

Tránsitos por el río Magdalena: el boga, el blanco y las contradicciones del liberalismo colombiano de mediados del siglo XIX *

Transits Through the Magdalena River: the Boga, the White Men and the Contradictions of Colombian Liberalism in the Mid-19th Century

Felipe Martínez Pinzón
New York University

Recibido: 2 de agosto de 2011. Aprobado: 12 de septiembre de 2011

Resumen: al investigar la relación de la imaginación político-económica del liberalismo del medio siglo XIX colombiano con el espacio intertropical, este ensayo muestra cómo, durante su etapa como liberal radical (1848-1865), José María Samper (1828-1881) representa la hostilidad de la naturaleza como razón suficiente para justificar su dominación, en el entendido, obviamente, de que la incorporación al circuito del capital equivale a la dominación de sus habitantes. Las tierras allende del alto Magdalena serán representadas por Samper en sus textos de *Viajes de un colombiano en Europa* (1862) como lugares de tránsito —y no espacios de habitación— que se deben dejar atrás, simplemente, porque no se pliegan a los designios productivos del capital. Representados como lugares de clima malsano y caluroso y de gentes indisciplinadas al punto del crimen, el bajo Magdalena en la obra de Samper muestra cómo aquello que no se integra a la frontera agrícola debe ser representado negativamente como forma de legitimar a futuro su incorporación a las dinámicas del mercado bajo medios casi nunca pacíficos.

* Este artículo se deriva de la investigación “Narrativas de tránsito en la configuración de una nación inhabitable en Colombia (1808-1928)”, la cual se ocupa de las relaciones entre clima y cultura en el siglo XIX y comienzos del XX en Colombia.

Descriptores: Samper, José María; radicalismo en Colombia; naturaleza y cultura; viajeros colombianos del siglo XIX; bogas del Magdalena.

Abstract: by means of investigating the relationship between the economic and political imagination of liberalism in the mid-19th century in Colombia with the inter-tropical ambience, this essay shows how, during his 1848-1865 period as a radical liberal, José María Samper (1828-1881) presents the hostility of nature as a sufficient reason to justify its domination, provided that its incorporation into the circuit of the capital is obviously equivalent to the domination of its inhabitants. The lands next to the upper Magdalena river are represented by Samper in his texts of *Viajes de un colombiano en Europa* (1862) as transit places instead of living spaces which should be left behind because they do not respond to the productive plans of capital. The low Magdalena is presented in Samper's work as an area of unhealthy and hot weather and of undisciplined people almost driven to the extent of crime. This aspect also shows the manner in which what is not integrated into the agricultural frontier should be negatively represented as a way to legitimate in the future its incorporation into the dynamics of market under some methods that not always become pacific.

Keywords: Samper, José María; radicalism in Colombia; nature and culture; Colombian travelers of the 19th century; Bogas of the Magdalena river.

En el siglo XIX, abstraerse del clima en Colombia parecía ser una tarea imposible para los viajeros andinos que bajaban y subían por el río Magdalena, bien en su salida hacia Europa o volviendo de ella a Bogotá. Aun para la vista, el clima tomaba formas insospechadas en medio de un espacio de altura intertropical donde la geografía no obedece a la latitud sino a la altitud. El cambio de la vegetación, la vestimenta de quienes los rodean, los olores, los ruidos —también las gentes— les confirman a los viajeros la insoponible fuerza de esa entidad in-localizable, el clima, frente al cual solamente funciona una táctica: el escape de aquello que no se puede controlar. Para el antropólogo Peter Wade y para el historiador de la Amazonía colombiana Germán Palacio, bajar por los Andes en Colombia es una experiencia, sobre todo, corporal, y lo es porque es climática, no porque sea racial (Palacio, 2006: 70 y Wade, 1993: 64).¹ A esa corporalidad exacerbada por el viaje

1 Cuando se suben los Andes, sostiene Wade, las razas y los climas cambian, de negro a blanco y de cálido a temperado (1993: 64). Extrañamente, en la formulación de “negro a blanco”, Wade copia el mapa que Caldas había inaugurado en 1808 con su fundacional texto “Del influjo del clima sobre los seres organizados”. Ni del Pacífico colombiano, región que estudia Wade, se puede decir que sea una región enteramente habitada por comunidades afro (hay un elevado número de comunidades indígenas) ni mucho menos se puede decir que Bogotá y Medellín, esto

quiero volver yo en una escena recurrente de los cuadros costumbristas del medio siglo XIX colombiano, donde el tránsito por las tierras calientes de ida o vuelta a Europa está inevitablemente mediado por el encuentro entre dos razas separadas ideológicamente en la paleta neocolonial, el blanco y el zambo, el depositario de la misión civilizadora y el último escalafón en la jerarquía de las castas, “la peor raza del país” (Samper, 1969: 98).

Lo que es imposible no percibir cuando se viaja, el clima, constituirá el escollo principal para ingresar a la civilización de acuerdo con las élites andinas; de tal manera que las diferencias climáticas darán un falso pie para la construcción de una narrativa espacial que racializará la geografía nacional o regionalizará la raza, como lo ve Peter Wade (1993: 57), haciendo corresponder el clima/raza, por estratos, con estadios más o menos civilizados. En este ensayo quiero mostrar, sin embargo, cómo la generación de liberales que asciende al poder a mediados del siglo XIX refaccionará el mapa etno-climático caldasiano² de comienzos del siglo, suscribiéndolo, pero reformándolo y develando así su racionalidad económica y, por tanto, su impronta ideológica. Para la imaginación económico-política del liberalismo colombiano, la civilización tiene problemas para extenderse más allá/más abajo de las alturas andinas y hacia los climas cálidos del

lo sabe muy bien Wade, son ciudades “blancas”. Tal lectura caldasiana (¡en 1993!) deshistoriza las dinámicas raciales empoderando visiones hegemónicas del espacio nacional.

- 2 Por mapa etno-climático (Serje, 2005) me refiero a aquel que el criollo neogranadino Francisco José de Caldas esbozara en su texto fundacional “Del influjo del clima sobre los seres organizados” (1808). En él Caldas propuso una imagen espacial que perduraría en la mentalidad de las élites andinas colombianas —indistintamente liberales o conservadoras— durante todo el siglo XIX y hasta bien entrado el XX, siendo José María Samper uno de los máximos exponentes del pensamiento espacial caldasiano. Construyendo el paradigma ideológico dominante para leer el espacio nacional, Caldas organizó las razas en la geografía intertropical colombiana de una forma casi botánica: los blancos y los mestizos en el clima “benéfico” de las alturas andinas, los mulatos en los valles y hoyas de los ríos de la zona tórrida de baja altura, los negros y los indios en la selvas húmedas. La distribución racial por climas tiene en Caldas un correlato que obedece a la organización teleológica de la modernidad. Se baja desde la civilización de las tierras frías al salvajismo de las tierras calientes que las élites decimonónicas aún entendían como “el verdadero trópico”, por su vegetación y clima. Así, el viaje abajo de los Andes también se plantea en Caldas, sin decirlo, como un viaje en el espacio-tiempo: de Europa a África y del presente al pasado. De esta manera, en la geografía de Colombia los Andes serían el lugar privilegiado de la historia nacional y la llanura o la selva tropical su envés arcaico. La Cultura, única e incontestable, en mayúsculas, solamente puede darse a partir de cierta altura barométrica sobre el nivel del mar, después de la cual, supuestamente, comienza a prosperar “la raza caucásica”.

bajo Magdalena, poniendo en funcionamiento diferentes tácticas de representación para incorporar/excluir estas tierras.³ La movilidad del proyecto civilizatorio como proyecto sedentario persigue un interés económico que tiene que crear un correlato que lo legitime. En efecto, el ascenso de una burguesía comerciante que ve en las “tierras calientes” del alto Magdalena lugares de explotación económica —principalmente de tabaco— necesitará un nuevo paradigma representacional, un mapa ideológico refaccionado, desde donde inventar una nueva frontera interior, cultural y étnica frente a aquellos territorios, todavía más abajo de los Andes, que no pueden ser cooptados por el capital debido a sus comunidades raizales, su cultura, su clima (todavía más caliente, según ellos) y la dificultad de invadirlas con rutas comerciales.

Para textualizar el bajo Magdalena como lugar de tránsito, unos viajeros tras otros recaerán en temas recurrentes leídos en textos de otros viajeros, para fetichizar la experiencia de otros (Scott, 2004: 43) y así no ver, experimentar y aprehender estas espacio-temporalidades desde sus características propias. A grandes rasgos, estas convenciones, repetidas ad nauseam por los viajeros andinos y extranjeros, representan a la población del bajo Magdalena como más salvaje, racialmente más africana, ociosa e indisciplinada, que no quiere entrar al sistema de administración de carencias —es decir, se rehúsan a endeudarse— que proponía el incipiente capitalismo de entonces. El clima de esta región es representado como cálido, al punto de lo inhabitable; cunden en ella en mayor cantidad los mosquitos, las enfermedades, las incomodidades y los *miasmas*. También proliferan las interrupciones del tránsito: los bogas que manejan el transporte por el Magdalena invierten la sujeción neocolonial y someten a su poder a los blancos al ejercer el “derecho de no viajar” (Helg, 2004: 67). En estos espacios se suspende la ley de oferta/demanda, cunde la amenaza racial/sexual, se solazan todos en el ocio (visto como improductividad) y no hay producción que cree plusvalía. El bajo Magdalena, en fin, es

3 Aunque posterior a la producción textual que aquí analizamos, es fundamental a este respecto el clásico texto *Los trabajadores de tierra caliente* (1899) de Medardo Rivas. Allí su autor textualiza la incorporación de las tierras calientes al paisaje económico de altura andina como un esfuerzo patriótico llevado a cabo por lo que él llama “los titanes” de la tierra caliente, es decir, los empresarios que “desbravan” (sic) la vegetación de las tierras cálidas. De más esta decir que en Rivas el jornalero no es el sujeto de las transformaciones del mapa nacional, sino el objeto del que se sirve el patrón para realizar su labor patriótica.

textualizado por los viajeros como lugares y gentes refractarias al capital. Su imposible incorporación al circuito del capital tiene, no obstante, un resultado positivo para el capital cultural de los viajeros blancos nacionales: la escritura de su viaje servirá para blanquearlos, acercándolos más a los viajeros europeos que a esos otros viajeros nacionales que nunca reconocen como conciudadanos: los bogas.

Para explorar la imaginación espacial del liberalismo colombiano de medio siglo, en las páginas por venir analizaré principalmente los escritos del político y escritor José María Samper, en su primera etapa política como liberal radical; posición de la cual abominaría hacia finales de la década de los sesenta convirtiéndose al catolicismo para militar, durante sus últimos años, en el conservatismo colombiano (Sierra, 2006: 72). Sin lugar a dudas el más prolífico escritor de su generación, Samper trabajó sobre el mapa caldasiano pasándolo por nuevas teorías racialistas europeas, especialmente de Gobineau y Serte,⁴ pero también adecuándolo a la imaginación espacial del proyecto liberalizador de las élites librecambistas. Dado el enorme tamaño de su obra escrita, me limitaré a analizar su imaginación espacial del territorio nacional en los textos de su ciclo de viajes europeo (1858-1862), principalmente en *Viajes de un colombiano en Europa*⁵ (1862), en cuanto este texto da cuenta, oblicuamente, de su experiencia como viajero en tránsito por el Magdalena en su vía a Europa. También quiero acercarme a las maneras en que Samper se concebía a sí mismo como viajero frente a otro viajero —este, profesional—, como lo era el boga del Magdalena, invisibilizado o ultravisibilizado en su cuerpo y prácticas por quienes, como Samper, tenían necesariamente que emplear sus servicios para ir a Europa o volver de ella.

En los textos de José María Samper se puede ver la manera en que, gracias a la introducción de las reformas liberales de medio siglo (la liberalización del estanco del tabaco, la institucionalización del vapor y la migración del altiplano andino a los valles y riberas del alto Magdalena, entre otras), se ampliará la frontera agrícola creándose nuevos límites/lu-

4 Véase Ureña (1994).

5 La primera parte de esta obra, titulada “De Honda a Cartagena”, fue publicada primero en la revista bogotana *El Mosaico* en 1858 y en el diario *El Comercio* de Lima también en ese mismo año. En este trabajo se cita la edición de 1973.

gares y nuevas identidades, unas apropiadas para el comercio capitalista y otras refractarios a él. Samper textualizará la división entre el bajo y el alto Magdalena como límite de la historia de la civilización europea en el trópico, redefiniendo el mapa caldasiano, mostrando el poder espacializador del capital y capturando un doble momento de la cultura nacional: la expansión de la frontera agrícola y la violencia representacional con la que se textualizan aquellos que no comulgan —o que tienen diferentes maneras de hacerlo— con las lógicas del capital. Para la imaginación espacial de las élites liberales, el capitalismo como mercado de necesidades que incentiva el intercambio se ve confrontado por la feracidad de las tierras tropicales, su abundancia, como un escollo para integrar a sus habitantes en el mercado internacional. Entonces, la civilización en el trópico será para los jóvenes liberales colombianos como Samper un discurso para propagar la imagen de una naturaleza supremamente abundante que se representa, paradójicamente, como profundamente carente de inmigración (blanca), de transportes (modernos), de cultura (europea), de consumo y de comercio (con Europa). A su vez, como veremos, para los viajeros liberales, los cuerpos racializados —en nuestro caso los de los zambos riberaños del Magdalena, los bogas— no tienen conciencia alguna de la carencia y, por eso, no pueden ser integrados al comercio internacional, por lo cual son decodificados como interruptores del comercio y cuerpos amenazantes para el cumplimiento de fantasías como el mestizaje entendido como blanqueamiento.

Los hombres del 48

“Branco, venga y pruebe er cardo er boga, que le prometo que no le hará daño la comida der pobre” (Madedo, 1973: 15). Así se refieren, en el cuadro costumbrista “El boga del Magdalena” del escritor Manuel María Madiedo, las identidades de quien transporta y de quien es transportado. En una nueva rendición del capital simbólico de Bourdieu, el zambo no cuenta con ningún prestigio que lo legitime frente a otros como generador de riquezas futuras dentro la sociedad neocolonial (Bourdieu, 1993: 75). Su capital es su trabajo inmediato, de tal manera que la boga constituye su identificación, nombrándolo. El *es* su trabajo y, mientras lo realiza, la boga lo nombra. El blanco, por el contrario, exhibe su capital cultural como

una marca que precede a la relación comercial; no se compra ni se vende, es inmanente: la raza. Sin embargo, ese capital cultural de “blancura” es también una marca de distinción meticulosamente construida e historizable.

José María Samper es uno de “los hombres del 48” (Colmenares, 1967), la primera generación nacida y crecida en la República, con acceso a la universidades. Mayoritariamente su generación hacía parte de familias sin genealogías ligadas a las glorias militares de la independencia, que tampoco contaban con fortunas heredadas de viejas familias aristocráticas. Representaba, por el contrario, una naciente clase burguesa en proceso de consolidación. Según Germán Colmenares, en Colombia “el liberalismo [estaría] en el origen de la conciencia de clase. Es la ideología de la clase emergente de los comerciantes jóvenes, la segunda generación de republicanos” (1967: 37). Muchos de ellos eran de provincia; en varios casos sus padres habían ostentado cargos políticos de escala local; y recibieron educación secundaria y universitaria en centros urbanos mayores como Bogotá o Popayán (Delpar, 1981: 48). Casos como el de los hermanos Miguel y José María Samper, nacidos en Honda, ilustran el origen y composición de la juventud liberal de entonces: “naturales de la región del Alto Magdalena e hijos de un comerciante y agricultor —ellos mismos comerciantes y abogados— eran representantes típicos de esta generación [del 48] y encarnaban ejemplarmente a la burguesía de comerciantes que se consolidaba y distanciaba de la oligarquía de los terratenientes” (Konig, 1994: 441).

Gracias a las reformas liberales comenzadas por Tomás Cipriano de Mosquera a finales del decenio de los cuarenta, Samper fue miembro principal de la élite exportadora que amasó un importante capital y poder durante el corto pero intenso apogeo de la exportación de tabaco entre 1845 y 1855 (Guillén Martínez, 2008: 304, Safford y Palacios, 2002: 432 y Sánchez 1999: 170). De estos hombres del 48 se puede decir prácticamente lo mismo que escribió David Viñas sobre Manuel Belgrano y la generación del 37 en Argentina: “son burgueses defraudados o irritados por la ineficaz administración de los bienes burgueses que detentaban otros hombres de su clase” (Viñas, 1970: 11). Para Safford y Palacios, la segunda generación de la independencia pensaba que la primera no había cumplido con la promesa de emanciparse del yugo colonial: “su generación [la de los jóvenes liberales] tenía el deber de abolir cualquier vestigio de la era colonial y establecer una república verdaderamente democrática” (2002: 383).

Por eso, en su temprano libro de 1853, *Apuntamientos para la historia* —firmado en la capital del apogeo del tabaco de entonces, Ambalema—,⁶ Samper vincula dos fechas: el grito de independencia frente a España, el 20 de julio de 1810, y la ascensión de los liberales librecambistas al poder el 7 de marzo de 1849. En la narrativa de los jóvenes liberales, estas fechas estaban atadas por el deseo de liberarse del régimen colonial. La primera lo hizo frente a la metrópoli europea, en lo político; la segunda, terminando lo que había empezado cuarenta años antes, cerraría definitivamente el pasado colonial a través de la reforma económica.

La historiografía del siglo XIX colombiano ha visto a los jóvenes liberales del 48, llamados gólgotas,⁷ y luego radicales a partir de 1863, como la representación de una clase privilegiada en ascenso, universitaria, grandemente influida por la literatura y el pensamiento francés de la época y por eso tachada de “ingenuamente romántica”⁸ (Colmenares, 1967: 155,

6 Publicada en el mismo año en que Samper viaja a Europa, la clásica novela del escritor costumbrista y miembro fundador de *El Mosaico*, Eugenio Díaz, *Manuela* (1858), parcialmente tematiza el auge del tabaco en la población de Ambalema. El viaje de Manuela y su amante cuando huyen de las persecuciones del gamonal de una población de altura andina es también un viaje climático y racial, un viaje corporal (Díaz, 2005: 261). “[En Ambalema] ya no se veía sino uno que otro tipo de las tres razas madre, la blanca, la indígena y la africana. Había hijas de Llano-grande muy agraciadas, indias de San Luis y Coyaima y morenas de Ambalema y sus cercanías. Para que no faltase nada qué desear al estudioso de la historia natural, allí había dos o tres ingleses puros que paseaban por la sala en los intermedios o que observaban las puertas” (Díaz, 2005: 266). Es interesante notar, asimismo, que en esta novela aparecen los bogas en Ambalema departiendo en los mismos espacios —en los bares y bailaderos— con el resto de la población riberana. En sus *Notas de viaje* (1890), el radical Salvador Camacho Roldán incluye cifras sobre las exportaciones de tabaco colombiano durante el apogeo. A lo largo de esos años —dice Camacho adjuntando cifras— “Ambalema y demás lugares del alto Magdalena” fueron responsables del 50% de la exportaciones (1890: 199); véase además Kastos (1975: 68).

7 La denominación de gólgotas para los jóvenes liberales proviene, irónicamente, de uno de los textos de sus militantes. En un discurso sobre el matrimonio civil (*Gaceta Oficial*, febrero de 1851), José María Samper dice: “El Socialismo, señores, no es otra cosa que las lágrimas desprendidas de los ojos del Salvador en la cumbre gólgota”. En su autobiografía *Historia de una alma*, el mismo Samper refiere cómo, sin saberlo, se convirtió en quien bautizaría a los jóvenes liberales del 48 (1971: 268).

8 En su ensayo “Romanticismo y radicalismo”, David Jiménez se pregunta si el radicalismo es la expresión política del romanticismo o si, por el contrario, “el radical es el racionalista antirrromántico” (2006: 291-292). El utilitarismo de los radicales, su moral pragmática, sus posiciones adversas a la institucionalidad religiosa, pero su espiritualidad conflictiva, su sentido de la libertad, su espíritu rebelde —sostiene Jiménez— hacen todavía más complicado definirlos con respecto a corrientes delimitadas de pensamiento. Eso lo lleva a sostener que el espíritu romántico del momento, del cual fueron presa incluso los conservadores, se resume,

Nieto Arteta, 1973: 136, Jiménez, 2006: 297 y Sanders, 2004: 103). Todos, prácticamente, han coincidido en ver a los gólgotas como “elitists who adhered firmly to the principles of economic liberalism” (Sanders, 2004: 103), que “se coloca[ron] en la perspectiva europea para enjuiciar la realidad social y económica de su tiempo” (Colmenares, 1967: 29), adoptando y practicando el *laissez-faire* desde un pensamiento doctrinario, autodenominándose socialistas.⁹

La imposibilidad de ver aumentada su riqueza naciente —la defraudación de la que habla Viñas— llevó a los jóvenes liberales a codificar como “coloniales” aquellas fronteras económicas a la liberalización del mercado, es decir, el impedimento de su control concentrado sobre la riqueza.¹⁰ El monopolio (llamado estanco), la centralización y los aranceles fueron los principales objetos de sus críticas como “clase que aspira a desligarse de la tutela del Estado” (Colmenares, 1967: 21). Las reformas “anticoloniales de 1850”, como las llama Nieto Arteta, buscaban realizar “plenamente la

precisamente, en el conflicto interno entre la espiritualidad religiosa y el sentido práctico de las teorías económicas liberales europeas.

- 9 David Gilmore, en su texto “New Granada’s Socialist Mirage” ha probado, a partir de la literatura que circuló durante los primeros años del gobierno liberal, cómo la palabra ‘socialismo’ se usaba a despecho de cualquier significado fijo: “the usage of the word socialism” se empleaba “for any enunciation whose is the advancement of the common good of its members” (1956: 196). Con ello, ‘socialismo’ para los gólgotas podía entenderse como el desmonte del control sobre los aranceles que protegían a los artesanos locales —para aumentar el mercado de bienes europeos importados que ellos consumían (Rodríguez, 2004: 24)— y la progresiva extinción de un ejército —mayoritariamente manejado por generales viejos que vivían de sus pensiones militares—, que amenazaba, según ellos, la constitución de la democracia republicana. Ambos sectores, los artesanos y los militares, coaligados, darían un golpe a las élites bipartidistas en 1854, como respuesta a la liberalización de la economía. Ambos —si no los artesanos con más vehemencia— pensaban que una cosa era la realidad y otra, la teoría económica (Sowell, 1987: 620). Incluso, el propio Samper, en sus memorias (1881), luego de convertirse al conservatismo, calificaría de ‘socialistas’ a sus copartidarios de juventud, renegando de ellos de la siguiente manera: “Todo éramos en ella [en la Escuela Republicana, club de la juventud liberal] socialistas, sin haber estudiado el socialismo ni comprenderlo, enamorados de la palabra, de la novedad política y de todas las generosas extravagancias de los escritores franceses” (1971: 268-269).
- 10 A aquellos como Samper, el poder en la pequeña provincial, por gracia del capital, podía relevarse por un poder mayor de alcance nacional, en Bogotá, si se seguía la máxima liberal según la cual si todo “Estado significaba exacción arbitraria el único medio de librarse de ella consistía en su control” (Colmenares, 1967: 28). La última vuelta de tuerca sobre esta afirmación la da Hans-Joachim König cuando recuerda, a partir de su investigación de archivo sobre los documentos, redactados por los artesanos, que rondaron por Bogotá antes de la revolución de Melo contra la élite bipartidista (1854), que “si bien se abolió el tan odiado y criticado monopolio del tabaco [por los liberales], de hecho pasó este a la propiedad de algunas pocas familias entre otras los Samper” (1994: 484).

libertad económica” (1973: 174), instituyendo la teoría liberal del librecambismo —ya iniciada con Florentino González— como una realidad natural: “[la teoría liberal tal cual concebida por los liberales del 48] estableció que los hechos económicos ‘son’ una entidad exterior al hombre, tan natural y tan ubicada en el espacio y en el tiempo, como los objetos físicos y como ellos sujeta a leyes precisas y universales. Es decir, se hace una naturalización de la vida social del hombre, se le objetiviza” (1973: 176), lo cual es lo mismo que concebir el comercio como una fuerza natural por excelencia (Colmenares, 1967: 165).

Las contradicciones del liberalismo en el trópico

Como en ninguno de sus contemporáneos, en José María Samper es posible ver la contradicción inherente al liberalismo en el trópico: deseo de una espacialidad liberal, pero pervivencia de relaciones sociales coloniales en un medio tropical cuya abundancia, al tiempo que prometedora de riqueza, no permite disciplinar a los campesinos convirtiéndolos en peones, pues la naturaleza les ofrece la comida en una economía de pan coger. Debido a la vuelta de los conservadores al poder en 1858 con Mariano Ospina Rodríguez a la cabeza (1857-1861), Samper aprovecha para viajar por primera vez a Europa con fondos propios acumulados en el apogeo del tabaco de los años cincuenta. En el trayecto de Honda a Cartagena, Samper describe el espacio que media entre dos fronteras de un mismo territorio —una exterior, la otra interior— entre un pasado excivilizado —la ruinas de Cartagena y de Honda— y un espacio sin tiempo, el bajo Magdalena. Cartagena es la frontera natural que da al mar, ese espacio perfectamente liso¹¹ (Deleuze y Guattari, 1987: 361) que es, materialmente, los extramu-

11 En *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari hablan de los espacios lisos y los espacios estriados. El primero es vectorial, proyectivo, topológico; es un espacio que puede ser ocupado sin ser contado; mientras que el espacio estriado es métrico; necesita ser contado para ser ocupado (1987: 361). Al pensar en estas complejas categorías, en muchos casos cambiantes, pienso en la ciudad numerada como el espacio estriado por excelencia, un espacio que ocupa, por ejemplo, una dirección postal determinada. Cuando Deleuze y Guattari piensan en espacios lisos, usualmente, ponen como ejemplos el mar y el cielo, las estepas o el desierto. En la evidente amenaza que suponen estos espacios para el lente ordenador del Estado, toda acción suya debe tender a estriar espacios para hacerlos medibles y, por ello, controlables: “One of the fundamental tasks of the State is to striate the space over which it reigns, or to utilize smooth spaces as a means of communication in the service of striated space” (1987: 385).

ros de la República. Por su parte, Honda es esa otra ciudad-frontera de su relato, pero es un puerto que da sobre un mar metafórico: el territorio de lo salvaje, que marca un límite no solamente interior, sino sobre lo inferior. El descenso¹² de Samper al bajo Magdalena es casi traducido en una escritura del pánico. La tierra que se interpone entre los Andes y Europa no se describe directamente sino por intermedio del río que la cruza. Es la calidad, formas y trayectos que toma el río lo que le dan no una especialidad a la tierra del bajo Magdalena, sino una [a]temporalidad detenida y una materialidad calenturienta:

El río, como para revelar mejor el carácter salvaje de la región que le rodea, se hace más perezoso en su marcha y lejos de profundizar su cauce, se bifurca en multitud de brazos, se ensancha a veces como un pequeño mar interior [...] levanta [el río] en su camino un enjambre de islotes pintorescos; y haciéndose mas ingrato por la abundancia de sus insectos venenosos, la ferocidad de sus terribles caimanes, la ardentía de sus playas calcinadas por un sol devorador, y la absoluta soledad de sus vueltas y revueltas, sus ciénagas y barrancos de salvaje tristeza (Samper, 1973: 384).

Aquí Samper no describe la tierra del bajo Magdalena, sino el río que lo lleva a través de ella. El viajero, paradójicamente, no relata el viaje, sino el miedo a que ese viaje sea interrumpido. Es la amenaza de perderse, naufragar o ser devorado por los animales que habitan esos lugares lo que obsesiona a Samper. La tierra del bajo Magdalena está, en ese punto, tan absolutamente obliterada del relato que ni siquiera ocupa el lugar del paisaje. No se extiende más allá de las playas donde aparecen “los terribles caimanes” y “los insectos venenosos”. Es como si Samper, por no

12 Empezando con Michael Taussig (1987), siguiendo con Peter Wade (1994) y terminando con Margarita Serje (2005, 2006), se ha visto cómo este mapa traza a “moralized, sexualized Dantean topography of going down and into the bosom of solitude, treasure and wildness” (Taussig, 1987: 76). Un trayecto que, de acuerdo con la pista dejada por Taussig, Margarita Serje encuentra que tiene connotaciones religiosas relacionadas con la idea de la creación en el medioevo, que se trabajan nuevamente en el Renacimiento y se extienden incluso hasta el siglo XIX (Serje, 2005: 70). De acuerdo con esta espacialidad religiosa “que da lugar al orden topográfico de la Creación”, el paraíso se encuentra en una región montañosa, bajando de la cual, luego de cruzar llanuras pestilentes, estaba el infierno, “el lugar de Satán y los ángeles caídos, el mundo del pecado, el lugar de la corrupción de la carne” (2005: 70).

mirar la tierra que bordea el río, no le diera horizonte a su mirada, sino, nerviosamente, mirara lo inmediato, el agua y la playa, con premura, como queriendo salir de ahí rápidamente. Pero es el río el que conspira contra sus ansias de escape. El río “se bifurca en multitud de brazos” presagizando una posible pérdida de curso, “se ensancha a veces como un pequeño mar interior” convirtiéndose en un espacio donde un naufragio puede ser posible. El “enjambre de islotes pintorescos”, lugares del naufragio, se constituyen, a pesar del adjetivo, como los únicos espacios de tierra [semi] firme que Samper se atreve a describir en esta primera descripción del bajo Magdalena. El naufragio como una posibilidad factible, pero in-nombrada o innombrable, queda a su vez acallada por la imposibilidad de sobrevivir en “la ardentía de sus playas [del Bajo Magdalena] calcinadas por un sol devorador”.

El descenso al salvajismo Samper lo construye a partir de su particular refracción del mapa caldasiano, el cual le permite imaginar que más arriba, al norte de Honda, queda la civilización del alto Magdalena, y más abajo queda el salvajismo del bajo Magdalena. No puede ser más claro en delinear este mapa, pues, como dice Frédéric Martínez (2002: 315), su escritura es siempre dada al pensamiento alegórico:

La ciudad de Honda es el límite o centro de dos regiones enteramente distintas: hacia el sur y el oriente las admirables comarcas del alto Magdalena; hacia el norte las soledades infinitas, los desiertos ardientes y la monótona uniformidad del bajo Magdalena. Arriba la más espléndida región de la Colombia meridional; un panorama infinitamente variado de llanuras y colinas, de selvas y montañas, [...] enriquecida por una población activa, numerosa y bastante civilizada (Samper, 1973: 384).

No solamente el clima es distinto entre el alto y el bajo Magdalena, sino que su gente, como quiere hacernos ver Samper, es totalmente distinta: “conviene hacer notar, de paso, una diferencia curiosa entre la población de los dos valles del Magdalena, alto y bajo, de proporciones muy distintas. Los zambos, que son tan numerosos en el valle inferior faltan casi absolutamente en el superior” (Samper, 1969: 323). Los bogas no pueden ocupar el mismo espacio de Samper, no pueden hacer parte del alto Magdalena, a pesar de estar conectados con éste a través de un río, como el Magdalena, cuyo comercio no podía solamente restringirse a bienes, sino a personas,

desde luego. Esto es más dramático si pensamos que Samper es oriundo de Honda, ciudad en la que debía ser muy frecuente ver bogas.

A pesar de que el viaje de Samper a Europa comienza en un champán en Honda, luego sigue en un vapor, continúa en un bote y termina en un buque trasatlántico, la primera aparición del boga en el relato de Samper se pospone hasta que el autor ocupa su lugar en el vapor. El boga es reemplazado, primero, por la personalización del champán y luego, por el accionar de los remos. El esfuerzo físico del boga —tan llamativo para el viajero en la abrumadora mayoría de los relatos— es manifiestamente ignorado por Samper: “El champán se apartó de la playa, los remos se agitaron al compás de los gritos salvajes de lo bogas” (1973: 385). El cuerpo del boga desaparece en tanto es el champán el que “se aparta” y los remos los que “se agitan”. Samper se niega a ver el cuerpo de quien lo conduce, apartando, como de la tierra firme sobre el río, los ojos del boga, solamente oyendo de soslayo “los gritos salvajes de los bogas” que anuncian, como una introducción sonora, incomprensible, inorganizable (Ochoa, 2008: 3), el paisaje del bajo Magdalena marcado por el “torcimiento” del río que es más que un cambio de curso ordinario. Esa torcedura es un desquiciamiento del espacio-tiempo frente a los paisajes de la altura andina: “pocos minutos después, *al torcer su curso* el Magdalena por entre *monstruosos* peñascales, se perdieron de vista los últimos penachos de los cocoteros que indicaban el sitio de la Bodega [en Honda]. El hombre desapareció para ceder el campo exclusivamente a la vegetación” (Samper, 1973: 385).¹³ La operación astigmática según la cual se oblitera lo próximo para solamente hablar de lo lejano señalará una particular característica del relato de Samper: rehuir el contacto físico con el boga, marcar una distancia, extrañarse de él. Él siempre estará lejos del objeto sobre el cual escribe, a salvaguarda de la selva que contempla o el boga que emplea, primero desde el champán y luego, desde el vapor.

La naturaleza es puro espectáculo visual que él desea que nunca lo amenace corporalmente. Por eso siempre habla de “el paisaje, visto de lejos, no podía ser más primoroso” (Samper, 1973: 386) o de “islas mediterráneas” si no fuera por el calor y las plagas. En Samper, el paisaje es primoroso, precisamente porque está visto de lejos. Frecuentemente, decide personalizar el

13 Cursivas añadidas.

ojo mismo en desmedro del resto del cuerpo (por no sentirlo), como cuando escribe al notar que los Andes finalmente han desaparecido: “Después las serranías desaparecen, las selvas forman horizonte, y el ojo del viajero, fatigado y triste, no ve más que el desierto interminable” (Samper, 1973: 385). El desierto está en el ojo que lo ve, pues, contradictoriamente, Samper habla de la exuberancia de la vegetación en la que viven esos “pobres agricultores del desierto” (1973: 386) porque, como señala Carolina Alzate, “el desierto [en el siglo XIX] es lugar de soledades inabarcables y resistentes a la civilización elaboradas a partir de la construcción de Oriente. Por eso hay ‘desiertos’ extensísimos en las selvas que bordean el Magdalena, de Honda hacia abajo en los relatos de José María Samper” (2009: 130). Palacio Castañeda, por su parte, sostiene que “las grandes extensiones de zonas de frontera en Colombia fueron construida ideológicamente como ‘desierto’, territorios desocupados, ‘baldíos’ sin propietarios” (2006: 62); con lo cual se cumple la operación, de viejo cuño, de desocupar en el orden discursivo un territorio habitado para ejercer sin cortapisas absoluta dominación sobre él.¹⁴

Fuera de la embarcación del boga y ya embarcado en el vapor, Samper describirá finalmente el champán, marcando distancia y creando un espacio de la diferenciación. Así puede “ver de lejos” a los bogas, a quienes, cuando los tenía incómodamente cerca, demasiado próximos, no podía sino esquivar en su relato. Una vez en el vapor “Bogotá”, la distancia la marca, asépticamente, el *allá* de los bogas y sus champanes y el *acá* del vapor y los viajeros cosmopolitas. Como si la distancia también lo salvaguardara, hipócritamente, de que los bogas oyeran sus insultos, Samper escribe “contra sí mismo estas palabras antológica”, como diría Carlos Jáuregui (1999: 573):

Allá el hombre primitivo, tosco, brutal, indolente, semi-salvaje y retostado por el sol tropical, es decir, el *boga colombiano*, con toda su insolencia, con su fanatismo estúpido, su cobarde petulancia, su indolencia increíble y su cinismo de lenguaje, hijos más bien de la ignorancia que de la corrupción; y *más acá* el europeo, activo, inteligente, blanco y elegante,

14 Recientemente, tanto Cristina Rojas como Ileana Rodríguez han insistido en que la violencia de la representación antecede a la violencia en la acción (Rojas, 2001: 77), al activar el dispositivo de *terra nullius* (la selva, pero también el desierto, como “huecos”), es decir, lugares prestos para ser apropiados (Rodríguez, 2004: 165).

muchas veces rubio, con su mirada penetrante y poética, su lenguaje vibrante y rápido (Samper, 1973: 386-387).¹⁵

La nacionalización del boga aquí es precaria. A pesar de calificarlo con el adjetivo de ‘colombiano’, esto, lejos de ser una operación nacionalizadora, es, en el caso particular del texto de Samper, una operación de alejamiento, de abstracción. Recordemos que tanto en los textos de *Ensayo sobre las revoluciones políticas* (1861)¹⁶ como en *Viajes de un colombiano en Europa* (1862), Colombia¹⁷ o colombiano es un significante que para Samper quiere decir Hispanoamérica en general. De tal manera que Samper se llama a sí mismo *granadino* en el texto y no *colombiano*, porque entonces el territorio que es hoy Colombia se llamaba Confederación Granadina (1858-1863). Así, antes que una operación de acercamiento, el adjetivo ‘colombiano’¹⁸ abstrae al boga del contexto, alejándolo de Samper, y excluyéndolo parcialmente de la comunidad imaginada de la nación.

La distancia moral entre dos grupos se corresponde con la distancia histórica que separa al champán del vapor, en términos de la ideología liberal para la cual la concepción teleológica de la historia es otro de sus axiomas (González Stephan, 1987: 198). Avanzar moralmente, para Samper, es acercarse a la civilización, pero en un movimiento de despersonalización donde quien ve no tiene cuerpo y quien es visto —el boga en este caso— es puro cuerpo proliferante, sin más idioma que gritos, sin más ropa que el taparrabos. El hombre civilizado es pura mirada, el salvaje es puro cuerpo, incesantemente escrutado, sin habla, sin vista, sin oído, sin olfato, pero con piel (no para los mosquitos, pero sí para ostentar la diferencia del color). Por eso la choza y el champán son salvajes porque dejan ver a quien lo habita. El vapor, en cambio, no: oculta a Samper en su camerino y, en ese sentido, es el perfecto espacio para ver sin ser visto.

15 Cursivas añadidas.

16 El ensayo fue escrito por entregas para la revista afincada en Londres y fundada por un chileno y dos españoles, llamada, significativamente, *El español de ambos mundos* (Martínez, 2002: 121).

17 Incluso desde *Apuntamientos para la historia* (1853), Samper abre su texto con una nota de pie aclaratoria donde escribe: “Damos aquí, i seguiremos dando el nombre jenuino de Colombia, a toda la América del Sur” (1853: 8).

18 Colombiano también podría significar, en tiempos de la Nueva Granada o de la Confederación Granadina —que, juntas, suman poco más de los primeros treinta años de la República—, alguien nacido durante la Gran Colombia de Bolívar (Gordillo, 2004: 237).

Así describe Samper el champán, finalmente, después de haberse separado de él. Al igual que lo que hizo con el boga, espera hasta ocupar un lugar de asepsia, que es el vapor como espacio heterotópico, lugar privilegiado de la civilización, para evaluar el champán que antes se negó a describir, deshabitándolo. Para Samper, solamente desde la civilización se puede hablar de lo salvaje sin temer su influjo:

De un lado el pesado champán, barca toldada de palmas secas, de 20 a 50 metros de longitud y dos o tres de anchura, especie de choza flotante, y montando por multitud de bogas que gritan atrozmente y parecen una legión de salvajes del desierto; o bien la miserable ramada indígena expuesta a la cólera de los vientos, las invasiones de los reptiles [...] abrigando familias de salvaje fisonomía, fruto del cruzamiento de dos o tres razas diferentes (1973: 387).

Los lugares y los habitantes de “lo salvaje” son informes, “dan amparo a una vida en transición más cerca de la barbarie que del progreso” (Samper, 1973: 387), no cuentan con identidades o formas definidas. Los significados son provisorios, tanto como los significantes. Para Samper, el champán es “una especie de canoa”, los bogas “parecen una legión de salvajes del desierto”, las ramadas están prestas a ser invadidas por reptiles o tumbadas por los vientos. Son espacios en [de]formación que exponen su carencia, paradójicamente, en paisajes de abundancia donde hay “por todas partes lujo y exuberancia de vegetación” (1973: 385). En contraste con estas personas y lugares, Samper erige el vapor como espacio que oculta a quien lo tripula como una fortaleza inexpugnable que levanta, fálicamente, “la chimenea, el pabellón y los mástiles [...] del vapor Bogotá para protestar contra la barbarie, y probar que aún en medio de las soledades y del misterio sublime de una naturaleza imponderable por su fuerza, el *hombre* va a fundar su soberanía universal” (387).¹⁹ Despojando al boga del apelativo de *hombre*, Samper otra vez, como el “gran ideólogo del viaje” que es (Martínez, 2002: 354), pedagógicamente contrapone el cocotero como alegoría de la colonia —inmutable, atemporal, sin tránsito hacia ninguna parte— con el vapor: “El cocotero, sembrado desde el tiempo de la colonia, seguía vegetando; pero el vapor, hijo de la República e instrumento de la libertad, venía a

¹⁹ Cursivas añadidas.

envolverlo entre sus cortinas de humo saludándole con los silbidos de la locomotiva” (Samper, 1973: 387). El tránsito continúa, el vapor avanza, el cocotero permanece.

La mirada separada del contexto —el ojo de Samper que incluso oblitera su cuerpo— también separa al boga de su espacio. En medio de una geografía textualizada como *exuberante*, el boga es, sin embargo, el cuerpo de la carencia. El resultado de la escisión del hombre de su espacio se explica en términos de producción: el boga no sabe explotar lo que lo rodea, su trabajo no genera plusvalía. Su vida es puro ocio para Samper —*no-negocio*—, a pesar de que —como lo anotan incluso viajeros más conservadores²⁰ que él, como Rufino Cuervo y José Joaquín Borda— no hay posiblemente trabajo más penoso que el de la boga. Samper escribe:

Nacido [el boga] bajo un sol abrasador; en un terreno húmedo, inmenso y solitario, y contando con una naturaleza exuberante que lo da todo con profusión y en balde, y que exagerando el desarrollo físico de los órganos, debilita sus funciones y degrada su parte moral; el boga, descendiente de África, e hijo del cruzamiento de razas envilecidas por la tiranía no tiene casi de la humanidad sino la forma exterior y las necesidades y fuerzas primitivas (1973: 403).

Como la prueba viviente del hombre arruinado por el clima, la parte interior del boga, sus facultades morales y sensitivas, están corrompidas, mientras subsiste como humana, simplemente, la parte exterior que Samper puede ver, desde lejos, y verificar como semejante. Como lo han notado Jáuregui (1999) y Ochoa (2008), todo aquello que produce el boga es testimonio de la carencia: “el boga del bajo Magdalena no es más que un bruto que habla un malísimo lenguaje, siempre impúdico, carnal, insolente, ladrón y cobarde” (Samper, 1973: 403). Hay un déficit de habla, de inteligencia, de propiedad, de moralidad y de coraje. Claro, una negatividad desde la cual se constituye y se revalida el propio Samper. Hay también, sin embargo, un déficit en los bogas que Samper presume al punto de no nombrarlo: carencia de visión y de lectura. Los insultos racistas de Samper fueron publicados en el primer número de la revista *El Mosaico*²¹ en 1858,

20 Es decir, del Partido Conservador.

21 Julio Arias Vanegas (2006) es quien mejor ha analizado los tipos nacionales construidos y administrados desde la literatura costumbrista de la época. Este autor sostiene que en revistas

revista que no quiso publicar el resto de su viaje europeo porque, dado el militante anticatolicismo cuasi protestante del Samper liberal, podía herir las susceptibilidades de los lectores conservadores (Alzate, 2010: 17). A sus contertulios, tanto conservadores como liberales, reunidos en torno al simulacro de tolerancia que fue *El Mosaico*, ni siquiera se les ocurría que un boga o siquiera un mulato pudiera leer u oír leer los relatos que sobre ellos²² se publicaban en *El Mosaico*.

En efecto, para Samper no es una posibilidad que el boga pueda mirarlo a él. La mirada del blanco y el boga se encuentran —o fantasean encontrarse— en Samper, en una escena que suplanta el contrato mercantil y que es su imposibilidad: el crimen a mano armada. Cuando Samper escribe sobre “el zambo en viaje”, precisamente, al igual que otros liberales, escribe sobre el zambo detenido, que es igual que representar al zambo como no-viajero con tal de no igualarlo al viajero cosmopolita. Con ironía escribe:

El zambo en viaje es un sér singular en punto á honradez y formalidad. Donde se le antoja detenerse, salta á tierra y dice : —“Branco, de aquí no pasamo hoy!” ¿Os irritáis? es inútil ¿Apeláis á la amenaza? Os servirá según como la apoyéis: si mostráis un sable, estáis perdido, porque el zambo, aunque cobarde, maneja admirablemente el machete; pero si mostrais una arma de fuego, la cosa es diferente, —el zambo tiembla al ver el cañón y la pólvora. Lo mejor es resignarse a darles una de aguardiente de anis, soportarles sus insolencias y hacerles seguir por las buenas [...] La probidad del zambo se detiene donde comienzan las tentaciones de la gula ó de la intemperancia (Samper, 1969: 97).²³

La tolerancia frente al robo, a pesar de ser un atentado contra la propiedad, no se decodifica como una amenaza real a los supuestos del sistema.

elitistas como *El Mosaico* se inventó el pueblo pero también sus márgenes, como requisito sine qua non para construir lo propio de la élite y delimitar la diferencia. Esa diferencia no solamente se puede entender en términos raciales, claro está, sino en conjunción con diferencias geográficas, dictadas en Colombia por las diferencias climáticas que, en un pensamiento racalista/climista, determinan el carácter civilizable/no civilizables de sus habitantes.

22 En *El Mosaico*, al menos, se publicaron cinco cuadros de costumbres que tenían por protagonistas a los bogas. Es el caso del relato de Samper que comentamos, de “Seis horas en un champán” de José Joaquín Borda, de “El boga del Magdalena” de Manuel María Madieto y “Navegación por el Chocó” de Santiago Pérez. El relato de Rufino Cuervo “El boga” fue reeditado en *El Mosaico*, pero había sido ya publicado en 1840.

23 Cursivas añadidas.

Los bogas no roban para multiplicar, para negociar, para vender, sino para consumir. Según Samper —al igual que para otros viajeros nacionales, cuya visión sobre los bogas era muy distinta a la de los extranjeros—,²⁴ el boga no consume lo que roba para sobrevivir, sino para satisfacer la gula y las ansias de alcohol. El boga no es un agente de acumulación y distribución; su cuerpo es visto como un hueco negro para el intercambio de bienes que, debido a esto, se ultra-corporaliza. Así lo ve otro contemporáneo de Samper, Emiro Kastos: “Qué le importa el día de mañana a él [el boga], hombre de la naturaleza, que come lo que encuentra, anda medio desnudo, se acuesta sobre la arena de la playa y se cobija con la luz de las estrellas” (1975: 68). El boga es el cuerpo que come, que bebe, que fornicaba, que duerme, que baila, que grita, pero que no se percibe de ser visto; nunca devuelve la mirada.

A tal punto se corporaliza el boga que anula la neutralidad física del intercambio. En el champán y a merced del boga, las convenciones del mercado liberal se suspenden: la violencia —la amenaza de muerte del blanco al zambo, no con el machete (más corporal), sino con la pistola— es una posibilidad que deshace la pretendida despersonalización de las relaciones a partir del intercambio de bienes, pero no de cuerpos. En el duelo irregular a mano armada, en el cual uno de los dos está inerme, se lleva al extremo la desigualdad del liberalismo neocolonial de Samper: el boga no es un sujeto contractual libre. Lo que falta en esa relación asimétrica entre el boga y el blanco es precisamente libertad. Esa contradicción del liberalismo, donde una normativa relación horizontal se suspende, tiene un nombre y es la violencia. El exceso de la violencia sobre los cuerpos descubre una carencia: el liberalismo colombiano no tiene otros medios para cooptar cuerpos no privilegiados por su discurso —en este caso, el del boga— que su contra-

24 De forma diciente, a diferencia de los viajeros colombianos, el italiano Codazzi sí resalta las habilidades comerciales de los bogas: “[los bogas] son amigos del tráfico y del comercio, al cual se dedican enteramente por las ventajas que obtiene del puerto de Cartagena y de la navegación del gran río Magdalena” (Codazzi, 1976: 222). Antes que él, Humboldt los vio como hombres libres, de vida “errante y vagabunda” como los marinos y, como ellos, “a veces muy altivos, indómitos y alegres” (1976: 147). Estas dos miradas, imposibles de rastrear en la vasta mayoría de viajeros nacionales, cosmopolitizan al boga. A diferencia de esta visión, en la gran mayoría de viajeros andinos, la categoría viajero, al igual que la de comerciante, obedecía a una espacio-temporalidad específica que era, de acuerdo con los viajeros blancos colombianos, monopolio estricto suyo, condición sine qua non para mantener el poder total sobre el capital simbólico también. Algo manifiestamente contradictorio, absolutamente anti-liberal y de fuerte impronta colonial.

dicción performativa: el hostigamiento armado como marca de superioridad que es rastro espectral, a su vez, del régimen de relaciones coloniales.

Conclusiones. Abundancia y violencia

En Samper, el trópico es decodificado como un mundo que tiene todo lo europeo en demasía. Hay dos veranos, hay dos primaveras, la luz trabaja doblemente, agigantando los árboles, fermentando el suelo, monstrificando los cuerpos, enrareciendo el ambiente en un movimiento descontrolado. Y es así debido en gran parte a que no hay nadie —piensa Samper— que lo controle o lo domestique, que trabaje para hacerlo Europa. Al igual que los europeos que visitaban Suráfrica, en los textos de Samper y sus contemporáneos cada vez que se dice el bajo Magdalena se dice no-Europa y, por lo tanto, no se describe lo que se ve, sino lo que no se ve, pero debería verse: “in each particular time in which Africa is identified to be non-European, it remains Europe, not Africa, that is named” (Coetzee, 1988: 164). En una cita que es el resumen perfecto del pensamiento caldasiano, Samper concluye que “en aquel mundo [tropical] no era posible crear la civilización sino a condición de concentrarla” porque “la onda siempre *invasora* de una vegetación calenturienta y lujuriosa, que nace, crece y muere para renacer centuplicada, en un perpetuo estremecimiento de amor y pujanza” (Samper, 1969: 25).²⁵ De esta rendición del trópico surge la idea de que el ocio no es solamente improductivo en el trópico, sino que puede ser mortal, ya que no trabajar significa dejarse someter por los elementos de la naturaleza: ser devorado por la vegetación, influido por el clima, contaminado por sus habitantes. La ecuación de concentrar la civilización a riesgo de no perderla tiene su envés. Como forma de textualizar que el trabajo en el trópico es doblemente duro por la naturaleza y solamente se puede restringir a un lugar, se conciben lugares irremediamente por fuera de la civilización de los cuáles ésta, sin embargo, se debe proteger para no convertirse en ese “afuera” que la constituye. Al crear el espectro de la invasión, se concentra la civilización en un territorio para desplazar de ella, laboriosamente, el resto del territorio nacional. No es culpa del proyecto nacional como proyecto civilizatorio —quiere decir Samper—, sino del clima y de su influjo

25 Cursivas añadidas.

que hacen la creación de plusvalía un mandato en esas tierras. Se crea así la civilización como una máquina de producción de plusvalía, un espacio sedentario que se moviliza sin negociación²⁶ y que es al mismo tiempo retaguardia civilizadora y muralla presta para ser invadida. Un espacio ambivalente, en fin, que tematiza las ansiedades del proyecto civilizatorio en el trópico primero, frente a las comunidades no-europeas/no europeizables por nacionalizar y, segundo, frente a los lugares que Samper encuentra, debido a sus gentes —que no tanto a su clima, pues el Alto Magdalena es ya “tierra caliente”—, irremediablemente fuera del imperio civilizador.

El desprecio por (gran parte de) la geografía nacional, instrumentado a través de teorías científicas de impronta europea, hará del viaje neocolonial de muchos blancos colombianos por su propio territorio una empresa plagada de sufrimientos, amenazas y fantasías/pesadillas inventadas por ellos mismos. Las enfermedades tropicales, el calor, el cuerpo de los bogas, los miasmas, entre otros, son marcas del tránsito, reinscripciones de lo ya leído en otros viajeros que se da por visto y de lo cual, evidentemente, no se puede aprender nada distinto a reproducirlo. Tal como Schwarz encontró en el liberalismo una práctica de distinción de las élites frente a sus conciudadanos, reinscribir la marca del tránsito —la narración de la pelea con el boga, el contratiempo climático o la ocasional enfermedad— operaba también como seña para acercar el viajero nacional al viajero extranjero, al mismo tiempo que lo alejaban de ese otro viajero nacional, el boga, nunca tenido por tal, sino como simple *cuerpo en tránsito* entre lo que concebían como la Colombia colonial y la Colombia moderna (Sanders, 2004: 66 y König, 1994: 447), y por ende, un cuerpo y una práctica —la boga y todo lo que ella implicaba, sus cantos y bailes— que debían desaparecer. Así, contradictoriamente, el viaje por el trópico del bajo Magdalena tiene por resultado europeizar los cuerpos de los blancos nacionales, distinguirlos de esos otros cuerpos racializados tenidos por verdaderamente tropicales. Al referirse a la escritura de los blancos surafricanos sobre Suráfrica, Coetzee acuñó el concepto de *white writing* como aquella escritura “generated by

26 La civilización como proyecto sedentario en Colombia se exagera en la celebración de espacios utópicos, como el invernáculo o el vapor, donde se moviliza la calidad sedentaria del espacio “civilizado” que recorre —como en el caso del vapor— el espacio del salvajismo que lo acecha.

the concerns of people no longer European, not yet African” (Coetzee, 1988: 11). En nuestro caso no podemos hablar de una escritura blanca, sino blanqueadora, en tanto desea incesantemente marcar la diferencia frente a lo que ya lo constituye, a su pesar, como sujeto nacional a través de una verdad: el boga es el conciudadano del blanco, algo paradójicamente imposible de asimilar para muchos liberales colombianos.

Desafortunadamente, el viaje por el Magdalena en Colombia no fue solamente una práctica de distinción para los blancos colombianos. Las convenciones del tránsito crearon (y siguen creando) lo que David Scott llama *presentist hybris* (2004: 105) que es una suerte de fetichización de la escritura de los otros que ubica la vivencia histórica propia fuera de un posible espacio de la experiencia individual (el pasado) o del horizonte de la expectación (el futuro) que construye comunidad. De esta manera, los viajeros nacionales no viven la historia como una experiencia espacio-temporal, pues “there is no expectation without experience and, conversely, no experience without expectation” (42), sino como una impostación, un deseo por ser lo que ya no son: europeos.

Para concluir, es necesario volver a la relación primaria entre trópico y liberalismo que recorre este texto. En su texto *Mapas de un fracaso. Naturaleza y conflicto en Colombia*, el geógrafo Germán Márquez traza una relación entre “la estabilidad de la oferta ecosistémica de los trópicos” (2004: 10), es decir, la abundancia de recursos para la subsistencia que ofrece el suelo, y la falta de mano de obra asalariada —la famosa falta de brazos del XIX en Colombia—, que está dispuesta a endeudarse para entrar en el sistema deseado por los liberales. Creo que tras la violencia en la representación de muchos de los textos de los blancos sobre los bogas está latente esa contradicción entre el trópico, la civilización y una incipiente economía de mercado. La independencia del boga es decodificada como indisciplina. La falta de sujeción del cuerpo proliferante del boga a las dinámicas del endeude se la endilgan los liberales, como Samper, al “eterno platanar” que impide que los bogas se alistén como peones. La violencia física, dice Márquez —y, añado yo, representacional— será ese dispositivo que usarán las élites, de entonces y de ahora, para expropiar a los bogas de antaño —y a los campesinos de ahora— de sus recursos para, por vías violentas, ganarlos para la economía de mercado. Pero, claro, como mano de obra disciplinada, es decir, obediente.

Bibliografía

- Alzate, Carolina. (2010). “¿Comunidad de fieles o comunidad de ciudadanos?: dos relatos de viajes del siglo XIX colombiano”. *Revista chilena de literatura*, 77, 5-27.
- . (2009). “Modos de la metáfora orientalista en la Hispanoamérica del siglo XIX. Soledad Acosta, Jorge Isaacs, Domingo F. Sarmiento y José María Samper”. En: *Taller de letras*, 45, 131-143.
- Arias Vanegas, Julio. (2006). *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racismo y taxonomías poblacionales*. Bogotá: Uniandes.
- Bourdieu, Pierre. (1993). *The Field of Cultural Production*. Nueva York: Columbia University Press.
- Camacho Roldán, Salvador. (1890). *Notas de viaje*. París: Garnier.
- Codazzi, Agustín. (1976). “En viaje”. En: Noguera, Aníbal (ed.). *Crónica grande del río de la Magdalena*. Bogotá: Sol y Luna.
- Coetzee, John Maxwell. (1988). *White Writing: On the Culture of Letters in South Africa*. New Haven/Londres: Yale University Press.
- Colmenares, Germán. (1967). *Partidos políticos y clases sociales*. Bogotá: Uniandes.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minnesota: Minnesota University Press.
- Delpar, Helen. (1981). *The Liberal Party in Colombian Politics 1863-1899*. Alabama: The University of Alabama Press.
- Díaz, Eugenio. (2005). *Manuela*. Bogotá: Panamericana.
- Gilmore, Robert Louis. (1956). “New Granada’s Socialist Mirage”. *Hispanic American Historical Review*, 36, 190-210.
- González Stephan, Beatriz. (1987). *La historiografía del liberalismo en el siglo XIX*. La Habana: Casa de las Américas.
- Gordillo Restrepo, Andrés. (2004). *El Mosaico (1858-1872). Nacionalismo, élites y cultura en la segunda mitad del siglo XIX*. En: Castro Gómez, Santiago (ed.). *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- Guillén Martínez, Fernando. (2008). *El poder político en Colombia*. Bogotá: Planeta.
- Helg, Aline. (2004). *Liberty and Equality in Caribbean Colombia, 1770-1835*. Chapel Hill/Londres: The University of North Carolina Press.
- Humboldt, Alexander von. (1976). “Diario de viaje por el Magdalena”. En: Noguera, Aníbal (ed.). *Crónica grande del río de la Magdalena*. Tomo I. Bogotá: Sol y Luna, 145-160.

- Jáuregui, Carlos A. (1999). "Candelario Obeso: entre la espada del romanticismo y la pared del proyecto nacional". *Revista Iberoamericana*, LXV (188-189), julio-diciembre, 567-590.
- Jiménez, David. (2006). "Romanticismo y radicalismo". En: Sierra, Rubén (ed.). *El radicalismo colombiano del siglo XIX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Kastos, Emiro. (1975). "Bogas apócrifos y bogas verdaderos". En: Noguera, Aníbal (ed.). *Crónica grande del río de la Magdalena*. Tomo II. Bogotá: Sol y Luna, 350-355.
- König, Hans-Joachim. (1994). *En el camino de la nación: nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la nación de la Nueva Granada, 1760-1856*. Bogotá: Banco de la República.
- Madiedo, Manuel María. (1973). "El boga del Magdalena". En: *Museo de cuadros de costumbres: variedades y viajes*. Tomo I. Bogotá: Banco Popular, 13-21.
- Márquez, Germán. (2004). *Mapas de un fracaso: naturaleza y conflicto en Colombia*. Bogotá: Instituto de Estudios Ambientales/Universidad Nacional.
- Martínez, Frédéric. (2002). *El nacionalismo cosmopolita: la referencia europea en Colombia (1847-1900)*. Bogotá: Centro de Estudios Andinos/Banco de la República.
- Nieto Arteta, Luis Eduardo. (1973). *Economía y cultura en la historia de Colombia*. Medellín: Oveja Negra.
- Ochoa, Ana María. (2008). "El mundo sonoro de los bogas del Magdalena". *Número*, 21. Consultado el 10 de abril del 2011. http://revistanumero.com/index.php?option=com_content&view=article&id=397
- Palacio Castañeda, Germán. (2006). *Fiebre de tierra caliente. Una historia ambiental de Colombia, 1850-1930*. Bogotá: ILSA.
- Rivas, Medardo. (1899). *Los trabajadores de tierra caliente*. Bogotá: Imprenta de Medardo Rivas.
- Rodríguez, Ileana. (2004). *Transatlantic Topographies*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rojas, Cristina. (2001). *Civilización y violencia: la búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Norma.
- Safford, Frank y Palacios, Marco. (2002). *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida*. Bogotá: Norma.
- Samper, José María. (1973). "De Honda a Cartagena". En: *Museo de cuadros de costumbres: biblioteca de "El Mosaico"*. Tomo III. Bogotá: Biblioteca del Banco Popular.
- . (1971). *Historia de un alma*. Bogotá: Bedout.

- Samper, José María. (1969). *Ensayo sobre las revoluciones políticas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- . (1862). *Viajes de un colombiano en Europa*. Tomos 1 y 2. París: Thounot.
- . (1853). *Apuntamientos para la historia política i social de la Nueva Granada desde 1810 y especialmente de la administración del 7 de marzo*. Bogotá: Imprenta del Neogranadino.
- Sánchez, Efraín. (1999). *Gobierno y geografía: Agustín Codazzi y la Comisión Corográfica de la Nueva Granada*. Bogotá: Banco de la República/El Áncora.
- Sanders, James E. (2004). *Contentious Republicans: Popular Politics, Race and Class in Nineteenth Century Colombia*. Durham: Duke University Press.
- Schwarz, Roberto. (1992). *Misplaced Ideas: Essays on Brazilian Culture*. Nueva York/Londres: Verso.
- Scott, David. (2004). *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*. Durham/Londres: Duke University Press.
- Serje, Margarita. (2005). *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: CESO/Universidad de los Andes.
- Sierra, Rubén (ed). (2006). *El radicalismo colombiano del siglo XIX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Sowell, David. (1987). "La teoría i la realidad: the Democratic Society of Artisans in Bogotá (1847-1854)". *Hispanic American Historical Review*, 67 (4), 611-630.
- Taussig, Michael. (1987). *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Urueña, Jaime. (1994). "La idea de la heterogeneidad racial en el pensamiento político colombiano: una mirada histórica". *Análisis Político*, 11, 5-25.
- Viñas, David. (1970). *Literatura argentina y realidad política*. Buenos Aires: Jorge Álvarez.
- Wade, Peter. (1993). *Blackness and Race Mixture: the Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore/Londres: The John Hopkins University Press.