**Lasso, Marixa. Guerra racial y nación en la Gran Colombia caribeña, Cartagena, 1810-1832.**

Durante la era revolucionaria, las naciones en las Américas enfrentaron el dilema de como reconciliar la esclavitud y la discriminación racial con la ideología de ciudadanía liberal e ilustrada. Se aboliría la esclavitud? Todos los hombres libres, sin tener en cuenta su raza, disfrutarían de los mismos derechos de ciudadanía, y en caso contrario, como se justificaría tal exclusión dentro de una ideología que proclamaba la igualdad y hermandad de la humanidad? Desde 1810 a 1812, movimientos patrióticos en toda Hispanoamérica contestaron dicha pregunta declarando la igualdad racial para todos los ciudadanos libres y construyendo una ideología nacionalista de armonía racial –lo que los investigadores contemporáneos llaman el mito de la democracia racial. “Indios, mulatos y otras castas... todos se llamarán americanos” [George Reid Andrews, Afro-Latin America, 1800-2000] En Venezuela, la constitución de 1811 decretó la derogación de “todas las antiguas leyes que degradaban al segmento de la población libre de Venezuela conocido hasta ahora como pardos [negros libres y mulatos]... y les restauraba todos los derechos inalienables que se les garantizan como a todos los demás ciudadanos”. Más al sur, la junta revolucionaria de Buenos Aires repudió las leyes coloniales de casta y condenó los “prejuicios responsables de la degradación a la que la diferencia accidental de color ha condenado hasta ahora a una parte de nuestra población tal numerosa como capaz de grandes logros”. Para la época que las guerras de independencia terminaron en 1824, las constituciones de todas las naciones en Hispanoamérica garantizaban igualdad racial legal a sus poblaciones libres de origen africano, y había surgido una ideología racial nacionalista que declaraba que la discriminación racial –y la identidad racial- producían divisiones y eran antipatrióticas. En contraste, el nacionalismo decimonónico en los Estados Unidos estaba centrado en ideologías de destino manifiesto y supremacía blanca. Cuál es la explicación de esta diferencia?

Este ensayo afirma que las guerras revolucionarias fueron cruciales para la construcción de estos diferentes imaginarios raciales nacionales, y que cualquier análisis histórico comparativo de relaciones raciales en las Américas tiene que tomar en cuenta el rol importante de los conflictos anticoloniales en la formación de las identidades raciales. La literatura sobre el nacionalismo y la era revolucionaria nos ha hecho ver la importancia de este período en la configuración de la identidad nacional. De todos modos, aún no tenemos un estudio comparativo que explore por qué sociedades con pasados coloniales similares de esclavitud y prejucio racial desarrollaron tales imaginarios nacionales y raciales divergentes durante el siglo XVIII tardío y los inicios del siglo XIX. Esto se debe en parte a la tendencia de los historiadores estadounidenses y latinoamericanos a suponer que los pasados coloniales de sus regiones naturalmente condujeron a sus identidades raciales modernas. Sin embargo, como David Brion Davis ya percibía en 1966, “ las diferencias entre la esclavitud en Latinoamérica y los Estados Unidos no eran mayores que las diferencias regionales y temporales dentro de los propios países ...la esclavitud era un fenómeno único, o Gestalt, cuyas variaciones eran menos significativas que las pautas de unidad subyacentes”. Treinta años después –después de resumir las investigaciones sobre la esclavitud en Estados Unidos y en Brasil- Anthony Marx en líneas similares concluía que hay poco en los pasados coloniales de ambos países que justifique sus diferentes historias en las relaciones raciales modernas”. Realmente, cuando una experiencia colonial se compara con la otra, los imaginarios raciales nacionales divergentes de los Estados Unidos y de Latinoamérica parecen menos naturales. Aunque este ensayo no es un análisis comparativo, examina la construcción de las identidades raciales colombianas a la luz de la experiencia de los Estados Unidos para afirmar que la democracia racial no era inevitable ni tampoco un legado colonial.

La ausencia de diálogo entre la literatura sobre el nacionalismo durante la era revolucionaria y la literatura sobre relaciones raciales comparativas, es en gran medida una consecuencia de la naturaleza de la historiografía sobre las guerras de independencia hispanoamericanas. Los historiadores han tendido a disminuir la importancia social de este período, afirmando que las nuevas nociones republicanas de ciudadanía proveían una ilusión de cambio mientras dejaban intactas las estructuras sociales. Los estudios sobre las relaciones raciales aceptaban esta postura. Aunque los trabajos de John Lynch, Winthrop R. Wright, George Reid Andrews, y Aline Helg, entre otros, reconocen al pasar la presencia de una retórica patriótica de igualdad racial, no analizan sus características ideológicas ni tratan de explicar como y porque apareció. Esta falta de atención derivaba en gran parte de la noción que la igualdad racial era una retórica vacía que servía a los propósitos de las elites para atraer a la población negra durante los conflictos. Tal creencia aparentemente surgió del hecho que la esclavitud fue legal en la mayor parte de Hispanoamérica hasta la década de 1850. Yendo más lejos, las declaraciones nacionalistas de igualdad racial le permitieron a la elite mantener pautas informales de discriminación al impedir la formación de asociaciones políticas de base racial, las que fueron declaradas innecesarias, divisorias y antipatrióticas.

Un análisis más profundo de este período, sin embargo, revela que el ideal de igualdad racial no era solamente retórica vacía. La literatura sobre la historia intelectual y electoral de las guerras de independencia hispanoamericanas ha mostrado que los cambios políticos fueron el resultado de debates intelectuales y políticos serios y fueron percibidos por los protagonistas como una transformación profunda que desafió las tradiciones culturales y las jerarquías sociales consolidadas. Los trabajos de Alfonso Múnera, Peter Guardino y Peter Blanchard también nos han enseñado que los afro-latinoamericanos no eran solamente “carne de cañón”, participaron e influenciaron los debates políticos sobre la ciudadanía en el período revolucionario, a veces empujando a las elites a adoptar medidas radicales que no habían contemplado al principio. Cuando se aplica este enfoque al mito de la armonía racial, se hace evidente que nada era previsible o fácil en este proceso de construcción de mitos. Primero, el consenso respecto a la igualdad racial no fue inmediato. La elite criolla blanca no solo tuvo que superar una tradición colonial que asociaba el orden social con las jerarquías raciales, sino que también tuvieron que declarar la igualdad racial sin tener un ejemplo exitoso a seguir. Como los opositores contemporáneos de la igualdad racial señalaban, los Estado Unidos habían mostrado que una república moderna podía coexistir con la esclavitud y la desigualdad racial. Y en las mentes de muchos criollos blancos, la igualdad racial se asociaba con la revolución haitiana, que no era una imagen demasiado atractiva. Segundo, las relaciones raciales en los inicios republicanos estaban cargadas con profundas tensiones. Después de las guerras de independencia, con la emergencia de una poderosa clase política y militar negra –incluyendo generales, congresistas y senadores- y el derecho al voto de un segmento de la población negra libre, los pardos habían desarrollado nuevas expectativas de libertad y de igualdad y ejercían presiones políticas que la elite criolla no podía ignorar. El futuro político de las relaciones sociales y raciales no era claro, y, como veremos los comentarios de guerra racial y conspiraciones raciales eran parte integral del imaginario político de este período. Desde esta perspectiva, parece claro que el futuro de las relaciones raciales era uno de los problemas más controvertidos y conflictivos del período independiente, y el mito de la armonía racial fue uno de los más importantes legados políticos de la era revolucionario. En realidad, surge la cuestión acerca de si la preeminencia del caso estadounidense ha oscurecido la importancia de los movimientos anticoloniales en las Américas francesa y española en la formulación de las nociones modernas de igualdad racial y ciudadanía.

La pobreza de estudios comparativos sobre razas durante la era revolucionaria también es producto de la tendencia de los historiadores a centrarse en la esclavitud colonial o en las relaciones raciales del siglo XX. Aún los trabajos comparativos de Anthony Marx y Rebecca Scott acerca de las sociedades en la época posterior a la emancipación, analizan la última parte del siglo XIX –la Reconstrucción (1866-1877), las guerras cubanas de independencia (1865-1898) y la manumisión brasileña (1888). Este enfoque, que es reflejo del peso y la abundancia de investigaciones sobre Brasil, Cuba y los EE.UU., ha tendido a ignorar los conflictos anticoloniales en la era de la revolución. Los estudios sobre la historia del mito de la democracia racial en Hispanoamérica usualmente comienzan con el libertador José Martí y su consigna por una república “con todos y para todos” en la década de 1890. Sin embargo, este mito apareció en las décadas de 1810 y 1820, durante las guerras de independencia hispanoamericanas. En realidad, cuando los libertadores cubanos convirtieron a la igualdad racial en una consigna fundamental del campo patriota, no estaba inventando un nuevo concepto sino que construían sobre una tradición hispanoamericana consolidada que unía el nacionalismo patriótico con la igualdad racial. Rastreando los orígenes del mito de la democracia racial en varias décadas antes no solo mejora la cronología, sino que condiciona la naturaleza de las preguntas y respuestas de la investigación. Significa cambiar la pregunta acerca de como funcionó el mito de la democracia racial una vez establecido por la pregunta acerca de como fue creado en primer lugar.

Este ensayo considera la construcción del mito de la armonía racial mediante el examen de las relaciones entre raza, guerra y nación desde dos perspectivas diferentes. La primer parte examina como la igualdad racial evolucionó durante las guerras de independencia a partir de una creencia compartida por unos pocos radicales americanos y españoles hasta convertirse en un constructo nacionalista patriótico fundamental que claramente diferenciaba la igualdad patriótica y la desigualdad española. La segunda parte examina la emergencia del fantasma de la guerra racial y su impacto sobre los constructos raciales. Específicamente, analiza como la expresión explícita de demandas raciales se convirtió en una marca de divisionismo antipatriótico. Este segundo proceso no fue corolario del primero, como la conexión entre la igualdad racial y el nacionalismo per se no excluía la expresión de demandas. El ideal de armonía e igualdad raciales tenía el potencial por una parte de darles cabida a los que no podía votar, pero por otra, a mantenerlos en su lugar. El problema residía en quien controlaba el concepto. La respuesta no era inmediata, pero era asimismo un producto de enfrentamiento ya que los pardos deseaban expresar sus demandas raciales para así lograr la igualdad racial, mientras que las elites criminalizaban dichas demandas, afirmando que el ideal ya se había alcanzado.

La provincia de Cartagena, en la Colombia caribeña, fue un teatro crucial de los conflictos de independencia, en los que gente de origen africano –una mayoría demográfica- jugaron un rol político y militar clave. Durante la mayor parte del período cubierto aquí, formó parte de un territorio que era mayor que la Colombia contemporánea. En el período colonial tardío, Cartagena era parte del Virreynato de Nueva Granada, que incluía las actuales Colombia, Ecuador, Panamá y Venezuela. Desde la independencia en 1821 hasta 1830, fue parte de la nueva República de Colombia, que entonces incluía las regiones administradas por el antiguo virreynato de Nueva Granada, que hoy los historiadores llaman “La Gran Colombia”. Así, los fundamentos de los imaginarios raciales de Cartagena estaban asociados a esta área política mayor. Los colombianos se unieron a los venezolanos en el ejército patriota y viajaron de una región a la otra. Como en Venezuela, en Cartagena la lealtad –o deslealtad- de la gente de origen africano era esencia para el éxito o el fracaso del ejército patriota; y como Venezuela, la Colombia caribeña contribuyo con algunos de los más importantes oficiales y héroes negros de la era independentista.

Uno de los aspectos más fascinantes de la declaración de Colombia de igualdad racial para toda la gente libre es que rápidamente se convirtió en un elemento nuclear del patriotismo colombiano, considerando que en las últimas décadas del gobierno colonial había muy poco en las actitudes de los criollos blancos que hiciera pensar en el rol crucial que la igualdad racial jugaría en el nacionalismo patriótico. La mayoría de los criollos blancos estaban poco inclinados a renunciar a sus privilegios raciales tradicionales y se oponían enérgicamente a las reformas menores realizadas por los Borbones a favor de la gente de origen africano. Los reclamos de los *pardos* por un mayor grado de inclusión social generalmente eran apoyados por los oficiales peninsulares, que reconocían la contribución económica y militar de los pardos hacia la corona y contrastaban su obediencia y lealtad con la arrogancia y el descontento de los criollos blancos. La mayoría de los criollos de la elite no compartían la visión de los burócratas españoles acerca de los *pardos*. En Cartagena, los criollos blancos lucharon contra la decisión de la corona de ofrecer a las milicias negras los privilegios legales corporativos de la fuerza militar. Cuestionaban amargamente la pérdida de jurisdicción sobre un segmento importante de la población urbana, y se preocupaban acerca del efecto que sus disminuídos poderes de control social pudiera tener sobre las jerarquías sociales establecidas. Los criollos blancos también se oponían a los intentos de los *pardos* ricos de entrar a profesiones prohibidas a los no blancos. Uno de los más elocuentes ejemplos de su oposición fue el memorandum del concejo de la ciudad de Caracas contra la publicación de 1795 de *Gracias al Sacar*, un procedimiento legal que permitía a la gente de origen africano comprar su condición de blancos. El consejo sostenía “la necesidad de mantener a los *pardos* en su status subordinado corriente, sin leyes que los confundan con los blancos, quienes aborrecen y detestan esta unión”. De acuerdo al concejo, el decreto real era el resultado de informes falsos y de siniestras intenciones de los oficiales españoles en las Américas a quienes no les importaban los intereses de los súbditos españoles americanos. Un punto particularmente irritante para los criollos era la noción española que los blancos americanos en muy pocos casos no tenían mezcla racial, lo que justificaba la poco clara distinción racial en las colonias americanas. De acuerdo con el virrey de Nueva Granada, los milicianos de Cartagena eran “*blancos de la tierra*, quienes, en substancia son mulatos más cercanos a nuestra raza”. A los criollos blancos les aterraba esta idea, porque creaba una distancia entre ellos y los españoles peninsulares, que enfatizaba su posición cada vez más desventajosa. En realidad, los criollos blancos interpretaban el apoyo español a los pardos como un signo de desprecio, y consideraban que se había inventado “para desautorizarlos bajo el pretexto que servía al interés de su Majestad”.

Inspirados por la revolución francesa y haitiana, sin embargo, unos pocos criollos blancos comenzaron a cuestionar la razonabilidad de las jerarquías raciales estrechas. Uno de los más doctos hombres del virreynato, el rico y poderoso cartagenero José Ignacio Pombo, pensó en prevenir un episodio similar al de Haiti, mediante la abolición de la esclavitud y la eliminación de distinciones raciales entre la clase del común (pero manteniendo los privilegios tradicionales de la nobleza) Más radical, en 1797, una conspiración republicana multiétnica en la ciudad puerto de La Guaira, proponía una nación sin distinciones raciales. Sus decisiones abolían la esclavitud y declaraban “la igualdad natural de todos los habitantes de estas provincias ...[exigiendo] que la mayor armonía reine entre los blancos, indios, pardos y negros...buscando destacarse solo en mérito y virtud, que son las únicas y verdaderas distinciones entre los hombres y las únicas que estarán presentes en nuestra república”.

Por primera vez en el virreynato de Nueva Granada, la igualdad racial y el patriotismo republicano aparecieron unidos. Aunque la conexión íntima entre virtud republicana, nacionalismo e igualdad racial que aparece en este documento más adelante se convertiría en el soporte de la retórica racial patriótica, en 1797 aún pertenecía a un imaginario político radical y marginal. Como las revueltas de esclavos del período inspiradas en Haití, esta conspiración fué reprimida severamente , y la mayoría de los criollos blancos no adoptaron su visión de igualdad racial.

Entre 1810 y 1821, hubo un cambio crítico ideológico y político en el imperio español. La ciudadanía completa para la gente de origen africano se convirtió en la ideología racial indiscutida de los patriotas y uno de los temas principales que dividían a los españoles y a los patriotas americanos. Desde entonces, los patriotas afirmarían que eran los únicos sostenedores de la igualdad racial, uniendo así la armonía e igualdad racial al nacionalismo americano. El catalizador de este cambio fue la invasión napoleónica a la península ibérica en 1808 y la prisión del rey Fernando VII, que generó una crisis de legitimidad que llevaría a la independencia de Hispanoamérica continental hacia 1824. Para la consolidación de la igualdad racial como un elemento de nacionalismo patriótico tuvo especial importancia el llamado a *Cortes* en la ciudad rebelde de Cádiz, donde representantes del imperio español se reunirían entre 1810 y 1814 para diseñar una constitución moderna. Entre las veloces transformaciones que se decidieron allí, la reestructuración de las relaciones metropolis-colonias era de especial importancia para las relaciones raciales de Hispanoamérica. En 1809, el gobierno rebelde español abolió el status colonial de territorios de ultramar, declarándolos parte integral de una nación española única. Pero cuando las Cortes se reunieron en 1810, no estaba claro hasta que punto los españoles estaban dispuestos a aceptar la igualdad de los americanos. Iban a tener los americanos los mismos derechos de representación de los españoles? La respuesta a esta pregunta pronto adquirió connotaciones raciales, ya que la proporción de representantes americanos dependía de que se contara o no a los indios, negros, y personas de origen mezclado. Aunque los representantes españoles pronto aceptaron reconocer derechos de ciudadanía a los indios, se negaron a otorgárselos a hombres de origen africano, teóricamente excluyendo las *castas* (personas libres de origen mixto) que constituían la mayoría de la población americana.

La conexion entre la representación americana y los derechos de ciudadanía de la gente de origen africano iba a tener consecuencias muy importantes, y no deseadas. A diferencia de los debates constitucionales en los Estados Unidos acerca de la representación sureña, en los que al contar al esclavo como tres quintos de una persona blanca se presentaba la esclavitud como fuente de la riqueza y de los impuestos de los plantadores y no se la relacionaba con la ciudadanía de los negros, la representación de los pardos en Cadiz se ligó con sus derechos políticos completos como ciudadanos. Así, la defensa de la ciudadanía de los pardos obligó a los diputados americanos a cuestionar las justificaciones tradicionales de las jerarquía raciales, exaltando las contribuciones de los pardos a la nación, para probar que la armonía, y no el conflicto, caracterizaban sus regiones racialmente heterogéneas. Por ejemplo, algunos diputados americanos superaron la maldición de ilegitimidad que tradicionalmente había caracterizado el discurso sobre la gente de origen racial mezclado al presentar las relaciones sexuales interraciales como una prueba alentadora de la armonía inter-racial. Otros alabaron la dedicación al trabajo agrícola, sus contribuciones como artesanos, y su invaluable rol en la milicia. Alguno fue tan lejos como para decir que en América “nuestras castas son depositarias de toda nuestra felicidad”. De acuerdo con la versión idílica de otro diputado, blancos y negros eran amamantados por mujeres negras, y así aprendían a quererse. Estas discusiones eran seguidas con interés por todo el mundo español. Desde México a la Argentina, los periódicos locales discutían los debates enfatizando la negativa española a reconocer a los americanos sus derechos de representación.

Lo que hizo de Cadiz un momento fundacional para la historia de las relaciones raciales modernas en Hispanoamérica es que la igualdad racial se conectó emocionalmente al patriotismo americano. Esto no significa que sin Cadiz, los patriotas no hubieran dado igualdad legal a la gente de origen africano, sino que debido a Cádiz, los americanos aprendieron a asociar igualdad racial con patriotismo y desigualdad racial con la opresión española. Si las Cortes le hubieran concedido derechos de ciudadanía a la gente de origen africano, la igualdad racial podría haberse convertido en un tema de división entre liberales y conservadores sin afectar la nacionalidad. Como otros ideales radicales patrióticos, podría haberse convertido en un tema de tensiones entre los colombianos, tal como pasó, por ejemplo, con la separación de la iglesia del estado. Pero como los españoles decidieron no otorgar tales derechos, se creó un evidente contraste con los americanos. Así, los patriotas podían afirmar que eran los únicos sostenedores de la igualdad racial. Lo que comenzó como un intento táctico para lograr más representantes, se convirtió en un poderoso constructo nacionalista que le sumó a la igualdad racial los elementos emocionales del nacionalismo patriótico.

Mientras los representantes debatían en Cádiz, los *pardos* y los criollos de elite se unieron en conspiraciones patrióticas para derribar a las autoridades españolas. En Cartagena, como en otras ciudades hispanoamericanas, la crisis de legitimidad del imperio español llevó al conflicto entre españoles y criollos por el control del gobierno local. En las regiones donde los pardos eran la mayoría de la población, españoles y criollos eran muy conscientes de la importancia de su apoyo. Por ejemplo, en la ciudad de Cartagena, artesanos *pardos* y criollos blancos depusieron a las autoridades españolas en nombre del pueblo y establecieron una junta patriótica. Sin esperar a la legislación de Cadiz, las instrucciones electorales de Cartagena incluían todas las razas en los mismos términos ya en diciembre de 1810. Las instrucciones establecían: “todos los parroquianos, blancos, indios, mestizos, mulatos, zambos y negros, mientras sean cabeza de familia y ganen su sustento por su trabajo [incluyendo así a numerosos artesanos] serán convocados a elecciones”. Solo “vagabundos, criminales, los que están en status servil y los esclavos son excluídos”.

En otros lugares, la alianza entre los pardos y los patriotas tuvo que esperar un poco más. En el crucial teatro de guerra de Los Llanos, los pardos al principio se unieron a los españoles, sus aliados tradicionales, contra las elites locales. Hacia 1816, sin embargo, la mayoría de los llaneros había cambiado de bando. Entre las razones que motivaron este cambio estaba el cambio en la dirigencia española que finalizó el estilo populista que había adoptado en un principio y la aparició de una dirigencia popular patriótica que ahora incluía pardos y mestizos tales como José Manuel Piar y José Antonio Páez. Igualmente importante era el uso efectivo que hacían los propagandistas patrióticos de la negativa española a conceder la ciudadanía a los pardos. De acuerdo con un oficial español que visitó las tropas patrióticas del general Páez en 1820, una de las razones esgrimidas por los soldados para estar con los patriotas era que “la constitución española es inaceptable porque le niega la ciudadanía a los que son de ascendencia africana”.

Para entonces, la igualdad racial estaba firmemente establecida en el campo patriota. Los discursos patrióticos ahora les recordaban a los soldados negros que “España ... ha negado completamente [derechos de ciudadanía] a los hombres de color” y los invitaban a “unirse y darle a Europa un ejemplo de fraternidad”. Si la ciudadanía de los *pardos* aún se debatía en el Congreso de Venezuela de 1811, hacia 1819 en el Congreso de Angostura (el primer congreso constitucional de Gran Colombia) ya no se discutía, y nunca más se discutiría. Aunque las implicancias sociales de la igualdad legal se convertirían en un objeto de gran tensión y conflicto, al menos legal y retóricamente, los pardos había adquirido derechos indisputables como “el pueblo”.

En los años siguientes a la independencia, el nuevo gobierno colombiano expandióo y popularizó aún más la idea de la armonía racial americana en ceremonias públicas, artículos en los periódicos, reglamentaciones judiciales y debates en el congreso. Con similitudes con el mito de hoy de la democracia racial, en los inicios republicanos las nociones sobre la armonía racial se conectaron con la identidad nacional y la igualdad racial. Sin embargo, las bases ideológicas de esta creencia nacionalista fueron definidas por los valores políticos contemporáneos que eran muy diferentes de los del siglo XX. Primero, la tolerancia racial peninsular no se consideraba un precedente histórico de la armonía racial colombiana. Por el contrario, la leyenda negra del colonialismo español –la creencia que el dominio español fue particularmente tiránico y oscurantista- fue crucial en el discurso racial del período republicano temprano. La leyenda negra permitía disimular los conflictos entre americanos, quienes se convertían en víctimas de la tiranía española. También les permitía a los patriotas imaginar una nueva era de igualdad racial republicana, libre del gobierno español. Los discursos públicos, ceremonias de manumisión, y los artículos periodísticos coincidían en una versión sobre de despotismo y la violencia españoles que oprimían y dividían a los hermanos americanos. En 1817, Simón Bolívar contrastó la igualdad racial republicana con el despotismo español, bajo el cual “los pardos sufrían las mayores humillaciones, privados de todo. El sacerdocio les estaba prohibido: podríamos decir que los españoles no los dejaban entrar ni siquiera al cielo”. Los españoles, declaraba otro orador, “después de despoblar nuestro país con fuego y espada se vieron obligados a cometer el igualmente horrible crimen de repoblarlo con esclavos”. Aún la correspondencia interna burocrática repetía la historia de la culpa española y la inocencia patriótica. El gobernador de Cartagena, Mariano Montilla, escribió al secretario de guerra del gobierno nacional acerca de la recreación de las milicias locales “pero sin las distinciones de clase que la tiranía española ha introducido para promover la divisiones entre los americanos”.

La leyenda negra también definió actitudes contemporáneas sobre la esclavitud. A diferencia de la igualdad racial, la abolición recibió una atención menor en Cádiz. La mayoría de los diputados americanos trataban de ignorar el asunto. La constitución de 1812 de Cartagena había abolido la trata pero había dejado la esclavitud sin cambios.

Así, era un tema candente para el nuevo estado independiente cuando se reunió una convención constitucional en la ciudad de Cúcuta en 1821. En Cúcuta, la manumisión fue centro de algunos de los debates más intensos. Pero debe enfatizarse que ni aún los más decididos defensores de los dueños de esclavos defendían a la esclavitud como institución. Había un acuerdo oficial que pertenecía al pasado, y que una nación moderna y avanzada como Colombia no debía ser mancillada por ella. La cuestión era cuando y como abolirla. Los defensores de los plantadores afirmaban que, aunque la abolición era deseable, se violarían los derechos de propiedad y la economía sería afectada. Después de una serie de debates largos y apasionados, el congreso constitucional de 1821 decretó una ley de libertad de vientres. El congreso estableció juntas de manumisión con la intención de acelerar el proceso de manumisión creando un fondo para comprar esclavos que habían nacido en cautiverio. La esclavitud, de todos modos, siguió siendo legal hasta enero de 1852. Durante los debates constitucionales de 1821, la manumisión se declaró oficialmente una virtud nacionalista y republicana.

Al crear nuevas juntas de manumisión, el estado colombiano estableció un espacio crucial para desplegar sus nociones de raza, nación y ciudadanía. Las juntas fueron importantes, no por el número de esclavos que liberaron, sino porque asociaron manumisión con el nacionalismo colombiano, identificando la esclavitud con la tiranía española y la manumisión con la virtud republicana.

Las celebraciones del día de independencia durante la década de 1820 ofrecieron un espacio crucial para asociar la transformación de esclavos en ciudadanos con el nacimiento de la república. La ley requería que las juntas de manumisión liberaran esclavos durante las festividades nacionales, y hacían de tales ceremonias una parte central de esas celebraciones. Estas ceremonias se acompañaban con discursos apasionados que describían su significado. Estos discursos reprobaban la esclavitud, pero los colombianos eran declarados inocentes de este crimen contra la humanidad, porque fueron la codicia y la violencia de los españoles lo que había traído esclavos a América

Un segundo elemento de las nociones del temprano nacionalismo sobre la armonía racial era la unidad. Las autoridades del período republicano temprano creían que tenían la tarea de crear una nación unida a partir de una región asolada por divisiones raciales y regionales. Los análisis acerca de esta “ilusión” de unidad se han enfocado sobre los intentos de controlar las divisiones regionales. De todos modos, esta ilusión era un problema de integración tanto racial como regional. Como Simon Bolívar les dijo a los legisladores en Angostura, “Unidad, Unidad, Unidad, debe ser nuestra consigna en todo. La sangre de nuestros ciudadanos es variada, aceptemos la mezcla con fines de unidad. Nuestra constitución ha dividido los poderes del gobierno: dejemoslos unirse para asegurar la unidad”. Esta afirmación es parte de una dicotomía política más amplia que privilegiaba la unión por encima del faccionalismo, y derivaba del pensamiento de Jean-Jacques Rousseau sobre el inherente antagonismo entre la unidad y las facciones*.* Para Rousseau, un estado perfecto era aquél gobernado por la voluntad general, que representaba el interés común de la sociedad. De todos modos, como los intereses individuales a menudo están en conficto con el interés común, la suma de las voluntades particulares no necesariamente refleja la voluntad común. La tensión entre el interés individual y social se magnificaba cuando la gente dejaba de actuar como individuos y comenzaba a votar como miembros de facciones. Rousseau creía que las facciones representaban la emergencia de intereses de grupo específicos, que finalmente podían llevar a la destrucción del estado. Las diferencias raciales se inscribían en estas premisas. La raza facilitaba la emergencia de facciones, lo que hacía más difícil lograr el sueño de una sociedad gobernada por ciudadanos virtuosos. Desde esta perspectiva, la noción bolivariana de “pardocracia” representaba el triunfo de una facción particular, los pardos, sobre la unidad de la nación. Como consecuencia, la política racial se igualaba con la política de facciones, y como tal constituía una amenaza para la nación. Mientras Colombia continuara dividida por razas, la política virtuosa sería imposible. Para la ideología política del republicanismo temprano, la ciudadanía y la raza eran incompatibles; la primera representaba la unión y la igualdad, la segunda, la división y el antagonismo. Así, las políticas raciales de este período deben ser entendidas dentro de este propósito totalizador de eliminar cualquier causa de conflicto racial y división, para promover una nación de ciudadanos, que es decir, una nación de hombres con intereses y valores iguales.

Otro elemento de la nueva ideología racial republicana era la mezcla interracial entre europeos, negros e indios. Ya en 1819, Bolívar había propuesto que la unidad nacional podía lograrse mediante la mezcla racial. Como un camino hacia la unidad nacional, era también un elemento importante de una de las primeras historias de la independencia de la Gran Colombia. Estableciendo paralelos entre España e Hispanoamérica, esta narrativa de la independencia enfatiza como la expulsión de los “moros” de la península ibérica fue lograda no por “los aborígenes” sino por “una distante generación de sangre mezclada” cuyo “derecho a recobrar la independencia de su país” no ha sido cuestionada. Lo mismo, continúa el autor, sucedió en Hispanoamérica, pero con la diferencia que “no hemos tenido el tiempo para dominar los elementos heterogéneos y condensar una nueva masa, como hicieron los españoles en 1600 años”. Algunos elementos de esta narrativa insinúan posteriores ideologías de mestizaje: primero, la noción que la gente de origen mezclado encarna la nación; segundo, la idea que la mezcla racial lleva a la creación de una “nueva masa” un nuevo tipo de pueblo. Una visión menos neutral de la mezcla racial fue propuesta por Gerónimo Torres. Buscaba “extinguir la raza negra” enviando vagabundos y prostitutas de regiones habitadas por pueblos de tez más clara para que vivieran en las regiones habitadas mayoritariamente por negros. Esta medida lograría el doble objetivo de mezclar blancos y negros y contribuiría al crecimiento demográfico de Colombia. Estos proyectos podrían ser interpretados exclusivamente como intentos racistas de eliminar la diversidad racial colombiana, pero en tal caso no nos ayudaría a comprender los valores políticos y las ideologías que dieron coherencia a las políticas raciales del período republicano temprano. Esto no quiere decir que la elite no tuvera prejuicios raciales. Por el contrario, Gerónimo Torres no temía expresar sus visiones negativas sobre los negros libres y esclavos. De todos modos, estos proyectos no consideraban la mezcla racial en términos neutros sino que eran parte de un intento conciente de “blanquear” el país. Las políticas raciales deben entenderse en relación a más amplias nociones contemporaneas de ciudadanía, que no podían imaginar la diferencia y la diversidad en términos positivos. En las palabras del intelectual pardo Juan García del Río, “la heterogeneidad [que, significativamente, él relaciona con las divisiones de casta] era un principio maléfico”. Los colombianos solo podían esperar que los beneficios de la revolución surtieran efecto y “fusionen nuestra población”. Para él, como para otros intelectuales y políticos colombianos, imaginar colombianos era imaginar ciudadanos con intereses y valores similares. Así, confrontados con ciudadanos de diferentes colores, los legisladores podían pensar en términos de combinación, mezcla y asimilación, o en términos de exclusión.

Las Américas eligieron diferentes modelos para “solucionar” este problema nacional. Uno fue el modelo norteamericano. Los Estados Unidos habían desarrollado ideologías de destino manifiesto y supremacía blanca, que excluían a los negros de la ciudadanía, ya sea por planes de expatriar a los ex-esclavos o retaceando los derechos completos de ciudadanía a los negros libres. El segundo modelo fue Haití, que inicialmente había “solucionado” los conflictos entre negros y mulatos declarando que todos sus ciudadanos, sin distinción de color, eran negros por decreto constitucional. Cuando la constitución de Haití declaró en 1804 que “los haitianos se considerarán genéricamente negros [noirs]”- incluyendo en esta medida a los Haitianos de todas las tonalidades, aún los blancos- también adoptaba una creencia ideológica acerca de la necesidad de una ciudadanía homogénea, eliminando el color como causa de conflicto. Colombia siguió un camino diferente: la combinación. Esta solución adaptó ventajosamente la peculiar realidad social y política colombiana a las nociones contemporáneas de ciudadanía y nación. La guerra había hecho imposible la exclusión política y legal de los *pardos*, por dos razones: su poder militar y por la conexión existente entre la igualdad racial y el nacionalismo patriótico. La mezcla racial era un componente de un proyecto mayor de crear una nación colombiana unificada.

El informe del ministro del interior José Manuel Restrepo al congreso de 1823, resume la estrategia y los valores de proyectos republicanos anteriores tendientes a eliminar los conflictos raciales y promover una ciudadanía homogénea. Sostenía que en los próximos sesenta años, desaparecerían las castas y Colombia estaría habitada solo por hombres libres, lo que él consideraba una perspectiva “sumamente agradable y alentadora”. Así, una de las prioridades del nuevo gobierno era votar leyes que eliminaran diferencias raciales a través de la amalgama cultural y física, que, esperaban, gradualmente eliminaría el legado colonial de conflicto y división colonial. Era urgente y necesario abolir las leyes coloniales que propendían a la desigualdad y antagonismo raciales. Como parte de esta política para promover igualdad legal, el gobierno central eliminó la identificación racial de los registros estatales. Retrepo le dijo a los legisladores que pocas leyes tendrían un impacto más grande sobre el futuro de los colombianos que la ley de nacimiento libre. Aunque reconocía que esto podría acarrear problemas económicos, afirmaba que era un mal mucho menor que la inevitable guerra racial que se produciría si se mantenía la esclavitud. La manumisión se consideraba explícitamente un antídoto contra la guerra racial, y la eliminación del conflicto racial era el principio que guiaba esta ley. Si la finalidad de la manumisión era una ciudadanía en armonía racial, los ex-esclavos tenían que convertirse en ciudadanos con derechos legales completos. Esta noción se expresó públicamente en las ceremonias de manumisión, en las que se representaba el renacimiento de los esclavos como ciudadanos. Durante estas ceremonias, los esclavos hacían un juramento de defensa de la constitución y las leyes, y se les pedía a los colombianos que los “reconocieran como compatriotas, colombianos y ciudadanos”. A cambio, a los ex-esclavos se les pedía que vivieran como ciudadanos pacíficos y respetuosos de la ley y así mostrarían su gratitud hacia el país que había luchado una larga y sangrienta guerra por su libertad.

La educación era otro pilar del programa estatal para la creación de colombianos a partir de una población “racialmente” diversa. Los proyectos legislativos pretendían educar a todos los colombianos, incluyendo los negros, creando escuelas en todos los rincones de la república. La constitución de 1814 de Mariquita, por ejemplo, declaraba explícitamente que “las escuelas no harán ninguna distinción entre los blancos, pardos, u otra clase de gente. El talento y el progreso en el aprendizaje serán lo que distinga a los jóvenes en la República.” La constitución colombiana de 1821 no era tan explícita, pero el congreso de 1823 aclaró que era inconstitucional discriminar contra los pardos en las admisiones a las universidades o a los seminarios. Quizás más importante, la inclusión de los negros en el sistema educativo formaba parte de un proyecto mayor que trataba de inculcar los valores y las tradiciones de los ciudadanos colombianos y de alentar el progreso de la nación a través de una ciudadanía educada y trabajadora.

Hacia la década de 1820, la armonía racial se había incrustado tanto en el nacionalismo colombiano que negar su importancia hubiera significado oponerse al republicanismo y

apoyar a la monarquía española. Lo que no significa que algunos rechazaban la idea, tal como otros recordaban con nostalgia la paz y el orden del gobierno español y buscaban restablecer la monarquía. De todos modos, expresar tales opiniones públicamente implicaba costos políticos y personales.

El consenso político acerca de las virtudes de la igualdad racial no significaba un acuerdo sobre las implicaciones específicas que esta nueva igualdad tendría para las relaciones políticas y sociales de las ciudades colombianas. Esta falta de acuerdo se hizo más compleja por la inestabilidad política y social que caracterizó los años de guerra. Las nociones políticas de legitimidad habían cambiado dramáticamente. Los cambios en la composición de la elite política y militar al principio parecieron afirmar las nuevas nociones de ciudadanía e igualdad racial. Las autoridades españolas fueron reemplazadas por autoridades criollas, que a veces incluían pardos que se habían elevado a posiciones de poder político y militar durante las guerras. Asimismo, en regiones costeras tal como Cartagena, los pardos tomaron en serio las declaraciones de igualdad del gobierno, a las que interpretaron como una consecuencia de sus contribuciones como soldados patriotas en la guerra contra España. Activamente denunciaron situaciones de discriminación racial que contradecían las nuevas leyes republicanas, que para algunos de ellos significaban el fin del control social y político de los blancos. Finalmente, aunque la esclavitud continuaba siendo legal, fue muy afectada por las guerras. En la provincia de Cartagena, el número de esclavos disminuyó en un 50% durante el curso de las guerras de independencia. Los esclavos que se unían al ejército patriota eran libres, y los esclavos que vivían en las numerosas haciendas que fueron abandonadas por sus dueños durante las guerras, se habían acostumbrado a su libertad de facto.

Los rumores de una guerra racial *(guerra de colores*) expresaban la inestabilidad social del período y las ansiedades de la elite racial. Las referencias a una guerra racial eran parte integral del discurso político de la Colombia republicana temprana. El vice-presidente Santander escribió al ministro del interior acerca de la necesidad de crear leyes penales más efectivas para controlar a los negros que estaban “desarrollando proyectos de dominación”. De acuerdo a su visión, el peligroso comportamiento y las ambiciones de los negros eran “el resultado de diez años de revolución, durante los cuales los fundamentos del orden social fueron sacudidos, mientras que el gobierno no ha sido capaz de consolidarse”. De modo similar, en 1823, el Ministro del Interior Restrepo mencionaba en varias oportunidades en su diario personal un número de conspiraciones contra los blancos. Consideraba, “es muy probable, y el Libertador siempre lo predice, que una vez que la guerra con España haya terminado, tendremos una nueva guerra con los negros”. En sus sesiones secretas, el senado de 1823 discutió “los peligros que las diferencias raciales significan para la República, si el problema no se soluciona correctamente”.

No solamente la presidencia, el senado y otras autoridades del gobierno central de Bogotá, temían una guerra racial, sino que esta era una preocupación constante de las elites locales. El 5 de junio de 1831, Juan Barbosa, que viajaba de Cartagena a Kingston, escribió en su diario personal “ayer escuché una larga discusión de gran trascendencia de los marineros sobre una conspiración de negros en Colombia”. Dos días después escribió nuevamente, “la discusión de los días pasados continuaba. Esta conversación, alentada por los marineros colombianos, preanunciaba otro Santo Domingo en Colombia”. De vuelta en Colombia, Barbosa informó a las autoridades acerca de estas conversaciones, ofreciendo partes de sus diarios, también aportando información acerca de las discusiones de los marineros. Aunque negó que tales discusiones pudiesen incriminar judicialmente a los marineros, pensaba que dichas conversaciones “mostraban el grado en el que la noción de revolución prevalecía en las mentes de toda esta clase de gente”. El relato de Barbosa no era el único. No era la primera vez, ni iba a ser la última, que las autoridades colombianas recibieron denuncias de conversaciones sobre guerra racial y aparentes conspiraciones raciales. Desde 1811 a 1828, rumores de guerra racial habían aparecido durante los juicios contra pardos políticamente activos en Honda, Majagual, Mompox, y Cartagena. En 1832, comentarios sobre guerra racial aparecieron una vez más en la Colombia caribeña. En enero, dos hombres fueron ejecutados en la ciudad de Santa Marta por conspirar contra los blancos, y sus cómplices fueron desterrados de la región. El mismo mes otro pardo fue ejecutado en Mompox por conspirar para comenzar una revolución de pardos, mientras que un hombre y una mujer fueron desterrados por no denunciar la conspiración. Al mismo tiempo, rumores de guerra racial se propagaban en Cartagena, pero el gobernador no pudo descubrir la conspiración. Un año después, sin embargo, 50 artesanos pardos fueron denunciados por estar complotados en una revuelta contra los blancos en Cartagena.

El hecho que ninguna de estas conspiraciones terminó en una rebelión racial, no disminuye su relevancia histórica. Por el contrario, establecen la pregunta de porqué los rumores de guerra racial eran tan prevalentes durante este período, qué nos dicen sobre temores y expectativas contemporáneas, cuando y porqué podían aparecer y qué impacto tenían sobre los constructos republicanos raciales. Un análisis de las circunstancias políticas alrededor de los rumores de guerra racial revela que aparecieron en momentos fundacionales de la revolución, cuando la extensión y el significado del cambio revolucionario y su influencia sobre las relaciones de poder entre negros y blancos estaban en discusión. En algunos casos, tales rumores comenzaron a circular cuando los pardos se elevaron a posiciones de autoridad local y trataron de imponer su autoridad sobre la elite blanca local. Esto es evidente, por ejemplo en el juicio penal contral el juez de paz pardo Valentín Arcia por su “aversión criminal contra los blancos”. De acuerdo con Arcia, la elite lo había acusado solamente porque estaban “incómodos con su condición de juez y por estar bajo sus órdenes, porque pertenecía a la clase de pardos”. En efecto, los detalles de las acusaciones contra Arcia revelan un conflicto intenso sobre si un carpintero pardo “cuyos únicos medios de subsistencia son sus herramientas” podía imponer su autoridad sobre la elite local. Arcia respondió al intento de la elite de ignorar y limitar su autoridad denunciando públicamente discriminación racial y advirtiendo a la elite local sobre el peligro de continuar tales prácticas contrarias a la república. Su caso, como otros en los que pardos influyentes fueron acusados de enemistad sediciosa contra los blancos, revela conflictos entre blancos y pardos acerca de las implicaciones que su nuevo poder político tendría para las relaciones sociales locales.

Otros rumoes raciales coincidieron con cambios políticos más amplios tales como el establecimiento de juntas revolucionarias criollas y la convocatoria a convenciones constitucionales. Estos fueron momentos fundacionales de la era revolucionaria, durante los cuales nociones tales como tiranía, anarquía, demagogia, igualdad, y libertad y sus implicaciones respecto a las relaciones sociales/raciales, se debatían apasionadamente. Por ejemplo, durante la primer república de Cartagena surgieron rumores de guerra racial cuando el congreso se reunió para elegir un gobernador en 1814. Conflictos entre dos facciones locales acerca de quién ocuparía tal posición originaron rumores sobre una conspiración de pardos para instalar uno de su grupo en la gobernación. También surgieron rumores de guerra racial durante la convención Ocaña de 1828 cuando los pardos se opusieron al proyecto constitucional de Bolívar y denunciaron hechos de discriminación racial. Nuevamente en 1831, los intentos de liberales radicales locales de redefinir las relaciones de poder de Cartagena se inscribieron en el lenguaje de la guerra racial. En definitiva, los rumores de guerra racial coincidieron con momentos en los que los cambios políticos nacionales o locales promovieron conflictos agudos y negociaciones sobre las relaciones raciales, sociales y políticas.

Como sustrato de la mayoría de las supuestas conspiraciones raciales, estaba la presión de los pardos para forzar a la elite al cumplimiento de sus promesas de igualdad racial. Aunque ambos lados coincidían acerca de las virtudes y ventajas de la armonía e igualdad racial, tenían perspectivas muy diferentes acerca de la realidad contemporánea de este ideal republicano. En contraste con las elites, los pardos no creían que su conflicto político en demanda de igualdad había terminado. Repetidamente se quejaban de prácticas persistentes de discriminación racial. El lenguaje en el que expresaban su reclamo puede ser apreciado en la denuncia satírica de discriminación en un café en la ciudad de Cartagena.

En el café del Sr. Cayetano Corrales en la calle San Agustín, el dinero de todo el mundo es aceptado; pero solo los hombres de alto status (los llamados blancos) pueden sentarse, conversar y jugar a las cartas, y entrar y salir cuando quieran porque tienen dinero o sangre azul. Un artesano honesto, decente que no tiene estas cualidades eminentes puede dejar su dinero, pero tiene que irse inmediatamente, ya que sería una impertinencia sacrílega permanecer en la compañía de hombres tan distinguidos. Viva la aristocracia, viva la arrogancia de los fatuos y los tontos como el sr. Corrales, y muerte a quien, sin ser blanco, sin sangre azul o charreteras, entra y permite que se le insulte y se lo maltrate.

Un pardo honesto.

Este panfleto usa el lenguaje de agravios raciales, que expresaban la mayoría de los pardos acusados de enemistad racial contra los blancos. Una característica saliente es su énfasis sobre la naturaleza aristocrática de la desigualdad racial, que era un tema recurrente del lenguaje racial temprano. Discriminar contra los pardos honestos era un signo de comportamiento aristocrático arrogante. El panfleto contrasta la “vanidad”, “sangre azul”, y “alto status” de los que discriminan a los pardos con la “decencia” de los artesanos agraviados, que corporizaban los valores republicanos de trabajo y honestidad. En segundo lugar, el autor deseaba usar los términos y la identificación raciales. Asociaba la denominación “pardo” y “blanco” con valores aristocráticos arcaicos. De todos modos, aunque la experiencia le había mostrado que tales valores no habían aún sido relegados al pasado, los usaba para exponer la discriminación. No deseaba sepultar y silenciar el tema de la raza en tanto se usara para discriminar a los pardos. Las autoridades judiciales de Cartagena declararon al panfleto firmado por “un pardo honesto” una “publicación subversiva”, y el autor, Agustín Martínez, fue acusado de sedición y desterrado por dos años. Aprendió de dura manera que era peligroso buscar la reparación pública de la discriminación racial.

La experiencia de Martínez no fue única. Otros pardos que deseaban denunciar la discriminación racial encontraron problemas similares. Esto se puede observar en un grupo de artisanos que se habían reunido para celebrar un bautismo. Discutieron la discriminación que las autoridades locales ejercían contra los pardos. Uno de ellos dijo, “cuando un blanco pelea con un negro, el negro va a la carcel, mientras el blanco se va alegremente”. Otro comentó a sus compañeros artesanos que “sus dificultades económicas no eran causadas por los problemas económicos de la ciudad sino por las acciones de ocho o diez blancos”. Como resultado, 50 de ellos fueron encarcelados por “tratar de robar, asesinar y quizás aún destruir al gobierno”. Cuando el gobierno decidió que la supuesta conspiración era simplemente un hecho de ebriedad, fueron puestos en libertad. Otros tuvieron menos suerte. Algunos pardos que sufrieron acusaciones similares fueron ejecutados, otros desterrados y otros liberados luego de soportar largos y penosos juicios. Las denuncias políticas de los pardos, que ellos consideraban intentos legítimos para imponer la ley republicana –en contraste con las minorías despóticas de la elite- ahora se consideraban intentos facciosos para promover la guerra racial. Todos los juicios daban un mensaje que la expresión pública de demandas raciales era peligrosa y podía acarrear consecuencias políticas y personales fatales.

Los casos penales contra los pardos acusados de sedición o de enemistad racial muestran los mecanismos a través de los cuales las autoridades locales inscribían las demandas raciales en un lenguaje de guerra racial. El testimonio de las elites revela no solo su negativa a aceptar a los pardos con autoridad política –una reacción poco sorprendente- sino también sus dificultades para expresar su antagonismo. No podían abiertamente acusar a los pardos de no conocer su lugar, o no respetar las jerarquías naturales, porque tales nociones habían sido declaradas despóticas y antinacionales. Pero al inscribir las denuncias de discriminación racial y su desafío a la autoridad de la elite en términos de hostilidad racial, la elite blanca logró sacar las acciones de los pardos de la esfera de la política legítima.

Las elites locales se referían a la armonía racial como algo que ya se había logrado. Describían sus ciudades como lugares donde reinaban ya la paz y armonía racial, lo que hacía todo nuevo cambio innecesario y toda referencia a la raza sin sentido. Esta retórica dejaba muy poco o nada de espacio para las demandas raciales. La acusación contra el juez Arcia ofrece un claro ejemplo acerca del uso de esta retórica. Sus conflictos con la elite blanca local se resumieron así: “continúa arremetiendo contra la clase blanca, sin considerar el hecho que todos somos miembros indiferenciados de la sociedad. Se ha propuesto destruir el acuerdo que esta tranquila ciudad ha disfrutado, promoviendo una antipatía criminal contra los blancos”. Dado que la armonía y la igualdad ya existían, las quejas raciales de Arcia eran una manifestación de su aversión contra los blancos.

Una vez que fueron declaradas innecesarias, las demandas raciales se convirtieron en intentos peligrosos de subvertir el orden público. Así, la elite blanca atribuyó cualquier expresión de conflicto racial a la influencia negativa de figuras perturbadoras que trataban de inquietar la unidad, paz y tranquilidad de sus ciudades. Al asociar las demandas raciales con la guerra racial, las autoridades locales las incluyeron en un discurso generalizador de revuelta y sedición.

De esta manera, la elite invirtió las nociones de victimización. Los pardos dejaron de ser las víctimas de la discriminación y se convirtieron en los agentes del odio racial, mientras que la elite dejó de ser la defensora de las jerarquías raciales y devino en víctima del odio racial. Además, no había espacio para la noción de agravios raciales en un discurso de la elite que declaraba que la igualdad ya se había logrado. El discurso de las autoridades no autorizaba la mezcla de armonía y guerra; las demandas raciales debían encuadrarse en una categoría o en la otra. A través de su asociación con guerra racial y sedición, los debates abiertos sobre raza y la identificación racial se tornaron antipatrióticos y anti-nacionales, y así fueron excluídos del discurso público legítimo. En suma, no solo la expresión racial fue criminalizada por las elites locales, sino que se transformó en un intento sedicioso de perturbar el orden y armonía públicas.

El discurso nacionalista de armonía racial se consolidó aún más por la forma en que los actores locales –los pardos y la elite- se relacionaban con el estado central. Ni las autoridades locales ni los pardos podían contar plenamente con el apoyo del estado. Las autoridades centrales no consideraban culpables a todos los pardos. En algunos caso, el estado central no solamente declaraba inocente a los pardos, sino que también acusaba a la elite local. En otros casos, no consideraba peligroso el discurso racial de los pardos. En un caso, el secretario del interior no solamente desechó la supuesta gravedad del discurso racial de los pardos por ser un hecho de embriaguez sin consecuencias, sino que también le recordó al gobierno de Cartagena que era “tan importante como justo” asegurar que una equitativa administración de justicia eliminara cualquier residuo de viejos resentimientos raciales entre secciones de la población.

El éxito para obtener una decisión favorable de parte de las autoridades centrales dependía en gran medida de la habilidad de los actores para encuadrar su posición de acuerdo a los principios republicanos legítimos. Era particularmente importante para ellos expresar su apoyo a la igualdad racial y al orden público. Esta táctica aparece claramente en la respuesta de las elite a las denuncias sobre desigualdad racial. Las autoridades locales tenían que convencer al estado que estaban promoviendo con éxito la armonía e igualdad racial en sus ciudades. El gobernador de Cartagena se sintió obligado a citar sus esfuerzos para dirigir a gente de todos los colores (clases) a “la más perfecta unión y armonía social” antes de denunciar a Calixto Noguera –un pardo políticamente activo- como enemigo de los blancos. Las elites locales necesitaban definir que cualquier conflicto racial que surgiera en sus ciudades no se originaba en su comportamiento discriminatorio sino, en las palabras de gobernador de Cartagena, en la “ambición ignorante” de “hombres desagradecidos” que no estaban satisfechos con los beneficios que la república les había otorgado. Así, cada vez que los pardos levantaban el tema de la discriminación racial, las elites locales los tenían que reprimir y silenciar mientras reiteraban su compromiso público con la igualdad racial. El estado central jugó un papel crucial en consolidar la transformación de las demandas raciales en un tema tabú. No solo por reprimir a los pardos sino también por mantener la noción de armonía racial, con elites locales recalcitrantes forzadas a aceptar un grado mayor de igualdad racial del que hubiesen preferido aceptar, se mantuvo la ficción de armonía.

Las guerras de independencia hispanoamericanas ofrecen algunas preguntas cruciales sobre el impacto de los conflictos anticoloniales en el desarrollo de los imaginarios raciales nacionales en las Américas. Sugieren que el modo en que se conformó la identidad nacional en oposición a los enemigos imperialistas tuvo un impacto crucial sobre el futuro de las relaciones de raza. Una comparación breve y tentativa entre los Estados Unidos y Colombia subraya este punto. En ambas regiones, el nacionalismo patriótico exaltó las diferencias entre las tiránicas metrópolis europeas y la libertad republicana americana. Pero el lugar de la raza en la ecuación de libertad dependía menos de las nociones de los patriotas acerca de la libertad –que, después de todo, provenia de la misma tradición del Iluminismo- que de la posición asumida por el poder colonial acerca del problema racial. En otras palabras, dependía de si la igualdad racial se percibía como una imposición colonial o una aspiración patriótica. En los Estados Unidos, la propaganda bélica convirtió a Inglaterra en la “campeona” de los derechos de los negros. Los patriotas denunciaban el apoyo que Inglaterra daba a los negros como un ejemplo más de las actitudes tiránicas de ese país hacia los americanos y sus perversas intenciones de degradarlos a la igualdad con los negros. Su propaganda proclamaba que bajo los británicos, “los negros serán libres y los hijos de la libertad, esclavos”. La propaganda inglesa se hacía eco de estos sentimientos realzando la hipocresía de los patriotas que proclamaban la libertad mientras mantenían la esclavitud y aplaudía a Gran Bretaña “donde reina la Libertad –donde los negros no son golpeados o encadenados”. Como señala John Sweet, una de “las peores pesadillas de los súbditos coloniales era la posibilidad de ser degradados a la igualdad con los negros”. Estos sentimientos eran llamativamente similares a los de los blancos colombianos y venezolanos en la década de 1790 que denunciaron el respaldo dado por España a las milicias negras como un claro signo de su indiferencia por el bienestar de los súbditos hispanoamericanos. Sin embargo, las guerras de independencia hispanoamericanas invirtieron estas nociones. La propaganda patriótica denunció enfáticamente la oposición “autocrática” española a los derechos de representación de los negros, invitando a los negros y blancos a “unirse y darle a Europa un ejemplo de fraternidad”.

Las divergentes asociaciones entre nacionalismo patriota y raza que se desarrollaron durante las guerras tendrían una enorme influencia sobre la construcción de imaginarios modernos en ambas regiones. El nacionalismo determinaría si la igualdad racial se convertiría en un elemento nuclear de la ideología nacional, como en Hispanoamérica, o un concepto precario constantemente sujeto a desafíos, como en los Estados Unidos. En Colombia, la revolución había transformado la igualdad racial, una de las posiciones políticas posibles, en un principio nacionalista imposible de desafiar. Es por eso que, a pesar de las numerosas guerras civiles y cambios constitucionales que llevaron y trajeron a Colombia desde el centralismo al federalismo y desde el sufragio masculino universal al sufragio restringido, el principio de igualdad racial legal nunca fue cuestionado. En los Estados Unidos, la igualdad racial fue solo una entre un número de posturas igualmente importantes y respetables, incluyendo el apoyo a programas de vuelta al Africa. Pocos hecho representaron mejor la desconexión entre nacionalismo y la igualdad racial que las celebraciones del 4 de julio en las décadas de 1820 y 1830. No solo los negros libres fueron maltratados y expulsados de las celebraciones por muchedumbres alborotadas, que manifestaban que el 4 de julio “pertenece exclusivamente a la población blanca”, sino que muchos negros americanos eligieron una celebración británica -1° de agosto, el día de la emancipación de las Indias Occidentales- como su día. Aún en el nivel simbólico, la revolución americana fracasó al no poder inaugurar una nueva era en las relaciones raciales. Por eso aún hoy es difícil encontrar un ícono nacionalista en los EE.UU que, como Simón Bolívar, pueda contar con la lealtad de la nación entera. El conflicto por la igualdad racial en los EEUU estaba conectado a conflictos regionales sangrientos, no a un frente unificado contra un enemigo común. Recién después de otra guerra –y otro enemigo- en la década de 1940 las construcciones raciales que se habían desarrollado durante la era revolucionaria iban a comenzar a ser desafiadas con éxito.

Los conflictos modernos para terminar con la desigualdad racial formal e informal en los EE.UU. y en Hispanoamérica tendrían que confrontar las conflictivas asociaciones entre nacionalismo e igualdad racial que emergieron durante la era revolucionaria. En los EE.UU los negros estuvieron excluídos del imaginario nacional y se les negaron derechos legales iguales, pero pudieron formar organizaciones políticas poderosas y de larga vida que lucharon con importantes consecuencias contra la discriminación y el prejuicio formales e informales. En Hispanoamérica, los negros gozarían de igualdad legal y a veces aún llegaron a formar parte de imaginarios nacionales que consideraron al mulato como la corporización de la nación. Al mismo tiempo, sin embargo, encontraron grandes dificultades para luchar contra el prejuicio y la discriminación informal en un ambiente cultural que había hecho de la denuncia contra el racismo un tópico tabú y de las organizaciones negras un signo de división antipatriótica.

Traducción: Susana Biasi