censos 6, folios 583–7; AGN, Censos 8, folios 294–9; AGN, Caciques e indios 9, folios 769–88, y 1793 censos en AGI, Indiferente general 1527.

¹⁴ Miranda Vásquez, *La gobernación*, pp. 141–72.

Uno de los elementos más importantes en la construcción de la identidad de grupo es la formación de los núcleos familiares y algunas de las fuentes mas relevantes a nuestra disposición testifican el profundo grado de hispanización de estas comunidades con respecto al sacramento del matrimonio. Un indicador algo crudo pero bastante notorio de las prácticas de casamiento es el cociente de matrimonios; el porcentaje de individuos casados en determinada población. En el año de 1793 el cociente de matrimonios en los pueblos tributarios era de 32.91, lo que se traduce en que relativamente los indios legítimamente casados superaban en número a los no-indígenas e incluso a algunas de las élites españolas de las ciudades de la provincia.¹⁵ Estos guarismos contrastan radicalmente con los cocientes respectivos de las poblaciones esclavas y de los habitantes de las misiones.

Mientras que los frailes repetidamente denunciaban la poligamia y otras prácticas maritales ajena al cristianismo entre los indígenas recientemente convertidos que residían en las misiones en la Sierra Nevada o en Riohacha, estas quejas son completamente desconocidas para los pueblos tributarios cercanos a Santa Marta.¹⁶ En otras palabras hay pocas dudas acerca de la internalización de las costumbres católicas del matrimonio entre los pobladores aborígenes de los pueblos tributarios.

Se podría objetar que los indígenas tributarios en las colonias españolas mantuvieron clandestinamente elementos culturales aborígenes, especialmente prácticas religiosas que debían ser cuidadosamente alejadas de la vigilancia de los curas y otros agentes del estado español y que por lo tanto solo excepcionalmente eran registradas en las fuentes escritas.¹⁷ Aun que no conocemos de acusaciones de prácticas heréticas en estos pueblos podríamos especular que los indígenas cercanos a Santa Marta continuaron resistiendo la imposición de patrones culturales hispanos y secretamente practicaban rituales clandestinos o que ciertos elementos de sus religiones prehispánicas fueron articuladas en el catolicismo. Estas afirmaciones perderían de vista el punto más importante que hemos hecho: **básicamente que la “indianidad” no se definía primariamente en términos culturales.** Cualquier ejemplo de sincretismo o de vestigios de sus religiones anteriores a la Conquista nos los haría mas legítimamente “indios” bajo la ley.

¹⁵ Saether, ‘Identities and Independence’, pp. 65–185.

¹⁶ Lance Grahn, ‘Guajiro Culture and Capuchin Evangelization: Missionary Failure on the Riohacha Frontier,’ in Erick Langer and Robert H. Jackson (eds.), *The New Latin American Mission History* (Lincoln, NE, 1995) and E. Barrera Monroy, *Mestizaje, comercio y resistencia : La Guajira durante la segunda mitad del siglo XVIII* (Bogotá, 2000).

¹⁷ S. Gruzinski, *The Conquest of Mexico: The Incorporation of Indian Societies into the Western World, 6th–18th Centuries* (Cambridge, 1993); K. Mills: *An Evil Lost to View? An Investigation of Postvangelisation Andean Religion in Mid-colonial Peru* (Liverpool, 1994); F. Cervantes: *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain* (New Haven, 1994); N. Farriss: *Maya society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival* (Princeton, 1984); J. Lockhart: *The Nahua After the Conquest: a Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries* (Stanford, 1992).

Contrariamente la carencia de creencias y prácticas paganas, la perdida de la lengua nativa y la profunda hispanización de estas comunidades nos los hacia aparecer menos indígenas.

Otro elemento que corrobora nuestra posición es el hecho que las instituciones y cargos políticos de los pueblos tributarios no fueron modeladas de las instituciones prehispánicas, sino que fueron introducidas por los españoles en el siglo XVI para el gobierno interno de las comunidades indígenas. Los títulos eran todos de origen español a excepción del cacique. La aparente continuidad de antiguos sistemas de poder tal y como el requerimiento a los caciques para demostrar que tenían un derecho hereditario al cargo antes de ser confirmados por la autoridad española constituye solamente un par de novedades al reemplazar el sistema de herencia matrilineal aborigen por el sistema patrilineal ibérico.¹⁸

Así, en los censos de los indígenas tributarios, el mayor de los hijos del cacique en cargo era normalmente identificado como el legítimo heredero.¹⁹ La hispanización no significaba de por si la perdida de la identidad o el debilitamiento político. Es claro que a fines del siglo XVIII y tal vez de manera más notoria que en los siglos previos los pueblos de indios tributarios eran comunidades vitales muy capaces de defender lo que sentían eran sus tradiciones y derechos haciendo uso del sistema legal español. Este hecho – señala de manera algo paradójica – que el mantenimiento de una identidad política propia dependía en parte de la aceptación de patrones culturales hispánicos. Frente a este factor los pueblos alrededor de Santa Marta parecen haber tomado una dinámica muy diferente de las poblaciones al interior de la Nueva Granada. Allí los pueblos estuvieron bajo enormes presiones políticas y sociales en la última parte del periodo colonial: sus tierras fueron vendidas, muchos foráneos se trasladaron a las aldeas casándose con las mujeres locales y tomando el control de las instituciones políticas del nivel local hasta el punto que para finales del siglo los indígenas pasaron a ser una minoría demográfica en la mayoría de las poblaciones.²⁰ Al contrario, en la costa cercana a Santa Marta los pueblos tributarios crecieron antes de la Independencia, a pesar que los centros urbanos eran pequeños varias fuentes corroboran que fueron fortalecidos tanto demográficamente como políticamente durante las últimas décadas del periodo colonial.

¹⁸ Que el sistema matrilineal continuo teniendo cierta trascendencia en estos pueblos se puede deducir de la afirmación que hace De la Rosa diciendo de aquellos hombres que tenían vello facial ‘es reputado entre ellos por mixto; mas no dejan de reconocerlo por indio, porque pesa más en su opinión el seno materno que la aptitud del varón’, de la Rosa, Floresta, p. 281.

¹⁹ El censo de 1743 de Mamatoco en Bermúdez, Materiales, p. 76. Para examinar la genealogía de indios notables de Ciénaga, véase ‘Testimonio de los documentos que acreditan la ascendencia de José Vicente del Rosal por ambas líneas’ 1791 in AGI, Santa Fe 1197. Para los cacicazgos en Ciénaga, véase ‘Manuel Manjarrés solicita el cacicazgo de la Ciénaga en la provincia de Santa Marta,’ 1817, AGN, Solicitudes 10, folios 1–2.

²⁰ Véase nota 9.

Todos estos sitios experimentaron índices positivos de crecimiento demográfico, casi todos sus residentes eran identificados como indios, mantuvieron el control de las instituciones políticas locales y lucharon eficazmente contra las élites criollas a través del aparato judicial colonial.

Los censos llevados a cabo en el siglo XVIII indican que tanto la mayoría de los habitantes de Mamatoco, Taganga, Bonda, Masinga y Gaira eran indígenas y que su población se incrementó significativamente. En las primeras cuatro poblaciones todos los habitantes eran clasificados como indios a excepción del cura párroco y en Gaira había solo ocho habitantes clasificados como libres de color y un esclavo. La población de Ciénaga era mucho más grande y tenía una población más heterogénea de acuerdo al censo de 1793: 1236 indígenas, 212 libres de todos los colores, 36 blancos y un esclavo. En general, el censo de 1793 ofrece un panorama similar al censo de 1804 de sus habitantes masculinos; estos pueblos eran predominantemente indígenas en vísperas de la independencia. A diferencia de sus semejantes del interior granadino los pueblos de indios alrededor de Santa Marta no fueron afectados por un influjo masivo de foráneos ni parecen haber sido debilitados por una alta tasa de emigración.²¹

De hecho todas estas comunidades experimentaron un considerable crecimiento demográfico a lo largo del siglo XVIII. Por ejemplo, en Gaira había 100 indígenas adultos hombres en 1627, solo 18 en 1661, 26 en 1743 y 91 en 1804. El número total de hombres indígenas en esa misma población era de 60 en 1743 y 257 en 1804. Ciertamente estos guarismos pueden ocultar el hecho que el número de pueblos tributarios disminuyó constantemente desde el siglo XVI; mientras que a principios del siglo XVII existían alrededor de 30 encomiendas solo quedaban seis pueblos a finales del siglo XVIII. No obstante, el número de indígenas tributarios censados en 1804 era mayor que la cifra para el año de 1627. El aumento de los números demográficos en la segunda mitad del siglo XVIII es tan notorio que es posible que no reflejen el crecimiento poblacional exclusivamente.

Una administración más eficiente y un énfasis en políticas de reubicación en centros urbanos probablemente influyeron en las cifras de los censos. Con todo la población seguramente aumentó lo cual es indicado por la distribución de edades de la población tributaria en la segunda mitad del siglo XVIII, en este periodo el número de infantes y jóvenes sobrepasó con mucho el número de adultos y ancianos. No obstante los censos no pueden interpretarse como documentos neutrales de la composición social en el siglo XVIII. Los censos eran construidos por representantes burocráticos del estado Borbón siguiendo los parámetros desarrollados por el Concejo de Indias y reproduían una visión oficial y normativa de cómo la demografía de las provincias debía ser: los españoles blancos debían vivir en las ciudades con esclavos y gente del común mientras que los

²¹ En los conteos de hombres efectuados en 1743 y 1804 los censores incluyeron a los fugitivos, pero su número nunca excedía más de diez en cualquiera de las ciudades. *Independence and the Redefinition of Indianeness around Santa Marta, Colombia 65*

indios vivían en los pueblos tributarios. No obstante otras fuentes confirman la importancia de los indígenas al interior de estos pueblos, los registros de matrimonios de los habitantes muestran que muy raramente contraían uniones con foráneos. De las 770 personas que se casaron en la ciudad de Santa Marta entre 1772 y 1788 solamente dos novias y ningún novio provenían de los pueblos estudiados.²² De 109 matrimonios en la parroquia de Gaira entre los años de 1783 y 1810, solo tres novios y ninguna novia provenían de otras parroquias.²³ Este aislamiento se puede también corroborar por las frecuentes repeticiones de apellidos en los censos y en los registros parroquiales. La gran mayoría de los novios listados en las actas de matrimonio de Gaira entre 1783 y 1809 también pueden encontrarse en los conteos de la población masculina de Gaira en el año de 1804.²⁴ En esta misma población en 1804 de los 102 indios tributarios 39 tenían el apellido Manjarrés, 15 Eguí, 11 Incapíe, ocho Boto y ocho De Silva. Estos mismos apellidos reaparecen en registros de matrimonios y otros listados de habitantes.²⁵ Una situación similar aparece en los otros pueblos tributarios cercanos a Santa Marta.²⁶

Existe además otros indicios de la revitalización de los pueblos tributarios hacia el fin de la época colonial. En las zonas altas del interior de la Nueva Granada, los indígenas habían perdido sus posiciones políticas ante poderosos no-indios que habían usurpado las instituciones judiciales y políticas de los pueblos de indios.²⁷ Esto no sucedió en las poblaciones alrededor de Santa Marta. Allí sus pobladores mantuvieron el control y en cada pueblo tributario había representantes políticos nombrados por las autoridades españolas pero reclutados entre los vecinos residentes. En las poblaciones más grandes el número de cargos podía ser extenso como en el caso de Gaira donde existía un cacique, tres alcaldes, dos regidores, un capitán, un fiscal y un sacristán para ayudar al cura en el año de 1804, todos provenientes de la población aborigen tributaria.²⁸ En los pueblos más pequeños las posiciones eran más reducidas: en Taganga en 1743 solo había un cacique y un alcalde.²⁹ El hecho mismo que estos funcionarios eran reclutados dentro de la comunidad indígena constituye otro indicio que estos pueblos fueron capaces de usar el sistema político español para su propia ventaja.

²² Hasta el año de 1811 la ciudad de Santa Marta poseía solo una parroquia que mantenía dos libros separados de matrimonios: ‘Libro de matrimonios de blancos descendientes de españoles’ que incluía los matrimonios de un pequeño grupo de familias notables, y el ‘Libro de matrimonios de pardos, mestizos, negros’ (Desde ahora lo nombraremos LPMN con la lista de todos los matrimonios entre 1772 y 1788. Los dos libros mencionados están en AHESM, LPMN 29 Dic. 1784 y 20 Feb. 1775.

²³ Libro de matrimonios de Gaira 1783–1850 (hereafter LG) in AHESM.

²⁴ Las principales excepciones son las ocho parejas de esclavos que se casaron en Gaira. Probablemente trabajaban en las plantaciones de azúcar en cercanías de Gaira.

²⁵ Además de los censos ya citados, véase ‘Lista de los naturales que voluntariamente quieren trasladarse de su Pueblo de Gayra a las tierras de Río Frio’ in AGN, Resguardos 12, folios 404–6.

²⁶ En Taganga los apellidos más comunes eran Basques, Daniel, Matos, Yaritama y Doy, y en Mamatoco los más comunes eran Núñez, Duica, Sifuentes, Cuchara y Peña. AGN, Censos 8, folios 294–9.

²⁷ Véase nota 9.

²⁸ AGN, Censos 6, folio 583.

²⁹ Bermúdez, Materiales, p. 81.

Gracias a esta autonomía política los pueblos de indios fueron capaces de engarzarse en prolongadas disputas legales con los vecinos propietarios. Estos conflictos eran generalmente sobre la tierra, derechos de pastoreo y de pesca y usualmente involucraban disputas sobre los límites y medidas de los resguardos y las plantaciones y haciendas pertenecientes a las élites. En Ciénaga los habitantes sostuvieron un pleito legal por más de cuarenta años con algunas de las familias más prominentes de Santa Marta.³⁰ Localizadas al este de la población estaban las grandes haciendas de Santa Cruz de Papare y de Garabuya, las dos plantaciones de azúcar más grandes en la provincia de Santa Marta. Establecidas en las riveras del Río Toribío por el Gobernador José Mozo de la Torre, en 1753 las propiedades fueron vendidas a los Núñez Dávila, pertenecientes al círculo más poderoso de las familias nobles de Santa Marta.³¹ A pesar de la formidable influencia de sus oponentes los indios de Ciénaga tuvieron éxito en confirmar los derechos sobre gran parte de lo disputado. Conflictos similares sobre la tierra entre los pueblos de indios y las haciendas sucedieron por toda la provincia. Los indios de Mamatoco pelearon por las tierras en la vecindad de su pueblo contra las pretensiones del deán Francisco Muñoz Castellanos.³² Además más tarde entraron en controversia sobre tierras con José Francisco Múnive y Mozo, coronel de las milicias de Santa Marta y propietario de la plantación azucarera de Santa Cruz de Curinca.³³

Podemos reiterar entonces que un poco antes de la independencia, los pueblos tributarios alrededor de Santa Marta eran comunidades locales fortalecidas que aunque bajo la presión de las plantaciones de azúcar y otras propiedades de los criollos estaban muy lejos de la decadencia que se afirma caracterizaba a los pueblos de indios del interior de la Nueva Granada. Sus habitantes usaban efectivamente las instituciones y el sistema legal coloniales para oponerse a la expansión y usurpación que las élites pretendían sobre sus tierras y derechos. No obstante, esta resistencia contra poderosos intereses de los criollos y otros actores no – indígenas, no debe interpretarse como un signo de que los pueblos tributarios eran simples remanentes de las comunidades prehispánicas en una eterna oposición a la

³⁰ AGN, Resguardos 12, folios 1–294.

³¹ M. T. Vargas, Anotaciones históricas del Magdalena (Bogotá, 1948), pp. 71–6, aunque hay errores en sus datos genealógicos; ‘Escritura de venta de 27 fanegas de tierra a favor de Nicolás Martínez de los herederos de Francisco Josef Núñez Dávila,’ en AGN, Resguardos 12, folios 76 ff; ‘Testamento de José de Ximeno,’ n.d. in NPSM Protocolos de 1829;

‘Testamento de Pablo Oligós,’ 17 Abril 1817 en NPSM Protocolos de 1817; ‘Testamento de José Nicolás de Ximeno’ 13 Enero 1820 en NPSM Protocolos de 1819–1820; H. Tovar, Grandes empresas agrícolas y ganaderas (Bogotá, 1980), pp. 136–7 y anexo 7; Bermúdez, Materiales, p. 274; D. Romero Jaramillo, Esclavitud en la provincia de Santa Marta 1791–1851 (Santa Marta, 1997), pp. 92–8.

³² ‘Mensura y asignación de tierras a los naturales de Mamatoco con oposición de Francisco Muñoz Castellanos, deán de la catedral de Santa Marta,’ 1779–1782 AGN, Resguardos 12, folios 295–387.

³³ Para el caso de las propiedades de José Francisco Múnive y Mozo, véase su testamento dado en Santa Marta 8 Enero 1834 i NPSM, protocolos 1834–35. El pleito es descrito en una carta por José María Martínez de Aparicio dirigida al Rey, 25 Nov. 1810 in AGI, Santa Fe 746 y en el 36 acta de la Junta de Santa Marta, 24 Nov. 1810 in AGI, Santa Fe 746.

aculturación y a la dominación española. Esta concepción dualista no está apoyada por las fuentes primarias disponibles. A pesar que nuestro conocimiento de la dinámica cultural al interior de los pueblos es muy limitado, hay poca evidencia que sugiera que sus residentes fueran muy distintos culturalmente del común de los pobladores hispánicos en Santa Marta. Por el contrario estos pobladores desde una perspectiva cultural eran notoriamente **no-indígenas**. Esto se debe a que su identidad o “indianidad” estaba basada en la genealogía: como descendientes de las poblaciones originales amerindias eran clasificados por ley como indios y por lo tanto gozaban de un status especial político y legal dentro de la monarquía española. Los indios tributarios disfrutaban de varios privilegios colectivos políticos y legales que correspondían a lo que se percibía eran los derechos naturales de cualquier población indígena. Para la Corona la adopción de la cultura hispánica por parte de estos nativos los justificaba todavía más para el goce de sus privilegios.

Las Guerras de Independencia

Los pueblos de indios alrededor de Santa Marta jugaron un papel muy importante durante las guerras de independencia. Muy pronto se ganaron la reputación de ser los más fervientes defensores de la Corona, y en parte gracias a sus actividades políticas Santa Marta se convirtió en uno de los baluartes realistas más importantes en la costa norte de Suramérica durante el periodo independentista.

Como se puede explicar la persistencia y duración de este realismo en medio de ideologías opositoras y revolucionarias?. La perspectiva tradicional se ha enfocado en la limitada circulación de la influencia de la Ilustración en Santa Marta y en el supuesto tradicionalismo de los indios tributarios.³⁴ Rebecca Tenet en un artículo reciente ha demostrado que el realismo indígena fue una presunción básica tanto de la retórica republicana como de la realista de la época y de la que los historiadores han hecho eco desde entonces de una manera poco crítica.³⁵ Por lo tanto se debe tratar cualquier información concerniente con el realismo indígena de manera muy cautelosa; pero en este caso en particular rechazar todas las fuentes primarias de Santa Marta como artificios retóricos ideados con fines políticos sería un acto de escepticismo exagerado. Mientras que es difícil generalizar acerca de las actividades políticas de las comunidades indígenas en las colonias españolas durante la independencia, el caso de Santa Marta parece mucho más claro. La tarea aquí no consiste en establecer si los indios lucharon del lado de la causa realista sino en explicar porque lo hicieron.

³⁴ Jorge Conde Calderón, ‘Poder local y sentimiento realista en la independencia de Santa Marta’ Historia caribe, vol. 2, no. 4 (1999), pp. 77–86; Adelaida Sourdíz Nájera, ‘Ruptura del estado colonial y tránsito hacia la república 1800–1850,’ en Meisel Roca (ed.), Historia económica, pp. 155–228.

³⁵ Rebecca Earle, ‘Creole Patriotism and the Myth of the “Loyal Indian”,’ Past and Present, no. 172 (2001), pp. 125–45.

Una de las explicaciones a esta pregunta reside en el prolongado conflicto sobre la tierra que sostuvieron los indígenas con los propietarios criollos de Santa Marta. Esto hubiera sido una razón suficiente para que los indios se pusieran del lado de los realistas y en contra de los criollos. Ciertamente hay ejemplos de antiguos conflictos sobre tierras que se entrelazan con las luchas políticas de la independencia; como el caso de los habitantes de Mamatoco contra el Coronel José Francisco Múnive y Mozo por los límites y extensión de su hacienda de Santa Cruz de Curinca y el resguardo de Mamatoco. Múnive era uno de los vecinos mas influyentes de Santa Marta relacionado por nacimiento y matrimonio con una red de prominentes familias costeras que aunque no favorecían abiertamente la causa independentista eran sospechosos de apoyar secretamente a los republicanos.³⁶ Múnive y Mozo era el oficial de la milicia de mas alto rango en la víspera de la independencia, al mando de dos compañías de milicianos de la ciudad y uno de los mas ricos habitantes de Santa Marta, que según reportes posteriores era dueño de siete casas en la ciudad, cuatro predios urbanos sin construir, una estancia ganadera en Sitio Nuevo además de la plantación de azúcar de Santa Cruz de Curinca.

Para la opinión de los peninsulares realistas, Múnive y Mozo era uno de los enemigos mas formidables del Concejo de Regencia precisamente ya que como comandante de las milicias tenía todo un regimiento bajo su mando y su riqueza le daba muchas amistades.³⁷ Y como para confirmar estos temores de los realistas se dio el hecho que en la casa de Múnive y Mozo se leyeron varios textos revolucionarios en Agosto de 1810 por trece de los vecinos más prestantes de la ciudad.³⁸ De esta manera Múnive y Mozo era un poderoso enemigo de los indios y es un testimonio del poder político de estos últimos que los indígenas pudieron contrarrestar su influencia y mantener el control de sus tierras comunales que el primero había ambicionado. Este objetivo lo lograron a través de amenazas del uso de violencia –aunque parece que pocas veces usaron de la fuerza– pero también del uso eficaz del sistema legal español y quizás, mas significativamente, con la alianza con oficiales peninsulares. El 23 de Noviembre de 1810 los indios de Mamatoco causaron una commoción porque el gobernador había incumplido la promesa de mediar en la delimitación de tierras en disputa entre los mamatocos y Múnive. El gobernador no se atrevió a viajar personalmente a Mamatoco sin una escolta de la compañía de milicia. En su lugar el peninsular José María Martínez de Aparicio se presentó como mediador, un convencido realista, había vivido por treinta años en Santa Marta y era respetado por las comunidades circunvecinas. En un reporte al Concejo de la Regencia donde se ensalzaba así mismo Martínez de Aparicio detallaba que había caminado a Mamatoco con la sola compañía del tesorero del capítulo de la Catedral y había logrado apaciguar a los

³⁶ Para información genealógica véase a M. C. Guillén de Iriarte, Nobleza e hidalgía en el Nuevo Reino de Granada: Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario 1651–1810 (Bogotá, 1994) y el testamento de Múnive en NPSM, protocolos 1834–35.

³⁷ AGI, Santa Fe 746. Carta de Martínez de Aparicio, 25 Nov. 1810.

³⁸ Agustín Gutiérrez y Moreno a su hermano José Gregorio, Santa Marta 5 Agosto 1810 citados en I. Gutiérrez Ponce, Vida de don Ignacio Gutiérrez Vergara y episodios históricos de su tiempo (1806–1877) (London, 1900), p. 74.

mamatocos permitiéndoles que tres de sus representantes se presentaran ante la Junta y ofreciendo 100 pesos para la redecoración de la iglesia.³⁹ Aquí tenemos entonces un buen ejemplo de un oficial peninsular realista quien atrajo la gratitud y el apoyo de los indígenas manipulando sus intereses materiales contra una figura importante de la élite local criolla con tendencias al patriotismo. Incidentes de este tipo sugieren que los indios podían usar a los oficiales peninsulares como un contrapeso contra las pretensiones de los propietarios criollos de Santa Marta. En el transcurso de los siguientes años los indios tributarios se levantaron en armas para defender la causa realista en Santa Marta. Desde luego, en otras regiones de las colonias los conflictos locales tuvieron una dinámica diferente. En algunas ocasiones, sin duda, los propietarios peninsulares y no los criollos eran los principales pretendientes a usurpar las tierras de los indios. En algunos sitios con una historia prolongada de violencia contra los indígenas por parte de oficiales y curas peninsulares, los aborígenes probablemente luchaban más frecuentemente del lado de los rebeldes.⁴⁰ Ciertamente, conflictos locales de este tipo pueden ser la causa más fácil de identificar para explicar la participación indígena en alguno de los dos bandos en la guerra.

No obstante si seguimos esta línea de pensamiento nos vemos limitados a una perspectiva que aduce que los criollos luchaban por razones ideológicas y altruistas con el fin de establecer una nueva sociedad y completar una revolución política, mientras que los indígenas lucirían bajo una luz más mundana y menos atrayente como fieros defensores de sus propios intereses económicos y materiales. En respuesta a esto, Eric Van Young, ha sugerido refiriéndose a México que en el caso de las comunidades indígenas, estas lucharon por fines materiales como sus tierras comunales y derechos de pastoreo, y esto solo era ‘...un aspecto de una amplia y continua disputa de resistencia cultural’.⁴¹ Los indios en la descripción de Van Young luchaban por una utopía aldeana, lo que implica que veían a sus comunidades como marginales al estado colonial, y, por lo tanto, las luchas indígenas ya fuera a favor o en contra de los insurgentes republicanos era solo un episodio en un prolongado proceso de defensa colectiva. En otras palabras, es posible que los Masingas, Mamatocos, Bondas, Tagangas, Gairas y cienagueros defendieran durante el conflicto de la independencia, en primer lugar sus derechos consuetudinarios y su forma de vida aldeana. Si a este tipo de actividades le podemos aplicar la etiqueta de resistencia cultural sin forzar el término en extremo, entonces esta perspectiva puede ser útil para entender los hechos acontecidos con los pueblos alrededor de Santa Marta durante la independencia.

³⁹ Martínez de Aparicio al Rey, 25 Nov. 1810 y 36th acta de la Junta de Santa Marta, 24 Nov. 1810 ambos en AGI, Santa Fe 746.

⁴⁰ Para algunos ejemplos de indios luchando con los patriotas, véase E. Van Young, ‘Agrarian Rebellion and Defense of Community: Meaning and Collective Violence in the Late Colonial and Independence-Era Mexico,’ *Journal of Social History*, vol. 27, no. 2 (1993) y M. T. Ducey, ‘Village, Nation, and Constitution: Insurgent Politics in Papantla, Veracruz, 1810–1821,’ *Hispanic American Historical Review*, vol. 79, no. 3 (1999).

⁴¹ Van Young: ‘Agrarian Rebellion,’ p. 262.

Sin embargo, estudiando el caso de Santa Marta también se puede argüir que en la independencia se dio ante todo un conflicto entre ideologías políticas contrapuestas. El apoyo indígena a los realistas de Santa Marta puede ser visto como una lógica defensa de un tipo de sociedad que honraba los privilegios colectivos de esa población y que además, preveían que una república liberal basada en el principio de una supuesta igualdad de los ciudadanos ante la ley amenazaría a sus comunidades tanto en términos políticos como materiales. El problema con esta óptica esta, desde luego, en el hecho que se esperaría que todos los indígenas a lo largo de las colonias hubieran apoyado a los realistas, lo que no ocurrió. Esta paradoja podría explicarse de las diferenciaciones regionales en la efectividad que se dio en el mantenimiento de los privilegios corporativos. En algunas regiones como el interior de la Nueva Granada donde las comunidades indígenas habían sufrido la invasión de foráneos y donde muchas de las instituciones comunales se habían desintegrado décadas antes de la independencia, los indios tributarios habrían tenido muy pocos incentivos para luchar por un régimen que no defendía sus privilegios legales. En cercanías a Santa Marta por el contrario, estas prebendas fueron mantenidas y fortalecidas a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII y por lo tanto era del interés de los indígenas el defender lo ganado.

Los indios de Santa Marta no se limitaron a participar en las guerras solamente cuando sus aldeas y bienes estaban en peligro. Uno de los hechos más memorables de su intervención en la guerra ocurrió en Marzo de 1813, cuando los mamatocos y bondas bajo el liderazgo del octogenario cacique Antonio Núñez expulsaron de Santa Marta al general Pierre Labatut que había conquistado la ciudad dos meses antes para los republicanos. Este episodio de reconquista realista y la consiguiente participación política de los pueblos vencedores puede ser interpretado como un indicio que los indígenas tenían convicciones políticas que iban más allá de los intereses materiales y culturales de su entorno geográfico. Aunque los indios no tomaron directamente el gobierno de la ciudad, su accionar militar les representó una ganancia moral que usaron activamente para acrecentar su influencia. No solamente encarcelaron a cientos de criollos de quienes sospechaban habían ayudado a Labatut y los rebeldes sin formula de juicio sino que se negaron a liberarlos cuando el nuevo gobernador Pedro Ruiz de Porras llegó en Mayo de 1813. Cuando el nuevo capitán-general⁴² de la Nueva Granada, Francisco de Montalvo llegó a Santa Marta en Junio de 1813 encontró que ‘... el pueblo cree—correcta o equivocadamente—que los prisioneros eran afines a la independencia, y esta irritado con la sola sugerencia que algunos sean liberados...’, aparentemente incluyendo en el término ‘pueblo’ los habitantes de los pueblos circunvecinos cuya presencia en la capital provincial era manifiesta desde ese momento.⁴³

⁴² En el artículo original aparece “capitán – general” pero debería ser Virrey. Nota del traductor.

⁴³ Montalvo a la Secretario de Estado, Santa Marta 22 Agosto 1813 in AGI, Santa Fe 746.

En los años siguientes cuando los realistas controlaron completamente la ciudad de Santa Marta la influencia de los indios solo se acrecentó. Claramente los realistas dependían del apoyo continuo de los indígenas y estaban muy atentos a los intereses y opiniones de sus aliados. En una ocasión, Montalvo reportó que el gobernador Ruiz de Porras distribuyó armas a los indios las cuales usaron para confiscar bienes y objetos de las haciendas de los criollos más acaudalados sospechosos de apoyar a los insurgentes y a quienes los indígenas llamaban Jacobinos.⁴⁴ Un ejemplo aun más sorprendente de la influencia política que amasaron en estos años ocurrió cuando rechazaron al nuevo gobernador enviado en 1814. En una carta enviada al capitán general las autoridades indígenas de los pueblos tributarios manifestaron su preocupación sobre el nuevo gobernante, reiteraron su apoyo al Gobernador interino Ruiz de Porras, lo que condujo a que Montalvo y el último accedieran a sus peticiones. Como resultado Ruiz de Porras permaneció en el cargo hasta la victoria republicana en 1820.

Los indios de Santa Marta experimentaron un auge político entre 1813 y 1820. Consiguieron títulos honoríficos para sus líderes, acrecentaron sus propiedades en tierras, influyeron directamente con el gobierno de la ciudad y disfrutaron de un status político de acuerdo al grado de su lealtad con la Corona española. Quizás el clímax simbólico de esta alianza Indo-Española ocurrió el 25 de Julio de 1815, día del Patrón de España Santiago. El General Pablo Morillo comandante del ejército expedicionario enviado para someter a los patriotas del norte de Suramérica le rindió homenaje al cacique Antonio Núñez de Mamatoco por su lealtad con la causa del Rey colgándole una medalla y entregándole un Diploma en las playas de Santa Marta ante el ejército formado en su honor de 5000 soldados españoles bajo su mando.⁴⁵

Los indígenas lucharon con los realistas hasta el final mismo de la guerra. En Noviembre de 1820 los republicanos ya controlaban las provincias costeras a excepción de la ciudad de Cartagena que fue sometida a sitio desde Octubre de ese mismo año y del área alrededor de la ciudad de Santa Marta. Bolívar había entrado a la capital del virreinato en 1819 después de la batalla de Boyacá que permitió a los patriotas el control total de las provincias del interior, mientras que en la vecina Venezuela Pablo Morillo preparaba la retirada de las tropas sobrevivientes. En Santa Marta sin embargo ni los indios ni algunos de los oficiales peninsulares se daban por vencidos, en Noviembre de 1820 los realistas se prepararon para una última y decisiva batalla en Ciénaga contra las fuerzas combinadas de los generales republicanos Carreño, Carmona, Brion y Padilla. Para defender este paso estratégico los realistas dispusieron de 1800 soldados la mayoría de los cuales eran indios tributarios de la población de Ciénaga y de los otros cinco pueblos estudiados. Como se acostumbraba los comandantes no eran indios y el líder era el General Sánchez Lima mientras los comunes

⁴⁴ Citado en R. Earle, *Spain and the Independence of Colombia, 1810–1825* (Exeter, 2000), p. 46.

⁴⁵ 'Expediente sobre haber condecorado el Capital General Don Pablo Morillo con una medalla de distinción al Cacique de Indios Don Antonio Núñez' y Morillo al Secretario de Estado y Despacho Universal de Indias, 27 Julio 1815 ambos en AGI, Santa Fe 1201.

Vicente Narciso Crespo y Thomas Pacheco de Santa Marta mandaban cada uno una división. El único comandante indígena era el Capitán Jacinto Bustamante, el cacique de Ciénaga. Recordada como una de las batallas más sangrientas de la independencia en esta parte de Suramérica, 800 soldados realistas (la mayoría indígenas) y 150 republicanos murieron en la batalla. El General Carreño uno de los comandantes republicanos comentaba posteriormente que: ‘...el enemigo, la mayoría indios, tan valientes como las mejores tropas, se atrincheraron en las casas de la ciudad, defendiéndose con gran empeño...’.⁴⁶ La sangrienta caída de Ciénaga contrasta con la rendición pacífica de la Santa Marta liderada por los criollos. Cuando las tropas republicanas ocuparon Ciénaga, el cabildo de Santa Marta inmediatamente propuso un armisticio para lograr la capitulación, a lo que el General Carreño estuvo de acuerdo.⁴⁷ El Gobernador Ruiz de Porras huyó antes de la llegada de las tropas a la ciudad.⁴⁸ Con esta capitulación pacífica, las fuerzas republicanas, al menos formalmente, asumieron el control de toda la provincia de Santa Marta.

Por un tiempo algunos grupos de guerrillas realistas permanecieron en la región. Estos grupos estaban conformados por indios tributarios, españoles y algunos criollos realistas que se unían para continuar la lucha armada contra los republicanos.⁴⁹ Comandados por el cacique Bustamante de Ciénaga, y un grupo de realistas españoles, los indios invadieron la ciudad de Santa Marta y la ocuparon por tres semanas en Octubre de 1822.⁵⁰ Desesperados, los líderes republicanos incluyendo al Gobernador Rieux y al general Carmona huyeron a Taganga donde fueron arrestados por el pueblo y entregados a los realistas.⁵¹ Durante la ocupación de Santa Marta los rebeldes realistas confiscaron puertas y muebles que usaban como leña para las hogueras que encendían en las calles; Mr. Fairbanks, un comerciante británico que residía en la ciudad, se quejaba que los rebeldes habían bebido todo el licor que tenía almacenado y habían usado el vino de Bourdeaux y la champaña para cocinar.⁵² Esta fue la última ocasión en que los indígenas de los pueblos cercanos en alianza con los realistas constituyeron una amenaza seria para la estabilidad republicana en Santa Marta, en el curso del siguiente año, las últimas fuerzas realistas fueron definitivamente vencidas.

⁴⁶ Carreño a Bolívar, Ciénaga, 11 Nov. 1820 en M. E. Corrales (ed.), Documentos para la historia de Cartagena, vol. 2 (Bogotá, 1883), p. 427.

⁴⁷ Cabildo de Santa Marta a Carreño, Santa Marta 10 Nov. 1820 in Corrales, Documentos, p. 428.

⁴⁸ Montilla a Bolívar, Santa Marta, 19 Nov. 1820 in Corrales, Documentos, pp. 429–31.

⁴⁹ J. Pérez, Noticias históricas de la ciudad y provincia de Ocaña desde 1810 hasta la guerra de tres años (Cúcuta, 1924), pp. 50–79.

⁵⁰ J. M. Restrepo, Historia de la revolución de Colombia, vol. 5 (Medellín, 1969), pp. 10–17 y J. M. Groot, Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada 2. ed. vol. 4 (Bogotá, 1893), pp. 293–6.

⁵¹ J. C. Alarcón, Compendio de historia del Departamento del Magdalena (Bogotá, 1963), pp. 107–10.

⁵² C. S. Cochrane, Journals of a Residence and Travels in Colombia during 1823 and 1824 (London, 1825), p. 59; Restrepo, Historia, pp. 10–17.

Redefiniciones Republicanas.

El establecimiento definitivo de la República y la derrota de los remanentes de las fuerzas realistas trajo consigo cambios fundamentales y duraderos a los pueblos de indios alrededor de Santa Marta. En primer lugar los mamatocos, gairas, tagangas, cienagueros, masingas y bondas sufrieron penas drásticas como enemigos impenitentes de la causa republicana. Mientras que los castigos para algunos influyentes peninsulares y criollos que habían estado del lado realista consistió de la expropiación de sus propiedades o de su expulsión de la ciudad, los castigos más severos se reservaron para los indios que habían servido en los ejércitos realistas. Algunos de ellos fueron sentenciados a la pena máxima o deportados a prisiones en Chagres y otros sitios en Panamá, algunos más fueron enviados a la recientemente fundada colonia penal de San Sebastián de Rábago en las alturas de la Sierra Nevada. Muchos, además, se les reclutó a la fuerza para luchar en las batallas para la liberación de Perú y Bolivia después de 1820.⁵³ Desde luego también se les obligó a proveer monetariamente al nuevo régimen republicano en préstamos o especie.⁵⁴ Estas medidas lograban tanto proveer a la causa republicana con recursos materiales como castigar a los enemigos más obstinados.

Los castigos también eran una suerte de rito de purificación al que los realistas debían someterse para limpiar cualquier convicción política errónea y que subsecuentemente les abría las puertas para ingresar a la nueva sociedad republicana como ciudadanos. En el fervor de la naciente república los más adeptos ideológicos de la misma no veían ningún obstáculo para la inclusión de los indios en la república.⁵⁵ Por el contrario en los primeros años de la independencia imperó un gran optimismo acerca del futuro de la población indígena. A largo plazo el cambio más notable en el status de los antiguos indios fue el **proceso por el cual se cesó de identificarlos como “indios” y se trasformaron simplemente en campesinos colombianos de clase baja.** Nuestro conocimiento sobre el proceso de integración de las comunidades aborígenes en la nueva nación es muy limitado; no obstante es posible delinear algunas tendencias que arrojan luz al respecto.

Uno de los signos más aparentes **fue la desaparición repentina del término “Indio” del discurso oficial en la temprana época republicana.** Después de la independencia, a los residentes de Gaira, Bonda, Mamatoco, Taganga, Masinga y Ciénaga no se les volvió a **clasificar de “indios” en los censos o en los documentos parroquiales.** Oficialmente, los únicos indios que así continuo llamándose fueron aquellos que en el periodo colonial habían sido calificados de indios no-civilizados: los guajiros, arhuacos, chimilas y

⁵³ Vargas, Anotaciones, pp. 133–9; P. Castro Trespalacios, Culturas aborígenes cesarenses e Independencia de Valledupar (Bogotá, 1979), p. 135; Alarcón, Compendio, pp. 107–10.

⁵⁴ Un ejemplo iluminador es la exigencia de Múñive al cabildo de Gaira 24 Nov. 1820 donde demanda que la ciudad entregue ocho toros para las cuatro en punto de la mañana siguiente. Biblioteca Luis Ángel Arango, Manuscritos, Casa de Moneda, Db 0084, folios 4 ff.

⁵⁵ El Congreso de Cúcuta (1821) declaró que los ‘indios’ desde entonces se llamarían ‘indígenas’ y ser considerados ciudadanos elegibles para cualquier cargo público.

motilones. Esto demuestra la nueva forma en que la sociedad republicana se autoconceptualizaba, los principios de descendencia genealógicos o históricos eran irrelevantes como criterio para otorgar derechos políticos, una sociedad donde en principio todos los habitantes debían ser ciudadanos independientemente de su nacimiento o de su status social. Es de notar también que solo de manera esporádica se uso el término “indio” en otras fuentes como documentos legales, noticias de periódicos o correspondencia personal cuando los escritores hacían mención de los habitantes de estas seis poblaciones después de la independencia.⁵⁶

La gradual desaparición de las barreras sociales también puede observarse en un nivel mas mundano. Cuando los que se consideraban anteriormente indios se casaban, encontraban parejas de un espectro mucho mas amplio que en la época colonial. Durante la fase final de la colonia prácticamente todos los novios y novias que se casaron en Gaira habían nacido y residido allí, además de ser clasificados como indios en todos los censos analizados. Adicionalmente nadie de esta localidad había contraído matrimonio en Santa Marta entre los años de 1772 y 1788.⁵⁷ Posteriormente a 1820 esta situación cambiaría rápidamente como se evidencia por la distribución de los apellidos. En 1804 los 257 hombres de Gaira solo tenían 25 apellidos diferentes. Comparando los apellidos de 1804 con los apellidos de aquellos que contrajeron matrimonio en Gaira entre 1793 y 1820 por un lado, y los que se casaron entre 1820 y 1850, encontramos que las diferencias son muy claras; mientras que solo 11 novias y 11 novios (8.15%) tenían “nuevos” apellidos entre 1793 y 1820, en el periodo posterior 27 novias(28.13%) y 25 novios (26.04%) tenían apellidos que no se encuentran ni en el censo de 1804 ni en los registros matrimoniales de fines de la colonia. Esto indica varios factores nuevos: que se dio un inmigración de foráneos hacia la parroquia, también que existieron contactos mas frecuentes entre la antigua parroquia indígena y el resto de la población en el área y de una forma más general, un debilitamiento de las barreras que en el periodo colonial separaban a los indios tributarios de otros segmentos de la población diferentes a las élites criollas.

Los registros de matrimonios pueden usarse como evidencia para confirmar otro cambio fundamental en la vida de los pueblos indígenas: una nueva actitud liberal y anti-autoritaria sobre el matrimonio y la sexualidad y un rechazo del conservadurismo político y religioso que antes de la independencia había caracterizado a estas poblaciones. En todas las poblaciones mencionadas el cociente de matrimonios descendió notablemente, en Gaira de un 44.81% en 1793 bajo a solo el 16.19% en 1843 y mientras el promedio de uniones fue de cinco matrimonios entre 1793 y 1819 entre 1820 y 1850 solo fue de 3.2 a pesar que la población se duplicó.⁵⁸ Una serie de causas pueden explicar el descenso súbito en los

⁵⁶ Una excepción notable a esta regla puede encontrarse en las cartas de Francisco Cardona a Anselmo Pineda, 8 Marzo 1842: en Ciénaga ‘_ Hoy no hay más guarnición que 24 indios de tropa.,’ BN, Manuscritos, Libro 437, folios 193–4.

⁵⁷ Basado en LG, LPMN y el Libro de matrimonios de la catedral 1828–1832 así como el censo de hombres de 1804 en Gaira, AGN, Censos 6, folios 582–7.

⁵⁸ Gaira tenía 309 habitantes en 1793 y 571 en 1843. Promedio de matrimonios calculado desde LG.

cocientes de matrimonios después de la independencia, algunos de los cuales son difíciles de evaluar debido a la falta de datos estadísticos. Es posible que la población infantil haya sido proporcionalmente mayor en 1843 que en 1793 y así, el efecto en una población “casamentera” relativamente menor. Por otro lado el promedio de edad del matrimonio puede haber aumentado, reflejándose en un porcentaje más alto de solteros después de la independencia.⁵⁹ La escasez de curas puede haber inducido evadir el matrimonio ya que solo había 63 curas párrocos en toda la provincia en 1843 mientras que en 1793 había 131 para una población más pequeña.⁶⁰ No obstante, los pueblos que hemos analizado no parecen haber sido menos atendidos en manera alguna por los curas después de la independencia y el descenso de los cocientes de matrimonios fue un fenómeno general que afectó tanto a las parroquias con curas como a las localidades que no los tenían. En otras palabras, este descenso no puede ser explicado únicamente con referencia a la escasez de sacerdotes y al menos, en parte fue debido también a una generalizada indiferencia hacia una de las mas fundamentales instituciones católicas.⁶¹ Los antiguos indios también demostraban la misma actitud ante otros sacramentos. En 1829 el cura de Gaira reportó a la Diócesis que en su parroquia solo 25 individuos habían cumplido el precepto de la confesión y la comunión, de los cuales 20 eran mujeres. El sacerdote explicó que este número era menos de la treceava parte de los que debían cumplir la confesión. Además, afirmó que los habitantes no solo miraban con indiferencia la “Sagrada Religión de Jesús Cristo, y muy lejos de cumplir esta obligación humildemente— se burlaban descaradamente”.⁶²

La relajación del sentimiento religioso representa una divisoria muy clara con el periodo colonial, cuando los indios tributarios habían llegado a ser definidos específicamente por su tradicionalismo, un profundo catolicismo y el deber corolario del pago del tributo al rey como el máximo protector de la Iglesia Católica.⁶³ El debilitamiento de esta herencia tributaria y el rechazo a los status especiales que imperó en el temprano régimen republicano se manifestó también cuando los habitantes de los antiguos pueblos tributarios se negaron a pagar las contribuciones “voluntarias” que Bolívar trató de introducir en 1827.

⁵⁹ Esta hipótesis es difícil de verificar debido a que la edad no era registrada en los libros de matrimonios.

⁶⁰ Los cocientes de matrimonio y el número de curas párrocos en toda la provincial pueden deducirse de los resúmenes de 1778, 1825, 1835 y el censo de 1843 publicado en M. Urrutia y M. Arrubla (eds.), Compendio de estadísticas históricas de Colombia (Bogotá, 1970), tablas 1–7, pp. 19 ff. El 1793 censo se encuentra en AGI, Indiferente general 1527. Para la escasez de curas, véase también ‘República de Colombia. Obispado de Santa Marta. Cuadros que manifiestan el estado personal del Clero secular y Regular de la diócesis __’, 31 Agosto 1836 in AGN, Curas y obispos 15, folio 724.

⁶¹ Para analizar una excelente discusión del anticlericalismo, aunque enfocado en las actitudes de la élite, en la naciente república Colombiana véase D. Bushnell, El régimen de Santander en la Gran Colombia 3rd ed. (Bogotá, 1985), pp. 237–96.

⁶² De la Rosa Carrillo al obispo de Santa Marta, 24 Jun. 1829 in AHESM, tomo 35, folios 120–1.

⁶³ Antonio Julián, como mencionamos antes, enfatizó la fidelidad religiosa de los indios tributarios en el siglo XVIII. Es pertinente recordar como Martínez de Aparicio tuvo que pagar 100 pesos para el reamoblamiento de la iglesia con tal de pacificar a los Indios en el año de 1811 durante el conflicto con Múñive y Mozo.

El Gobernador José Ignacio Díaz Granados explicaba en 1831 que los otrora indios tributarios de alrededores de Santa Marta se negaban a pagar la contribución, que aborrecían este sistema y que preferían pagar los impuestos normales como ciudadanos comunes de Colombia.⁶⁴

Es posible que las experiencias de las guerras de independencia condujeran a los indios a darle la espalda al rey y a Dios? Ciertamente, los pueblos de indios se convirtieron en epicentro de varias rebeliones liberales y guerras civiles a lo largo del siglo XIX. Aunque estos incidentes han atraído la atención de los estudiosos, la mayoría de los análisis ignoran o soslayan los elementos sociales y culturales de las localidades y se enfocan exclusivamente en el rol que estos episodios jugaron como parte de convulsiones de nivel nacional contra alguno de los gobiernos de turno. Particularmente durante la Guerra de los Supremos, Ciénaga se convirtió en un centro de actividades militares del veterano venezolano de la Independencia, el general Francisco Carmona contra el gobierno del Presidente José Ignacio de Márquez. Las tropas al servicio de Carmona habían sido inicialmente reclutadas en Ciénaga para ser reforzadas posteriormente con soldados de Bonda y Mamatoco de donde obtuvo también apoyo político. Esta alianza comúnmente fue descrita como una simple forma del clientelismo y sabemos muy poco sobre las posibles motivaciones políticas para los que se unieron a Carmona o para oponerse a él como lo hizo el antiguo cacique Jacinto Bustamante. No obstante, la reputación que estos antiguos pueblos realistas se ganaron como fortines del liberalismo contra el conservadurismo de Santa Marta es un fenómeno que merece un detallado análisis.⁶⁵ Es importante recalcar que en cualquier caso, subestimar estos actos de actividad política como los resultados de manipulaciones de la élite o patronales puede parecer muy simplista a nuestra manera de ver.

Debe ser claro en este momento de nuestra discusión que los pueblos alrededor de Santa Marta estaban involucrados en la política de la nueva república y no solamente como soldados o carne de cañón. Como recordaremos Francois Xavier Guerra enfatizó el rol que tuvieron en la construcción de las sociedades modernas nuevas formas de asociación: los periódicos, las elecciones, la escuela pública, asociaciones literarias y políticas y los libros fueron elementos en este proceso. Casualmente, los editores del periódico *La Gazeta* de Santa Marta compartían una opinión similar sobre la formación de una nueva esfera de accionar público. En uno de sus primeros números en el año de 1821, resaltaron con satisfacción que entre los subscriptores había dos indios de los antiguos pueblos tributarios.

⁶⁴ José Ignacio Díaz Granados al Secretario de Estado del despacho del Interior, 24 Mayo 1831 en AGN, Indios (Magdalena), folio 788.

⁶⁵ De la Guerra de los Supremos véase F. Safford and M. Palacios, Colombia: Fragmented Land, Divided Society (Oxford, 2002), pp. 147–51; O. Fals Borda, El Presidente Nieto. Historia doble de la Costa – 2 (Bogotá, 1986), pp. 57A–76A and 70B–76B; I. Correa Díaz Granados, Anotaciones para una historia de Ciénaga (Magdalena) (Medellín, 1996), pp. 72–95; Sourdis, ‘Ruptura del estado’ pp. 204–12; Alarcón, Compendio, pp. 166–79.

La *Gazeta* le daba gran trascendencia al hecho: “Entre nuestros subscriptores’ anunciaba *La Gazeta*, ‘encontramos los nombres de dos personas inesperadas –un nativo indígena de Mamatoco, el muy digno ciudadano Joaquín Vicente Muñoz,–y el valiente capitán Benito Malombo de Ciénaga, quienes han acogido la causa de la Libertad con el entusiasmo del hombre que esta convencido de la gran diferencia que existe entre la dominación de algunos intrusos que solamente llegaron para empobrecer el país y llevarse las riquezas a España y la de nuestros propios compatriotas elegidos por nosotros mismos”. El periódico celebraba el hecho que estaba atrayendo una audiencia más amplia y recalca el trasfondo político de esta tendencia. ‘Dejemos imaginar’, proponía el editor, ‘los dos ilustres indios Joaquín Vicente y el Capitán Malombo en sus respectivos pueblos sentados a la puerta de sus casas rodeados de sus parientes y amigos, y talvez toda la población, leyendo *La Gazeta*. Que espectáculo para un patriota! Semejante tema digno de contemplación para un filósofo político! Allí podemos observar, el exclamaría, los primeros efectos de la Libertad!⁶⁶

Podríamos pensar que esto no es más que la imaginación de los editores de ese periódico. ¿Acaso eran los periódicos leídos en voz alta en los pueblos y sus contenidos discutidos entre los residentes como los editores de *La Gazeta* se antojaban? Dos subscriptores de un periódico local no puede ser ejemplo de una revolución, pero esta cita demuestra el potencial de las nuevas formas de asociación y subraya la necesidad de emprender mas investigaciones en la historia de la literacidad en la Latinoamérica rural.

Uno de los aspectos más atrayentes de las formas de organización política en la nueva República es el grado de participación de los habitantes en las elecciones. Recientemente ha surgido un interés muy grande por el estudio del proceso democrático y las elecciones en el siglo XIX en Latinoamérica y estas aproximaciones han comenzado a darnos nuevas perspectivas sobre las posibilidades políticas de sectores de la población diferentes a la élite.⁶⁷ Desafortunadamente no ha habido estudios de las elecciones de comienzos del siglo XIX del Caribe Colombiano. Antes de 1853, las elecciones en Colombia eran indirectas y con sufragio limitado, condiciones que han inducido a los historiadores a concluir erróneamente que muy pocos colombianos participaron en las elecciones y calificar estos procesos como de poco interés para el estudio de las formas participación política popular de comienzos del siglo XIX.⁶⁸

⁶⁶ *Gazeta de Santa Marta*, 19 May 1821, p. 8 in AGN, Archivo Restrepo, fondo 1, vol. 9, folios. 208–9.

⁶⁷ Algunas de estas tendencias son revisadas por H. Sabato, ‘La ciudadanía en el siglo XIX: nuevas perspectivas para el estudio del poder político en América Latina,’ in H. J. König, T. Platt and C. Lewis (eds.), Estado-nación, comunidad indígena, industria. Tres debates al final del milenio (Ridderkerk, 2000), pp. 49–70.

⁶⁸ Bushnell, por ejemplo sostiene que solamente el 10 por ciento de los hombres adultos tenían el derecho de votar en las elecciones colombianas antes de 1853 en ‘Las elecciones en Colombia: siglo XIX,’ *Credencial Historia* 50 (Feb. 1994).

A pesar que las constituciones limitaban el sufragio a aquellos que tuvieran un determinado nivel de ingresos, la cantidad no era muy alta.⁶⁹ Existe al menos un evento que indica que las elecciones atrajeron la atención popular en las antiguas poblaciones tributarias antes de 1853, este episodio ocurrió por una queja publicada por los liberales en Ciénaga en el año de 1855. Furibundos con el encargado de la votación ya que solo había aceptado a 600 de los 800 inscritos en el censo electoral para senadores y representantes al congreso, **reclamaron que** ‘en años pasados en las elecciones locales podía haber mas de 1200 electores’.⁷⁰ Además del crecido número de supuestos votantes en una población que tenía solo 1,029 hombres adultos en 1846, la carta también llama la atención por el gran interés que las elecciones despertaba en los habitantes de Ciénaga; un interés que se puede presumir no existiría si los resultados no tuvieran consecuencias prácticas para la población.⁷¹

Obviamente, la independencia no produjo sociedades carentes de cismas y caracterizadas por el acceso equitativo a la esfera pública. Como Marx y Engel lo precisaron **en 1848**, ‘_ la moderna sociedad burguesa que ha resurgido de las ruinas de la sociedad feudal no se ha liberado de los antagonismos de clase_ la época de la burguesía posee, sin embargo, este elemento distintivo: ha simplificado los antagonismos de clase. La sociedad como un todo se está dividiendo cada vez mas y mas en dos grandes campos hostiles_ Burguesía y Proletariado’.⁷² No necesitamos aceptar la teoría de Marx sobre las causas de este proceso para darnos cuenta que hizo notoria una tendencia que caracterizó a muchas de las sociedades contemporáneas en Europa pero también en Latinoamérica. Las divisiones legales y sociales entre los grupos corporativos del antiguo régimen y los estados cedieron y dieron lugar a una simple dicotomía basada en un nuevo conjunto de delimitadores, donde los derechos ancestrales y la genealogía ya no eran de la mayor importancia. Evidentemente, los relatos de extranjeros que visitaron Santa Marta en este periodo reflejaban la simplificación de las divisiones sociales: ya no se hacían las diferenciaciones entre gente de color, negros, esclavos, indios y gente del común de una manera más general.⁷³ El reconocido radical Eliseé Reclus quien visitó a Santa Marta y su área periférica en 1855, comentaba de su llegada a Bonda, el más remoto de los antiguos **pueblos tributarios**: “**Hoy los descendientes de los antiguos Tayronas** experimentan un estado de transición. Todavía no han ingresado a la corriente de la civilización_, pero tampoco viven en su antigua y fiera libertad. Ni siquiera hablan la lengua de sus padres, y después de las guerras de la independencia_, que los convirtió en soldados y ciudadanos,

⁶⁹ W. M. Gibson, *The Constitutions of Colombia* (Durham, NC, 1948).

⁷⁰ ‘**Los liberales de Ciénaga se quejan de los escrutinios**’ (Santa Marta, 1855) in BN, Fondo Pineda 998.

⁷¹ Número de hombres del censo publicado en la Estadística jeneral de la Nueva Granada que conforme al decreto ejecutivo de 18 dic. de 1846 publica la Secretaría de Relaciones Exteriores in BN, Fondo Pineda 876.

⁷² K. Marx and F. Engels, *The Communist Manifesto* (reimpreso Middlesex, 1967), p. 80.

⁷³ A. LeMoine, *Viaje y estancia en la Nueva Granada* (Bogotá, 1985), p. 19; M. M. Lisboa, *Relación de un viaje a Venezuela, Nueva Granada y Ecuador* (Bogotá, 1984), pp. 169–70.

perdieron su patriotismo local para unirse a la gran nación Colombiana. En este nuevo patriotismo se encuentra la simiente de su futura regeneración”.⁷⁴

Se necesita más investigaciones para entender de una manera mas global la dinámica de las comunidades tributarias en Santa Marta. Adicionalmente a los temas que hemos delineado en este artículo, sería muy útil explorar otros como la tenencia de la tierra, los litigios legales, ceremonias públicas, las fiestas y la educación escolar. A pesar de ser información incompleta, los materiales aquí analizados nos indican que cambios significantes y radicales se dieron como consecuencia de la independencia incluso en esta remota esquina de Suramérica. Hay razones para creer, por lo tanto, que el concepto de Xavier – Guerra sobre la “nueva sociedad” no existía únicamente en las mentes de unas pocas élites educadas, sino que la gente calificada como indígena también conceptualizó una nueva sociedad donde ellos jugarían un rol fundamentalmente nuevo.

⁷⁴ E. Reclus, *Viaje a la Sierra Nevada de Santa Marta* (Barcelona, 1990), p. 94.