

# La negación de la crueldad del héroe: Bolívar, la *Navidad Negra* de 1822 y los demonios de la Campaña del Sur<sup>1</sup>

## The denial of the hero's cruelty: Bolívar, the *Black Christmas* of 1822 and the demons of the Southern Campaign

Adolfo León González<sup>2</sup>

Universidad Autónoma de Madrid (España)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0664-5814>

Recibido: 15-03-2021

Aceptado: 26-04-2021

---

### Resumen

La “Navidad Negra” de 1822, en San Juan de Pasto, es un sangriento y oscuro episodio de la historia de la guerra independencia de Colombia que tiñe de deliberada crueldad la mítica figura del *Libertador*, Simón Bolívar, construida como referente moral y político de las nacientes repúblicas andinas durante la segunda mitad del siglo XIX. La *intolerable estética* de la violencia desplegada

---

<sup>1</sup> El presente artículo se inscribe en el trabajo de investigación de tesis doctoral titulado: “Demonios sin Instrucciones: Del Verdugo y la Crueldad en el Mito de la Violencia Justa”, dirigido por el profesor Ignacio Vento Villate y presentado en septiembre del 2022 para optar por el título de doctor en Filosofía y Ciencias del Lenguaje en la Universidad Autónoma de Madrid.

<sup>2</sup> (Adolfo.leon.gonzalez@correounivalle.edu.co). Conferencista, investigador y PhD en Filosofía y Ciencias del Lenguaje por la Universidad Autónoma de Madrid. DEA en Filosofía, por la Universidad Autónoma de Madrid y DEA en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid. Comunicador Social y Periodista por la Universidad del Valle (Col.). Antiguo profesor del Departamento de Sociología de la Universidad del Valle y del Departamento de Estudios Sociales de la Universidad Icesi (Col.). Fundador del Grupo de Memoria Histórica de la Universidad del Valle (Col.). Últimas publicaciones: “¿Debe ser anarquista la revolución verdadera? La violencia pura como catástrofe y aniquilación en Benjamin y Sorel”. *Isegoría*, 66: e24 (2022). <https://doi.org/10.3989/isegoria.2022.66.24>; “¿Puede ser moral la crueldad revolucionaria? Los dilemas éticos del terrorismo frente a la tiranía: de Aristóteles a Malatesta”, *Ideas y Valores*, No. 182, Vol. 72 (en prensa); “Crónica de una vergüenza: el papel de las autoridades civiles y militares durante la llegada de los paramilitares de las AUC al Valle del Cauca (julio-agosto de 1999)”. *Sociedad y Economía* 23, 1 (2012): 125-140. [http://sociedadyeconomia.univalle.edu.co/index.php/sociedad\\_y\\_economia/article/view/3985/6120](http://sociedadyeconomia.univalle.edu.co/index.php/sociedad_y_economia/article/view/3985/6120);

por el ejército republicano en la Campaña del Sur contra sus propios compatriotas –incompatible con la ética de la guerra defendida públicamente por el *Libertador*– ha sido negada y omitida por gran parte de la historiografía oficial. Este artículo analiza en profundidad la contradicción entre el juicio ético y el estético sobre la crueldad de la figura épica, cuando esta aparece como irrefutable voluntad de sufrimiento del enemigo inerme, y el papel de la negación y el olvido como mecanismos de preservación de la función política del mito del héroe.

**Palabras-clave:** Simón Bolívar, mito, crueldad, ética, guerra, historia de Colombia.

### Abstract

The “Black Christmas” of 1822, in San Juan de Pasto, is a bloody and dark episode in the history of Colombia’s independence war that stains with deliberate cruelty the mythical figure of *El Libertador* [the Liberator], Simón Bolívar, built as a moral and political reference for the rising Andean republics during the second half of the 19th century. The *intolerable aesthetics* of the violence displayed by the Republican Army in the Southern Campaign against its own compatriots –incompatible with the ethics of war openly defended by *El Libertador*– has been denied and omitted by most of the official historiography. This article analyzes in-depth the contradiction between the ethical and the aesthetic judgment on the epic figure’s cruelty, when it appears as an irrefutable will to make the defenseless enemy suffer, and the role of denial and forgetfulness as mechanisms of preservation of the political function of the hero’s myth.

**Keywords:** Simón Bolívar, myth, cruelty, ethics, war, history of Colombia.

Era la navidad de 1822 y en San Juan de Pasto, bastión realista del sur, estaba a punto de escribirse una de las páginas más terribles y dolorosas de la historia de Colombia. Durante tres días, las tropas del Ejército Libertador se entregarían a una orgía de sangre y destrucción de una ciudad rendida. Paradójicamente, antes de la sangrienta Campaña del Sur (1821-1826), las formas bélicas civilizadas parecían haberse impuesto sobre las formas *bárbaras* e *inhumanas* que habían caracterizado el periodo de la llamada *Guerra a Muerte*. La crueldad generalizada, expresión del odio idealizado que había marcado la contienda hasta entonces, era ahora repudiada como la antítesis de las formas civilizadas de la guerra. La diplomacia había logrado darle forma a un tratado que con orgullo sería mostrado a la posteridad como el más claro antecedente del actual *Derecho Internacional Humanitario*: el *Tratado de Armisticio y Regularización de la Guerra* de 1820 (Lara 1981). El oprobio a la

violencia, que Muir (2001: 169-171) había identificado como tan propio de la modernidad, era el denominador ético común que lograba la convergencia de los enemigos declarados en el propósito de proteger a la población civil de “la guerra de exterminio” que había convertido la tierra americana en un verdadero “teatro de sangre” (Bolívar 1820)<sup>3</sup>.

Desde el artículo primero del *Tratado*, los ejércitos enemigos se comprometían a hacer la guerra como “los pueblos civilizados” (Bolívar 1820); es decir, en el marco de un derecho que protegía al combatiente de los excesos del enemigo; pero, sobre todo, que protegía al no combatiente de la agresión de cualquiera de las partes. Las flores del derecho se sembraban en el campo de batalla para cubrir el hedor de la crueldad, pero sin más éxito que el que hubiera tenido o habría de tener cualquier otro protocolo de buenas voluntades ante la inercia nefasta de la guerra fratricida.

Quien habría de capitanear el cruel asalto de Pasto, Antonio José de Sucre, era el mismo que, irónicamente, había conformado la comisión redactora del *Tratado de Armisticio y Regularización de la Guerra* que Bolívar había ratificado, en inmortal abrazo con el comandante español Morillo, el 27 de noviembre de 1820 en Santa Ana de Trujillo, Venezuela.

Tan solo dos meses después de firmado, el armisticio se rompió y las partes contendientes se enfrascaron nuevamente en un ciclo de eliminación mutua. Y si bien la lectura de los textos de historia oficial en Venezuela y de gran parte de los colombianos parece sugerir que los actos de la guerra independentista posteriores a 1820 en América se enmarcaron en el civilizado espíritu del *Tratado de Regularización*, el ejemplo evidente de los terribles acontecimientos de la Campaña del Sur contradice esta impresión.

## 1. La crueldad de los hombres civilizados

Pese a la atrocidad evidente de la masacre de la “Navidad Negra” de 1822, Bolívar defendió siempre las acciones contra la ciudad de Pasto como necesarias en el contexto de la guerra de independencia. Dueño de un alto sentido de la diplomacia, el Libertador se esforzó en contar al resto del mundo la toma de Pasto como una gesta épica más en el camino a la libertad de América, obviando, por supuesto, los incómodos detalles que –como la violación, el saqueo, la destrucción o el asesinato– pudieran distraer al lector extranjero del verdadero sentido del relato o de su efecto político.

Por ejemplo, en su *Resumen sucinto de la vida del General Sucre*, escrito en 1825, Bolívar dedica un párrafo a Pasto, acusando a sus habitantes de ser

---

<sup>3</sup> Disponible en <https://web.archive.org/web/20190313112525/http://www.archivodellibertador.gob.ve/escritos/buscador/spip.php?article11723>

los responsables de la respuesta de Sucre y sus batallones. En su versión de los hechos, el mariscal Sucre cumplió con su deber, después de mostrarse magnánimo y clemente con un pueblo “ingrato y pérfido” al que se vio obligado a castigar (O’Leary 1879: 11). La voluntad de castigo y el recurso a la crueldad instrumental contra la población civil de Pasto desaparecen del relato de la gesta de Bolívar y Sucre, siendo reemplazados por valores más propicios para los fines de propaganda: valor, heroicidad y generosidad. Según un cronista de la época, El Libertador y el Mariscal de Ayacucho no fueron crueles con los habitantes de Pasto; lo suyo fue tan sólo una *violencia necesaria*, ante la intransigencia del enemigo:

La pertinaz ciudad de Pasto se sublevó poco después de la capitulación que le concedió el Libertador con una generosidad sin ejemplo en la guerra [...] Sin embargo, este pueblo ingrato y pérfido obligó al General Sucre a marchar contra él, a la cabeza de algunos batallones y escuadrones de la guardia colombiana. Los abismos, los torrentes, los escarpados precipicios de Pasto fueron flanqueados por los invencibles soldados de Colombia. El General Sucre lo guiaba y Pasto fue nuevamente reducida al deber. (O’Leary 1879: 11-12)

En 1825, el año de la breve biografía de Sucre, la república empezaba a construir las bases del gobierno y la confianza ciudadana en las instituciones. Muy poco recomendable resultaba rememorar episodios recientes de soldados republicanos asesinando a sus propios hermanos como castigo por sus inclinaciones realistas o sus logros en batalla. Además, reconocer la licencia dada por Bolívar a tal tipo de retaliación contra sus propios compatriotas significaba manchar la túnica blanca de la civilización republicana con la que se vestía el nuevo gobierno de la Gran Colombia y reconocer que la guerra de independencia había sido, por lo menos para una parte de la población, una guerra civil impuesta. La crueldad sólo podía ser rentable en términos estratégicos y políticos si se presentaba bajo la forma de una violencia justificada o necesaria contra el enemigo.

La Historia nos muestra una y otra vez que, en el juego político a largo plazo, la estética de las formas y las palabras suele primar sobre los actos en el campo de batalla. Tal vez siguiendo esa lógica, el propio *Decreto de Guerra a Muerte* de 1813 se cuidaba de no plantear un escenario *pan-destructor* en el que el miedo colectivo a ser víctima de las armas republicanas le restara apoyo ciudadano a la campaña de independencia. Incluso en ese momento tan álgido del permisivo teatro de crueldad que significó la Guerra a Muerte, poblaciones como San Juan de Pasto se encontraban teóricamente protegidas de una retaliación como la que tuvo lugar en diciembre de 1822. El propio Bolívar afirmaba en su famoso *Decreto*:

[Americanos], contad con una inmunidad absoluta en vuestro honor, vida y propiedades; el solo título de americanos será vuestra garantía y salvaguardia. Nuestras armas han venido a protegeros, y no se emplearán jamás contra uno solo de nuestros hermanos. (Bolívar 1994: 19)

Si aún durante el tiempo del derecho a la crueldad de la *Guerra a Muerte* (recordado con horror y cierta vergüenza por Morillo y Bolívar en 1820), un acto semejante a la masacre de Pasto constituía ya una violación a la ética bélica, entonces, con mayor razón habría de serlo después de la firma del *Tratado de Regularización de la Guerra*. La Campaña del Sur, en el marco de la cual se ejecutaron los horrores de la “Navidad Negra”, se encontraba –en teoría, por supuesto– regulada por el *Tratado* firmado en Santa Ana de Trujillo, a pesar del rompimiento del armisticio. La guerra “civilizada” era ahora la norma que regía la conducta de los soldados. A partir de la vigencia del *Tratado de Regulación de la Guerra*, los habitantes de las ciudades tomadas gozaban “de una extensa y absoluta libertad y seguridad, sean cuales fueren o hayan sido sus opiniones, destinos, servicios y conducta, con respecto a las partes beligerantes” (Bolívar, 1820: art. 11).

El Mariscal Antonio José de Sucre había participado en la redacción del artículo 11 del *Tratado* que él mismo habría de violar durante los tres días en que dejó a las desbocadas tropas –sobre todo a las del famoso *Batallón Rifles*, compuesto de venezolanos y mercenarios británicos– ensañarse, en una orgía de sangre y licor, con los habitantes de una ciudad rendida. Tal vez Sucre ejercía el derecho a castigar a los pastusos con “el último rigor de la guerra” que su superior, Bolívar, se arrogaba meses atrás, en una carta dirigida al jefe rebelde de Pasto: “Tenemos derecho a tratar al pueblo de Pasto como prisionero de guerra, porque todo él, sin excepción de persona, nos hace la guerra, y para confiscarles todos sus bienes como pertenecientes a enemigos”. (Gutiérrez 1921: 175)

José María Obando, testigo de los terribles sucesos de la “Navidad Negra” de San Juan de Pasto, relata así las escenas que pasaban delante de los ojos *civilizados* de Sucre:

[L]as puertas de los domicilios se abrían con la explosión de los fusiles para matar al propietario, al padre, a la esposa, al hermano y hacerse dueño el brutal soldado de las propiedades, de las hijas, de las hermanas, de las esposas; hubo madre que en su despecho saliese a la calle llevando a su hija de la mano para entregada al soldado blanco, antes que otro negro dispusiese de su inocencia; los templos llenos de depósitos y de refugiadas, fueron también asaltados y saqueados; la decencia se resiste a referir por menor tantos actos de inmoralidad ejecutados en un pueblo entero que de boca en boca ha transmitido sus quejas a la posteridad (Obando 1945: 58).

A los ojos de Obando, era imposible comprender cómo un hombre de las calidades del General Sucre, al que calificaba de “moral, humano e ilustrado”, pudiera haber ordenado “la medida altamente impolítica y sobremanera cruel, de entregar aquella ciudad a muchos días de saqueo, de asesinatos y de cuanta iniquidad es capaz la licencia armada” (Obando 1945: 58). Curiosamente, en carta dirigida a Bolívar y escrita el 27 de diciembre de 1822, mientras los últimos gritos de agonía se apagaban en la ciudad de Pasto ante la crueldad de sus soldados, el Mariscal Sucre, lejos de parecer moral o humanamente afectado por los hechos que habían indignado a Obando, resaltaba el ánimo festivo de su tropa:

No he mandado aún ningún cuerpo en persecución del enemigo porque, aunque he enviado espías por todas partes, no sé aún dónde estén y sería molestar la tropa sin dirección ni objeto; *porque la desertión de nuestra gente no la temo aún, pues está muy contenta y creo que poca desertión sufriremos* [énfasis añadido] (O’Leary 1879: 24).

La pasiva actitud de Sucre ante la orgía desatada por las tropas bajo su mando contrasta radicalmente con la imagen épica que de él se sigue cultivando en Ecuador, Colombia y Venezuela. El “Mariscal de Ayacucho”, al igual que Bolívar, es siempre destacado por su humanidad y sentido de la justicia. Difícil, pues, intentar conciliar la imagen heroica del prócer con aquella otra, erguida ante el horror de Pasto, en diciembre de 1822, en completa inacción. Esta contradicción entre los hechos y la personalidad que sobrevive en nuestra historia hace surgir muchas preguntas, algunas de las cuales resume bien un historiador nariñense:

“¿Permitió Sucre estas horribles matanzas y saqueos? [...] Quizá su autoridad no fue suficiente para contener la soldadesca, pero no hay constancia de que los hubiera llamado al orden, ni que hubiera impuesto las sanciones del caso”. (Ortiz 1987: 334-335)

## 2. Miedo y mito en la construcción del otro absoluto

Diez meses antes de los terribles sucesos de la “Navidad Negra” de San Juan de Pasto, en febrero de 1822, el General Francisco de Paula Santander intentaba persuadir a Bolívar de desistir de la toma de Pasto. En los impresionantes acantilados y los profundos valles del bastión realista del sur de Colombia no retumbaban los ecos gloriosos de la independencia, y su gente, mayoritariamente indígena y mestiza, había dado muestras suficientes de determinación a la hora de defender su lealtad a la Corona española. “El terror

del ejército” y “el sepulcro de los bravos”: así llamaba Santander a la región de Pasto y recomendaba a Bolívar de no enviar a sus hombres por aquella región hostil, porque con seguridad serían “destruidos por los pueblos empecinados, un poco aguerridos y siempre, siempre victoriosos” (Sañudo 1995: 259). Algunos relatos de la época muestran hasta qué punto este miedo en las palabras de Santander ya había arraigado en el corazón de los combatientes republicanos. La figura arquetípica del enemigo fiero y dispuesto a la muerte, a la que solo una crueldad semejante a la suya podía servir como disuasión, ya se había anclado en el imaginario del soldado patriota, alimentada por relatos de muertes atroces y macabras exhibiciones de oficiales vencidos en los valles del Patía.

Espinosa ([1876] 2011) refería en sus *Memorias de un abanderado* esta impresión sobre la “terrible muestra de la ferocidad de aquella gente medio bárbara” que los obligaba a “andar siempre muy unidos y tomar todas las precauciones necesarias, porque el que se separaba del grueso del ejército era víctima de la crueldad de los indios, enemigos de la patria” (35-36). El “indio” del Patía, “medio bárbaro” y cruel a los ojos de Espinosa, habría de convertirse en la representación ideal del “enemigo de la patria”. El *otro absoluto* ya había tomado la forma del *leviatán del sur*, compuesto de hombres “diferentes” (bárbaros), a quienes el miedo a la muerte no los asustaba lo suficiente como para rendirse. La destrucción total de los pastusos se percibía como un escenario *necesario* en el temeroso corazón de los soldados patriotas y, por supuesto, en las mentes de sus capitanes: “Yo he dictado medidas terribles contra ese infame pueblo”, decía Bolívar a Santander, unos meses después de la masacre de Pasto; “ya está visto que no se puede ganar y por lo mismo es preciso destruirlos hasta en sus elementos” (Bolívar, Herrera Campins y Pérez Arcay 1983: 205). Las derrotas sucesivas en las gargantas montañosas del sur de Colombia, las muertes dolorosas de los compañeros de armas y la prolongación de una guerra sangrienta sólo hacían acrecentar la fuerza del mito de ese “demonio” pastuso aliado con el “demonio español”; ese era el sentimiento que perduraría en el espíritu del Libertador: “porque ha de saber Ud. que los pastusos [...] son los demonios más demonios que han salido de los infiernos [...] [N]o tienen paz con nadie y son peores que los españoles” (Lecuna 1929: 140).

Ese miedo, en el relato sucesivo y la reinterpretación de hechos que alguna vez pudieron haber sido ciertos, fue encontrando nuevas razones de las cuales alimentarse. Y cuando este sentimiento de miedo fue lo suficientemente robusto para aislar la figura idealizada del enemigo, para borrar de ella cualquier semejanza con el patriota, entonces, dio paso a una determinación absoluta de su destrucción, presentada bajo la forma de una crueldad necesaria. Porque el mito de destrucción del otro absoluto es simplemente la otra cara de un miedo idealizado. Un sentimiento de miedo que ha encontrado el objeto de sus propias ansias de aniquilación.



Más de una década de guerra entre huestes republicanas y realistas en la región del Cauca, en el suroccidente de Colombia, había dejado ya suficientes episodios de sangre y muerte en la memoria de sus habitantes como para crear una atmósfera de temor propicia al terror. Otro cronista recoge las palabras de O’Leary que describen el pecado de ambos bandos de hundir en un lodazal sangriento sus ideales más nobles:

La esforzada resistencia de los pastusos habría inmortalizado la causa más santa o más errónea, si no hubiera sido manchada por los más feroces hechos de sangrienta barbarie con que jamás se ha caracterizado la sociedad más inhumana; y en desdoro de las armas republicanas, fuerza es hacer constar que se ejercieron odiosas represalias, allí donde una generosa conmiseración por la humanidad habría sido, a no dudarlo, más prestigiosa que el ánimo de los rudos adversarios contra quienes luchaban para atraerlos a adoptar un sistema menos repugnante a la civilización. Prisioneros degollados a sangre fría, niños recién nacidos arrancados del pecho materno, la castidad virginal violada, campos talados y habitaciones incendiadas, son horrores que han manchado las páginas de la historia militar de las armas colombianas en la primera época de la guerra de la independencia; no menos que la de las campañas contra los pastusos, pues algunos de los jefes empleados en la pacificación de estos parecían haberse reservado la inhumana empresa de emular al mismo Boves en terribles actos de sangrienta barbarie (Gutiérrez 1921: 179).

Así pues, el teatro de crueldad que protagonizó el ejército patriota en la “Navidad Negra” de 1822 si bien era novedoso en cuanto a su dimensión, no lo era en cuanto a su calidad, si se le compara con la crueldad exhibida hasta entonces por los realistas del Valle del Patía. A esa altura de la guerra, la sombra permanente de la muerte y la destrucción había enceguecido el ánimo de los combatientes, quienes terminaron por confundir el valor con la falta de escrúpulo; y la convicción, con el desprecio por la vida del enemigo. Los ejércitos realistas de Pasto y el republicano compartieron el terror y las vilezas, en una guerra que (como todas) terminó igualando por lo más bajo al ser humano.

En este sentido, la trasgresión ética que representaba la masacre de la “Navidad Negra” de San Juan de Pasto no se limitaba a la distinción debida entre civiles y combatientes defendida en los Protocolos y los discursos políticamente correctos de los gobiernos poderosos –y los no tanto–, como violada por estos cada vez que la guerra se ha impuesto como necesidad o como negocio. No ha existido guerra alguna, desde las de Nabucodonosor hasta las de Obama, que haya podido salvaguardar a los civiles de sus nefastas consecuencias. La guerra de independencia americana no fue la excepción. El dilema ético de la masacre de Pasto, pues, no debe entenderse como la contradicción entre la necesidad de una violencia extrema y la voluntad de una conducta humanitaria



en relación con el enemigo. Por el contrario, suficiente evidencia muestra que la Campaña del Sur estaba gobernada por una inequívoca voluntad de violencia y castigo ejemplarizante contra el enemigo, así como por la necesidad política de negación de dicha voluntad. La masacre de la “Navidad Negra” representaba la violación de una distinción fundamental establecida en el *Decreto de Guerra a Muerte* de 1813, que consistía en separar, dentro de la categoría de civiles (los no combatientes), aquellos que podían ser objeto legítimo de crueldad. Definir a los habitantes de Pasto como blanco legítimo de una atroz violencia como la de la “Navidad Negra” traspasaba los límites éticos y morales que el propio Libertador había establecido y defendido públicamente para la lucha independentista.

Porque la pregunta central de la guerra de independencia era la de su naturaleza. Esta era la preocupación que rondaba a Bolívar desde el *Manifiesto de Cartagena* de 1812 (Bolívar 1994: 13): guerra contra un enemigo extranjero (es decir, guerra nacionalista, independentista) o guerra civil (es decir, una guerra de imposición sobre los propios). Evidentemente, la segunda opción siempre resulta más complicada a la hora de establecer las fronteras imaginarias del objeto de la amenaza. Construir un enemigo claro y definido en una amalgama de regiones y de razas como la América de Bolívar no era una cuestión que pudiera resolverse fácilmente; y esta indefinición del enemigo complicaba la justificación de la crueldad como arma en la guerra. El medio y el fin chocaban fundamentalmente, pues no se podía entender una lucha a favor del pueblo con el mismo pueblo en contra.

Las gentes de Pasto podían representar perfectamente el tipo de pueblos que se oponían “a su bien”, según el lado patriota; los que miraban al soldado republicano “con horror”, como se quejaba Rafael Urdaneta en 1814: “[entre los pastusos] no hay un hombre que no sea enemigo nuestro” (Carrera Damas 1972: 165). Nada peor para un proyecto político a largo plazo que buscaba cimentarse en un supuesto ideal compartido de liberación de la Corona española. El fantasma de la guerra civil rondaba el proyecto independentista y ahuyentarlo significaba empezar a separar al *amigo* del *enemigo*. Más allá de esta distinción fundamental y propia de la política que años más tarde plantearía Schmitt (2009: 56), el *Decreto de Guerra a Muerte* pretendía sobre todo establecer imaginaria y políticamente las fronteras de lo *otro absoluto*: ¿Quién podía ser el objeto de la crueldad en un escenario tan confuso? Bolívar intentó aislar la masa de civiles en función de su origen y dejó claro, al menos sobre el papel y sobre el mito que le seguiría, que era la condición de español –la de pertenecer al grupo imaginario del enemigo– la que señalaba el pecado. El español, culpable por su origen, sólo era redimible mediante la *conversión*; es decir, la toma de acciones hostiles contra su propio Reino:

Todo español que no conspire contra la tiranía en favor de la justa causa por los medios más activos y eficaces, será tenido por enemigo y castigado como traidor a la patria, y por consecuencia será irremisiblemente pasado por las armas. Por el contrario, se concede un indulto general y absoluto a los que pasen a nuestro ejército con sus armas o sin ellas; a los que presten sus auxilios a los buenos ciudadanos que se están esforzando por sacudir el yugo de la tiranía (Bolívar 1994: 19).

Era, por supuesto, una forma de simplificar al máximo un campo de batalla de por sí complejo, tanto en lo étnico como en lo geográfico. La responsabilidad de la muerte del civil en la guerra recaía en este. Si el civil moría en virtud de este *Decreto* era porque no había tomado las acciones necesarias para su supervivencia. Porque el principio más elemental de una “guerra a muerte” es que no existen los actores neutros: incluso aquel que no toma las armas o viste uniforme tiene un papel activo que jugar en la guerra; pertenece, por definición, a uno u otro bando.

Simón Bolívar, en el famoso *Decreto de Guerra a Muerte*, había ya pasado por alto la distinción entre civiles y combatientes al ordenar la muerte de todo español que no apoyase activamente la causa republicana. Lo que proponía el *Decreto* era una distinción entre la propia masa de civiles, animado tal vez por la idea de establecer las bases de legitimidad de un gobierno republicano ante una eventual victoria. El civil nacido en las tierras americanas adquiriría otro estatus, más allá de sus actos en favor o en contra de la causa republicana. El futuro ciudadano de una eventual república colombiana contaba desde ya con el perdón generoso de Bolívar:

Y vosotros americanos, que el error o la perfidia os ha extraviado de la senda de la justicia, sabed que vuestros hermanos os perdonan y lamentan sinceramente vuestros descarríos [...] No temáis la espada que viene a vengaros y a cortar los lazos ignominiosos con que os ligan a su suerte vuestros verdugos (Bolívar 1994: 19).

Perdonar a unos civiles por su origen americano tenía un sentido político más que evidente: por un lado, se pasaba por magnánimo y, por el otro, se garantizaba la legitimidad de un gobierno posterior. Bolívar comprendía muy bien que una cosa era expulsar a los españoles y devolverlos a su territorio, y otra, muy distinta, era tener que someter por las armas a los propios (que no tenían donde ser expulsados) para que reconocieran el nuevo poder y no lo vivieran como una imposición. Pero aquello que fácilmente sirve sobre el papel para dotar de humanismo al héroe es siempre más difícil de poner en práctica en el teatro de una guerra; sobre todo, cuando la amenaza omnipresente de la muerte propia se traduce en el desprecio de la vida ajena. Fue, justamente, lo que le pasó a Bolívar en la Campaña del Sur, en la que la feroz resistencia vino

de la parte de sus compatriotas; y la crueldad de la retaliación, de la parte de sus propias tropas.

### **3. Guerra y retaliación: La justificación de la crueldad**

Florentino González, antes de ser uno de los notables conspiradores que lideraron la famosa *noche septembrina* en contra de Bolívar, fue testigo del júbilo que se apoderó de la masa reunida en una plaza de Bogotá, en agosto de 1819, al paso de sus héroes libertadores. En sus *Memorias*, González relata aquel primer encuentro con Bolívar y la fiesta que siguió a la batalla de Boyacá, que selló la derrota del Ejército español en la Nueva Granada. Sin embargo, su prosa rica y florida se detiene sobre todo en la contradicción del hombre maduro y sereno que describe las atrocidades experimentadas en su juventud, sin poderlas juzgar; del hombre reposado que ve con espanto la fiesta de la guerra en la que él mismo participó; del hombre, ahora *civilizado*, que se compadece de los enemigos asesinados en el carnaval cruel, pero que, según lo sigue creyendo, sólo podían haber tenido ese destino.

En su relato del fusilamiento de los 39 oficiales capturados en la Batalla de Boyacá (entre ellos, el General Barreiro), se resume la profunda contradicción en el alma humana cuando escruta, desde contextos diferentes, los mismos hechos de sangre y sufrimiento. Aquello que en un momento es justificado, necesario e, incluso, placentero, en otro se convierte en teatro de horror e inhumanidad. ¿Se puede acusar el juicio de aquella primera situación en nombre de las razones de la segunda? ¿No es acaso cierto, también, que muchos de los valores que enorgullecen la vida civil (compasión, humanidad, altruismo, etc.) sólo tienen cabida en la guerra como formas de cobardía o de traición? Es como si no sólo el corazón de los hombres fuese distinto, sino, también, su razón en tiempos de paz y en tiempos de guerra. Para Florentino González, el corazón y la razón de los patriotas se nutrían de *fanatismo político* el primero, y del *recuerdo de las crueldades* de los enemigos, la segunda:

Cánticos de alegría y vivas a la libertad acompañaban las descargas de los fusiles. La población entera de Bogotá estaba apiñada en la plaza y calles adyacentes, y agravaba la agonía de los moribundos con señales inequívocas de placer. ¡Así el fanatismo político había pervertido los sentimientos, y el recuerdo de las crueldades de aquellos hombres había enconado el corazón! Yo también participé de aquel rencor insensato, que la guerra a muerte había nutrido en todos los pechos. Hoy no me queda sino el pesar de haber estado poseído un día de tan funestas pasiones. Pero ¿quién en medio de las discordias civiles, puede lisonjearse de no verse al fin de ellas más o menos salpicado de sangre? (González 1971: 70-71).

Las “funestas pasiones” de antaño que avergüenzan al cronista entrado en años, que fueron en su momento alentadas por la lectura del *Decreto de Guerra a Muerte*, podrían haber sido defendidas como una respuesta proporcional a una crueldad similar infligida por los realistas al bando republicano. De hecho, González (1971) alude a crueles precedentes de masacres de civiles en la guerra de Independencia perpetradas por el ejército español, que le sirven de justificación a las crueldades republicanas: “Estas matanzas, estos robos, el incendio, el estupro, todos los crímenes que habían marcado por donde quiera el paso del ejército español, engendraron ese furor, ese fanatismo por la independencia, que produjo tantos horrores, al lado de tantas acciones heroicas y gloriosas” (71-72). En la autarquía lógica de la guerra, al seno del ejército republicano cobró fuerza el argumento de la reciprocidad como justificación de la crueldad contra el enemigo:

Digan ahora los hombres más humanos y civilizados, ¿hay un pueblo sobre la tierra en donde no se hubiesen ejecutado las ‘represalias’ que nosotros ejecutamos? Yo lamento el que se nos hubiese reducido a esta cruel necesidad, deploro como hombre reconocer que hay épocas en la vida de las naciones, en que el deber de conservar bienes más preciosos y de conseguir grandes ventajas, impone a los gobiernos la dura obligación de usar en toda su plenitud de los derechos que conceden las leyes de la guerra. El talión es una pena imperfecta que no debe adoptarse en la administración de la justicia civil: en la guerra es preciso talionar para contener los excesos de los beligerantes (González 1971: 72).

En esta manera de entender el sentido de necesidad bélica, el espíritu de crueldad contenido en el *Decreto de Guerra a Muerte* de Bolívar se explicaría como una forma (justa) de retaliación de los republicanos por los excesos de las huestes realistas, tal y como lo interpretan algunos historiadores (Lynch 1998: 200). Madariaga (1959: 401-405) incluso asegura que sin los efectos paralizantes de *terror* que produjo dicha amenaza en el ánimo de los aliados de la Corona no se hubiera podido llevar a cabo la llamada “Campaña Admirable de 1813”. Encina (1962: 664-665) no está lejos de Madariaga, cuando ve en la crueldad potencial del *Decreto de Guerra a Muerte* una forma de “humanizar” la contienda, ya que se llenaba de miedo el corazón de los españoles y sus aliados, a la vez que se animaba, también por el miedo, la unión de los criollos al ejército republicano. El *Decreto de Guerra a Muerte*, desde este punto de vista, guardaría el mismo espíritu de la *crueldad piadosa* que Maquiavelo recomienda al príncipe, opuesto a la excesiva clemencia que engendra el caos y la rapiña (Maquiavelo 1993: 66).

Pero si fue *humanitaria* o *piadosa* la intención final del *Decreto de Guerra a Muerte*, entonces, queda claro que fracasó categóricamente: ni la *humanización* de la guerra ni la ausencia de caos caracterizaron la década que

siguió el *Decreto* bolivariano. Todo lo contrario. La guerra en Colombia y Venezuela empezó a mostrar su rostro más crudo de sevicia y crueldad. Y si bien el miedo cundió, como lo dice Carrera Damas (1972: 101), hasta en los corazones más curtidos en la batalla de los veteranos españoles, no alcanzó para acelerar el apoyo de las bases populares autóctonas a la causa libertadora, las cuales seguían percibiendo mayoritariamente esta empresa independentista como un asunto de la aristocracia criolla (Romero 2003: 155-163).

Dado que la voluntad de sufrimiento y los episodios de crueldad se repartían por igual entre realistas e independentistas, el *Decreto de Guerra a Muerte* tuvo su mayor importancia en el hecho de que hizo *oficial* la época de terror que ya venía operando de forma no declarada en el campo de batalla. Esta formalidad no cambió la cara macabra y sangrienta de la guerra, cuya inercia no parece responder jamás a las palabras o los decretos, pero sí tuvo una repercusión en lo político, a nivel del conflicto moral que generaba la crueldad de la guerra entre los líderes de la independencia. La retaliación fue el argumento de base para construir la legitimidad de la *Guerra a Muerte*. La mezcla de idealidad y derecho pronto se transformó en un *ius in bello* compatible con el proyecto político independentista. Se trató, como lo dice la historiadora Leal Curiel (1997: 175-181), de una “institucionalización del terror”, que duraría hasta que otro nuevo espejismo político, el *Tratado de Armisticio y regularización de la Guerra de 1820*, llegara a vestir con ropajes de civilización la barbarie que continuaba intacta en los campos de batalla. Se resolvió así el nivel ético del dilema moral de las atrocidades cometidas por uno y otro bando. Toda la voluntad de sufrimiento que se imponía en los campos y poblaciones de las tierras americanas se presentó como violencia necesaria, reivindicadora de la justicia y defensora de la libertad. En cuanto a la insoportable estética de crueldades como la de la “Navidad Negra” de San Juan de Pasto, bastaba con vencer para reescribir la historia y con ello maquillar la fealdad que de vez en cuando asaltaba las conciencias de los guerreros.

Raras veces esta historiografía oficial tuvo que enfrentarse a los efectos de la filosofía de muerte que defendía el *Decreto* y que legó no pocos escenarios de estremecedora crueldad. Bastaba con cerrar los ojos y olvidar, esconder o negar los hechos, atribuirlos a la propaganda del enemigo. Tal vez por eso, la imagen de la “Navidad Negra” de San Juan de Pasto nunca estuvo presente en los manuales de historia oficial de la gesta de independencia; y por la misma razón, su incómoda resurrección genera tanta resistencia en los historiadores “bolivarianos”. Bolívar y Sucre, como otros grandes líderes político-militares que seguramente les sirvieron de inspiración (Bonaparte, Julio César, Aníbal, Alejandro), debían creer que ejercer el talión contra una ciudad llena de habitantes obstinados era una forma incontestable de justicia. Curtidos como estaban en una larga guerra, debían conocer todas las fealdades que trae consigo

la marca del deber. Cumplir con ese deber debía interpretarse, tal y como puede desprenderse del intercambio epistolar entre Bolívar y Santander, como una obligación que no tenía que ser agradable ni a los ojos ni al corazón: “Yo he dictado medidas terribles contra ese infame pueblo” (Bolívar, Herrera Campins y Pérez Arcay 1983: 205); “porque jamás se olvidarán de nuestros estragos, aunque demasiado merecidos” (Lecuna 1929: 142).

Los líderes patriotas justificaron los excesos de la Campaña del Sur en la obstinación de la resistencia pastusa. Sin embargo, esta justificación no supuso una resolución del dilema moral inherente a las terribles acciones cometidas durante la guerra y, menos aún, cuando esta hubo terminado. Lo que resulta justo y útil en tiempos de guerra no tiene que seguir siendo justo y útil en tiempos de paz. No resulta contradictorio, entonces, que la justificación que en su momento acompañó la masacre de la “Navidad Negra” de Pasto diera paso a su negación durante el periodo posterior de construcción política de la historia patria.

#### 4. La intolerable estética de la crueldad del héroe

Los héroes que hoy habitan el panteón de la Historia Patria fueron ética y estéticamente contruados durante el siglo XIX, y ninguna de sus readaptaciones posteriores a intereses ideológicos de izquierda o de derecha se han apartado del sentido unidimensional de su moralidad. Lo resume bien el historiador Germán Colmenares, cuando afirma que en su construcción:

El héroe no debía entrar en una contradicción inconciliable con su propio mundo social. Sencillamente porque él era la encarnación más pura del ser colectivo y en él reposaban las simientes del perfeccionamiento social. El conflicto irresoluto de un personaje con su propia sociedad lo señalaba como un héroe fallido (Colmenares 1989: 155).

En el siglo XIX, la voluntad de sufrimiento de lo otro absoluto se vio erradicada de la vida de nuestros héroes, porque era contraria a los valores ideales de la sociedad a la que servía como referentes de unidad política. No obstante, la negación de una voluntad de crueldad en el héroe patrio revela una tensión entre la dimensión ética y estética del juicio sobre la figura épica moderna. De hecho, bajo la apariencia de un conflicto ético sobre los valores sociales que debe encarnar el héroe, se esconde en realidad un principio rector estético en la historiografía del héroe, que busca la concordancia de la *forma* de los hechos históricos de violencia con la idealidad y los valores atribuidos a su figura épica. Dicho de otro modo, ni el castigo ni su violencia son puestos moralmente en cuestión; tan solo la forma en que pueden ser presentados,

para no contradecir el aura mítica de civilidad tejida alrededor de una figura histórica. Como bien lo señalara Freud, en su carta a Einstein, el verdadero *hombre civilizado* (categoría en la que se inscribe perfectamente el Bolívar épico) siente una “repugnancia intelectual y afectiva” por la crueldad de la guerra; “una intolerancia constitucional de alguna manera agrandada al extremo” por la indignación orgánica que generan “las degradaciones estéticas que [ella] comporta” (Freud y Einstein 1933: 9)<sup>4</sup>. Así, pues, Bolívar debería haber repudiado en lo más profundo de su espíritu civilizado el horror de la masacre de San Juan de Pasto de 1822. Admitir que la degradación estética del episodio de la “Navidad Negra” es el resultado de la determinación de Bolívar de castigar cruelmente al pueblo pastuso, de su voluntad de hacer sufrir a sus propios hermanos por su oposición a la causa republicana, sería poner a Bolívar del lado de la barbarie. Porque la crueldad es mucho más difícil de ser puesta al servicio de ideales –como los asociados a lucha independentista– que la propia violencia, la cual goza de la potencia de ser vehículo de derecho; y más aún cuando la víctima no puede (como en el caso de la “Navidad Negra”) ser inscrita plenamente en el papel de *enemigo*. Por lo tanto, es menester que la crueldad sea olvidada o negada en la construcción del héroe épico, para que no se produzca una disonancia estética que afecte su función social.

En todo caso, es bueno recordar que se trata de una estética relativa a nuestros tiempos, coherente con los valores que en la modernidad consideramos apropiados al héroe. La más ligera revisión de la historia antigua nos sirve para constatar que la crueldad ha jugado antes un papel diferente en la construcción del héroe épico. De Aquiles a Alejandro, la complejidad de la personalidad del héroe de la antigüedad ha residido en la conjunción de la clemencia y la crueldad, casi siempre en la misma medida y con la misma fuerza. No hay duda de que, basados en las lecturas de los clásicos, desde la poesía histórica de Homero (1991) a la historia poética de Curcio Rufo (1986), el juicio moral y ético existía ya entonces con el mismo vigor que ahora, pero la crueldad de las acciones no se ocultaba en el retrato del héroe. Tómese, a manera de ejemplo, la censura del poeta Homero (1991: XXII) al ultraje que hace Aquiles del cuerpo del vencido Héctor. De la misma forma, la imitación de este acto de crueldad que hace Alejandro contra el gobernador de Gaza, también arrastrado por caballos, pero aún con vida, es visto como un exceso por Curcio Rufo (1986: 25-26). Podríamos decir, incluso, por lo omnipresente de la voluntad de sufrimiento en todas las figuras épicas de la Grecia y la Roma antiguas, que la crueldad era un rasgo inherente a la condición heroica. Los dioses grecorromanos cultivaban tanto la voluntad de bien como la voluntad de sufrimiento, la benevolencia tanto como la venganza. Si interpretamos el proceso de construcción del héroe

---

<sup>4</sup> Traducción propia. Disponible en [http://squiggle.be/PDF\\_Matiere/Pourquoi%20la%20guerre\\_Freud%20et%20Einstein.pdf](http://squiggle.be/PDF_Matiere/Pourquoi%20la%20guerre_Freud%20et%20Einstein.pdf)



como una forma de *deificación* de un mortal, no es extraño que los héroes épicos guarden los mismos valores que se revelan en la divinidad que les sirve de modelo.

Contrariamente al héroe épico de la antigüedad, la deificación del Bolívar histórico no se alimenta de contradicciones morales o éticas. El peso monolítico del Bolívar mítico, predestinado como todo héroe a la gloria –desde el famoso juramento sobre las colinas romanas hasta su muerte en Santa Marta, en medio de traiciones respondidas con poéticas proclamas–, termina por imponerse gracias a su simplicidad. La figura mítica de Simón Bolívar, que todos aprendemos a reconocer (y a reconocernos en ella) desde la escuela hasta las academias, es simple y sin contradicciones. El Libertador es el “héroe para todas las causas” (Harwich 2003), una gran voluntad de bien, llena de gestas, batallas, proclamas y discursos. En el retrato historiográfico del héroe, la de Bolívar era una espada justiciera, no un arma asesina; si hubo un castigo, fue siempre contra el tirano; si hubo sangre, fue siempre la que emanó de la imperiosa necesidad de la independencia.

Por ser los grandes y etéreos ideales la materia prima de casi toda ideología, no es raro que la figura mítica de Bolívar haya servido de modelo para las causas más antagónicas: desde las constituciones políticas más conservadoras, como las de Caro y Núñez en Colombia, a la muy socialista de Hugo Chávez en Venezuela; desde los movimientos guerrilleros de extrema izquierda hasta paramilitares de la más extrema derecha. Todos se reconocen en Bolívar, todos se han inspirado en su mito o se han justificado en él. La figura mítica de Bolívar ha sido desde siempre un factor afectivo de cohesión e identidad nacional, en medio de la diversidad étnica y cultural de las jóvenes repúblicas andinas. Tal vez por esa misma razón, por la función mítica de la figura bolivariana, su faceta histórica termina siempre subordinada a la idealidad. Basta para comprobarlo una mirada al culto bolivariano de la Venezuela de nuestros días, cuya hiperbólica puesta en escena nos demuestra que muchos de los aspectos necesarios para la sacralización de la figura del Libertador son anteriores al chavismo y sus herederos. Nos lo recuerda así el profesor Aníbal Romero (2003), cuando cita un viejo artículo de la *Revista de la Sociedad Bolivariana de Venezuela*, fechado en 1960, en el cual se hace un “llamamiento” a los escritores nacionales a observar una “pauta de reverencia” en los estudios sobre Simón Bolívar, que garantice la no “violación de obligados sentimientos para con el autor de nuestra libertad” (153-154). Era una clara imposición de límites morales, a la hora de referirse a la figura de Bolívar; tal como ahora, pero en tiempos políticamente muy distintos a los actuales: Venezuela se levantaba de la muy reciente caída del dictador Pérez Jiménez y preparaba una nueva constitución para su recién recobrada democracia.

No cabe en la figura de Simón Bolívar, El Libertador, crueldad alguna. Y es por eso por lo que no se encontrará jamás una contradicción moral o ética derivada de alguna de sus acciones libertadoras en ningún manual de historia. O, mejor, en casi ninguno. Porque en cualquier esfuerzo de escribir la historia del héroe épico –aquel ascendido al panteón de los dioses en las alas de gestas siempre fina e interesadamente retocadas por los que se sirven de su mito– no se puede siempre prescindir de los “hechos”, que muchas veces contradicen la diáfana unidad mítica entre el hombre histórico y la idealidad. Cuando estos hechos son comunicados, los heraldos de estas noticias discordantes son condenados por los guardianes de la historia oficial. Dos ejemplos emblemáticos servirán para ilustrar este punto: el primero es el del ensayista español Salvador de Madariaga, a quien se le encargó la tarea de realizar una biografía “objetiva” de Bolívar, basada en hechos históricos, pero de la que implícitamente se esperaba una concordancia con el espíritu del *culto oficial* venezolano (Harwich 2003). El resultado fue más de mil páginas, publicadas en dos tomos en 1951, que a juicio de los académicos venezolanos no eran suficientemente reverenciales con la figura del Libertador. Madariaga hacía afirmaciones políticamente incorrectas, como las de un Bolívar con inclinaciones monárquicas, excesivamente influenciado por su amante Manuelita Sáenz e, incluso –más grave para la época–, con ancestros “de color” en su linaje (Harwich 2003). La respuesta oficial fue la condena del libro por la Academia Nacional de Historia y la cruzada personal de Vicente Lecuna –antiguo amigo de Madariaga–, quien dedicó los últimos años de su vida a escribir su voluminoso *Catálogo de errores y calumnias en la historia de Bolívar* (Harwich 2003).

El segundo ejemplo es el del historiador colombiano, José Rafael Sañudo, quien publica en 1925 una visión alternativa sobre El Libertador: *Estudios sobre la vida de Bolívar*. La “urticaria” que causó y sigue causando entre los académicos colombianos, como lo recuerda Álvaro P. Ortiz (2010), llevó una descalificación personal del autor, sin una contestación de fondo de los hechos documentados en su libro. Ortiz hace una relación de los calificativos que le fueron dedicados a quien se atrevía, por vez primera desde la academia, a hacer un ataque documentado a la figura mítica de Bolívar: además de ser diagnosticado con el “síndrome de Caín”, a Sañudo se le llamó “pastuso retrógrado”, “teólogo hirsuto”, “vejete casuístico” e “hijo indigno de Colombia” (Ortiz 2010: 262).

El ejercicio de descalificación de ciertos académicos heréticos, como Madariaga o Sañudo, resulta una tarea relativamente fácil, cuando se dispone de la ventaja del número y del monopolio de la voluntad política. Otra cosa muy distinta resulta cuando quien ataca el mito bolivariano es una figura igualmente sacralizada, como Karl Marx. En una carta que este escribe a Engels en 1860 le expresa lo siguiente: “La fuerza creadora de mitos, característica de la fantasía

popular, en todas las épocas ha probado su eficacia inventando grandes hombres. El ejemplo más notable de este tipo es, sin duda, el de Simón Bolívar” (Marx y Engels 1972: 94). La razón por la que Marx se refería a Bolívar en estos términos tenía que ver con una polémica entre el propio Marx y su editor, Dana, quien le había encargado en 1858 un artículo sobre el caudillo latinoamericano para el Tomo III de *The New American Cyclopaedia*. Dana le reprochaba a Marx su estilo prejuiciado [*partisan style*], que este último reconoce en una carta de 1858 a Engels: “ciertamente me he salido algo del tono enciclopédico”; pero, agrega, “hubiera sido pasarse de la raya querer presentar como Napoleón I al canalla más cobarde, brutal y miserable” (Marx y Engels 1972: 94). Lo interesante es que tanto la polémica como el artículo mismo de Marx no trascendieron hasta mucho después de que Bolívar se hubiera convertido en la figura mítica de la izquierda latinoamericana, en el último cuarto del siglo XX; y, desde entonces, la situación no ha dejado de ser incómoda de abordar, ya que se trata de dos figuras reverenciales –Marx y Bolívar– a las que la ecléctica política suramericana amalgamó para construir las bases ideológicas del pensamiento revolucionario. Casi todos los movimientos guerrilleros en Colombia, así como el *chavismo* en Venezuela, tienen en la base de su credo político tanto el *bolivarianismo* como el *marxismo*. De ahí que resulte tan interesante ver el ejercicio académico, racional y argumentativo que acompaña la defensa del mito bolivariano, sin afectar mortalmente la otra figura mítica –Marx–, a la que una mala pasada de la historia vino a poner en el papel de antagonista. Desde estas huestes se ha abierto la línea teórica defensiva de Bolívar, acusando a Marx de *pecados veniales* como la desinformación, el desinterés personal hacia la tarea o el uso de fuentes parcializadas al momento de escribir su artículo (Vargas Martínez 1983). Sin embargo, el problema de fondo que devela la anécdota del Bolívar de Marx es la contradicción fundamental que tarde o temprano surge cuando la historia ha adoptado la forma y los usos de un *mythos*, nutrido por intereses políticos o ideológicos; cuando la unidad del relato épico sustituye las contradicciones propias del hecho histórico.

## 5. Conclusión: Liberando al “demonio” y cerrando los ojos

Decía Carl Schmitt que si bien en una guerra convencional entre “unidades políticas organizadas” (Estados) la distinción fundamental del concepto de lo político, la de amigo-enemigo, resulta fácil de determinar (Schmitt 2009: 62-63), la *guerra civil* plantea una dificultad no sólo para la definición del enemigo, sino, sobre todo, para determinar su estatus frente al derecho. El llamado “enemigo interno” toma la forma del *hostis* romano: un enemigo, más allá de cualquier derecho, protección o consideración (Schmitt 2009: 75). Es

decir, en la guerra civil, el enemigo se encuentra por fuera de la Ley y, por ende, sin protección alguna en términos de derecho, lo que lo convierte en el *otro absoluto*: el blanco legítimo de la crueldad.

Cuando en la guerra civil la voluntad de sufrimiento se ejerce en contra del *propio* o el *amigo* en incapacidad de resistir, es necesario renombrarlo primero como *enemigo interno*, objeto legítimo de la violencia y el castigo. De esta manera, aquel que en algún momento hubiese podido ser catalogado como “propio” o “amigo” pasa a convertirse, a la hora del castigo, en parte de los “otros”, “los enemigos” (sea en la forma de *traidor*, de *criminal* o de *terrorista*).

Contra este –el *amigo* convertido en *enemigo*, como el *ciudadano* convertido en *criminal* o el *humano* transformado en *terrorista*–, la crueldad, vestida con el ropaje prestado de la violencia, se justifica, mientras se mantenga dentro de los límites de la estética vigente. Una vez salida de este voluble y estrecho marco contingente, el disfraz de violencia necesaria se deshilacha y no queda sino el cuerpo desnudo de la crueldad; una desnudez, por antiestética, siempre incompatible con la ética dominante. Es en este momento de la contradicción histórica que aparece la negación o el olvido. La “Navidad Negra” de San Juan de Pasto es el ejemplo más rotundo de la negación y del olvido como *mecanismos* de defensa de la integridad de la figura mítica del héroe.

Bolívar trató de resolver, sobre el papel, el dilema moral que planteaba la *Guerra a Muerte*, eximiendo a los americanos del castigo por el pecado mayor de tomar partido contra la causa republicana, mientras los españoles eran condenados a muerte, aún si permanecían neutrales: “españoles y canarios, contad con la muerte, aun siendo indiferentes, si no obráis activamente en obsequio de la libertad de la América. Americanos, contad con la vida, aun cuando seáis culpables”. (Bolívar 1994: 19). No obstante, el teatro de la guerra no se mostró tan claro como el *Decreto; y qué hacer con la oposición de los propios* fue un asunto siempre a resolver en el fragor de la batalla. La solución fue la obvia; la única que podía darle un sentido a la crueldad que se estaba dispuesto a ejercer: convertir al *propio* en un *otro absoluto*; ya no como resultado de una voluntad del patriota, si no como consecuencia inevitable de la intransigencia del realista.

Aun así, persistía el conflicto moral que suponía ese paso de inusitada crueldad contra aquel que, en teoría, debía ser protegido; y la forma de resolver ese conflicto en una guerra tiene siempre dos etapas: la primera es *cerrar los ojos* ante las atrocidades que se ordenan o se permiten; la segunda –una vez corrida la sangre–, la *negación* de las atrocidades mismas, de su orden o de su anuencia.

Santander –conocido como “El hombre de las Leyes”– escribe una carta en diciembre de 1823 a Bolívar, dando muestras claras de encontrarse cerrando los ojos frente a la crueldad que ambos líderes habían permitido o instigado: “Nada sé de los pastusos; absolutamente he dejado a Córdoba que haga lo que quiera. *A hombres tan perversos es menester enviarles un demonio sin instrucciones*” [énfasis añadido] (Díaz del Castillo 2005: 123). Se deduce aquí que el *demonio sin instrucciones* es la metáfora de ese instrumento de castigo que, dotado de autonomía en el ejercicio de la violencia, sustituye al determinador (y principal beneficiario) de la crueldad, distanciándolo de su inmoralidad y su antiestética atrocidad, a la vez que le permite disfrutar de los beneficios de poder político, militar o social que de ella se derivan. La libertad del verdugo en la elección de las formas de castigo de las víctimas señaladas hace parecer que de él se desprende la voluntad de sufrimiento del enemigo. De forma engañosa, el escenario de crueldad parece designar al verdugo no solo como instrumento de ejecución de la violencia oprobiosa que en él se despliega, sino, también, como su determinador. No obstante, la voluntad superior que determina y permite el sufrimiento está ausente del escenario de crueldad. Ni Bolívar ni Santander y ni siquiera Sucre participan directamente de las atrocidades cometidas por los verdugos en Pasto. Ellos sólo designan la víctima y su verdugo, brindando directa o indirectamente los medios para el despliegue de la violencia. Una voluntad de sufrimiento del enemigo reafirmada por el propio Libertador en una misiva de 1825:

Los pastusos deben ser aniquilados y sus mujeres e hijos transportados a otra parte, dando aquel país a una colonia militar. De otro modo, Colombia se acordará de los pastusos cuando haya el menor alboroto, aun cuando sea de aquí a cien años, porque jamás se olvidarán de nuestros estragos, aunque demasiado merecidos (Lecuna 1929: 142).

El demonio sin instrucciones en la Campaña del Sur, se trate de Córdoba o del Batallón Rifles, fue el medio de ejecución que permitió la distancia entre la oprobiosa estética de la crueldad y los razonados logros que de ella se obtuvieron. El objetivo del doblegamiento de los pastusos ante los republicanos pudo ser aceptado como justo por Bolívar y sus comandantes, mientras sus ojos permanecieron cerrados frente a las consecuencias morales del terror de la Campaña del Sur. Para los historiógrafos es igualmente importante la existencia de este fusible moral del demonio sin instrucciones, puesto que siempre se puede negar que la voluntad de sufrimiento y retaliación en contra de los pastusos hubiera nacido del espíritu de Bolívar, atribuyéndolo a la voluntad autónoma de crueldad de los mercenarios del Batallón Rifles o, como en la citada carta de Santander, a la del general José María Córdoba.

No obstante, a diferencia de Bolívar y Santander —que prefirieron tratar con las crueldades de la Campaña del Sur a través de figuras mediadoras depositarias de la voluntad de sufrimiento—, los historiadores oficiales parecen haber primado la gravedad ética de los acontecimientos durante esta campaña, optando por su omisión. Dicha gravedad, que hace incompatible esta sucesión de cuadros de terror atribuibles al Ejército republicano con el mito histórico que se le asocia, puede, en principio, determinarse por dos razones: la primera, su inscripción dentro de un periodo de regularización de la guerra, en el que, supuestamente, prevalecían las formas civilizadas del combate y se respetaba el derecho de los combatientes rendidos y de los civiles; la segunda, la condición de compatriotas americanos de los habitantes de Pasto (por más realistas que hubiesen sido) que, de acuerdo con el *Decreto de Guerra a Muerte* y el *Tratado de Regularización*, les protegía de cualquier represalia de las tropas republicanas.

Sin embargo, el factor determinante para buscar su ocultación ha sido la imposibilidad de transformar estos escenarios de crueldad desnuda en violencia necesaria; es decir, la imposibilidad de maquillar el rostro deforme y vergonzante de la crueldad sobre ciudadanos inermes con los civilizados colores de la violencia justificada. Al final, la insoportable estética de las atrocidades cometidas por el ejército republicano en Pasto, al mando de Bolívar y Sucre, en la “Navidad Negra” de 1822, es la principal causa de esta negación. Porque, a nivel ético, el mismo *Decreto de Guerra a Muerte* revelaba ya una voluntad de sufrimiento, un carácter cruel en ese Bolívar histórico; y, sin embargo, para una gran parte de la historiografía bolivariana, al ser esa voluntad dirigida contra lo *otro absoluto* —contra el enemigo español definido en las arbitrarias fronteras de su nacionalidad—, la crueldad resultante tomaba la apariencia de una forma justa y necesaria de violencia, cuyos rasgos antiestéticos podían ser simplemente (y de común acuerdo) nunca jamás nombrados.

## Bibliografía:

- Bolívar, Simón. *Doctrina del Libertador*. Caracas: Fundación Biblioteca de Ayacucho, 1994.
- . «Tratado de Regularización de la Guerra.» *Archivo del Libertador*. 1820. <http://archivodellibertador.gob.ve/escritos/buscador/spip.php?article11723> (último acceso: 26 de julio de 2014).
- Bolívar, Simón, Luis Herrera Campins, y Jacinto Rafael Pérez Arcay. *Bolívar Documentario de la libertad. Vol. 26*. Caracas: Cortesía del Banco Central de Venezuela para las ediciones de la Presidencia de la República, 1983.
- Carrera Damas, Germán. *Boves. Aspectos socioeconómicos de la guerra de independencia*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca, U.C.V., 1972.
- Colmenares, Germán. *Las convenciones contra la cultura*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1989.
- Curcio Rufo, Quinto. *La historia de Alejandro Magno*. Madrid: Gredos, 1986.
- Díaz del Castillo, Emiliano. *Por qué fueron realistas los pastusos*. Pasto: Gobernación de Nariño, Biblioteca del Centenario., 2005.
- Encina, Francisco A. *Bolívar. La independencia de Nueva Granada y Venezuela*. Vol. II. Santiago: Nascimento, 1962.
- Espinosa, José María. *Memorias de un Abanderado*. Bogotá: Gotas de Tinta, [1876] 2011.
- Freud, Sigmund, y Albert Einstein. *Pourquoi la guerre?* Paris: Institut International de Coopération Intellectuelle - Société des Nations, 1933.
- González, Florentino. *Memorias*. Medellín: Editorial Bedout, 1971.
- Gutiérrez, Rufino. «Importancia Militar del Sur.» En *Monografías Tomo 1*, de Rufino Gutiérrez, 172-185. Bogotá: Imprenta Nacional, 1921.
- Harwich, Nikita. «Un héroe para todas las causas: Bolívar en la historiografía Iberoamericana, 2003: 7-22. DOI:10.18441/ibam.3.2003.10.7-22
- Homero. *La Iliada*. Madrid: Gredos, 1991.
- Lara, Jorge Salvador. «El Mariscal Antonio José de Sucre, Precursor del Derecho Internacional Humanitario.» *Boletín de la Academia Nacional de la Historia, Caracas: Tomo LXIV, No. 254*, 1981: 315-334.
- Leal Curiel, Carole. «El árbol de la discordia.» *Anuario de Estudios Bolivarianos*. (6), 1997: 133-187.
- Lecuna, Vicente. *Cartas del Libertador. Tomo V*. Caracas: Banco de Venezuela-Fundación Vicente Lecuna, 1929.
- Lynch, John. *Las revoluciones hispanoamericanas: 1808-1826*. Barcelona: Ariel, 1998.
- Madariaga, Salvador de. *Bolívar*. Vol. I. 2 vols. Buenos Aires: Sudamericana, 1959.



- Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Barcelona: Altaya, 1993.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Materiales para la historia de América Latina*. Córdoba: Ediciones Pasado y Presente, 1972.
- Muir, Edward. *Fiesta y rito en la Europa Moderna*. Madrid: Editorial Complutense, 2001.
- Obando, José María. *Apuntamientos para la historia*. Tomo I. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1945.
- O’Leary, Daniel F. *Memorias del General O’Leary. Tomo I. Correspondencia de hombres notables con el Libertador*. Caracas: Imprenta de la “Gaceta Oficial”, 1879.
- Ortiz, Álvaro Pablo. «Rebelde desde la tradición: La provincia de San Juan de Pasto contra la República (1810-1824).» En *Formas de Hispanidad*, de Enver Joel Torregozo y Pauline Ochoa, 255-276. Bogotá: Universidad del Rosario, 2010.
- Ortiz, Sergio E. *Agustín Agualongo y su tiempo*. Bogotá: Congreso de la República, 1987.
- Romero, Aníbal. «Bolívar como héroe trágico.» *Bolivarium. Anuario de Estudios Bolivarianos*, 2003: 153-194.
- Sañudo, José Rafael. *Estudios sobre la vida de Bolívar*. Santa Fe de Bogotá: Editorial Planeta, 1995.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.
- Vargas Martínez, Gustavo. *Bolívar y Marx: otro debate sobre la ideología del Libertador*. México: Domés, 1983.

