





GENEALOGÍAS DE LA COLOMBIANIDAD





SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ
EDUARDO RESTREPO
—EDITORES—

GENEALOGÍAS DE LA COLOMBIANIDAD

Formaciones discursivas y
tecnologías de gobierno en los
siglos XIX y XX

**Reservados todos los derechos**

© Pontificia Universidad Javeriana
© Santiago Castro-Gómez, Daniel Díaz,
Carlos Arturo López, María del Pilar
Melgarejo Acosta, Zandra Pedraza Gómez,
Eduardo Restrepo, Oscar Saldarriaga
Vélez, Alejandro Sánchez Lopera, Dairo
Andrés Sánchez Mojica, Jorge Uribe Vergara

Primera edición: septiembre de 2008
ISBN: 978-958-716-114-4
Número de ejemplares: 500
Impreso y hecho en Colombia
Printed and made in Colombia

Corrección de estilo:

Víctor Albarracín

Diagramación:

María del Pilar Palacio Cardona

Montaje de cubierta:

Ana Lucía Cháves Barrera

Impresión:

Javegraf

Editorial Pontificia Universidad Javeriana
Transversal 4ª núm. 42-00, primer piso
Edificio José Rafael Arboleda S.J.
Teléfono: 3208320 ext.4752
www.javeriana.edu.co/editorial
Bogotá, D. C.

Genealogías de la colombianidad / editores Santiago Castro-Gómez y Eduardo Restrepo. -- 1a ed. -- Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, 2008.

336 p. ; 24 cm.
Incluye referencias bibliográficas.
ISBN : 978-958-716-114-4

1. IDENTIDAD NACIONAL - COLOMBIA. 2. NACIONALISMO - COLOMBIA. 3. EDUCACIÓN - HISTORIA - COLOMBIA. 4. COLOMBIA - VIDA INTELECTUAL - HISTORIA. I. Castro-Gómez, Santiago - Ed. II. Restrepo, Eduardo, Ed. III. Díaz, Daniel. IV. Sánchez Mojica, Dairo Andrés. V. Sánchez Lopera, Alejandro. VI. Pedraza Gómez, Zandra. VII. Uribe Vergara, Jorge. VIII. López, Carlos Arturo. IX. Melgarejo Acosta, María del Pilar. X. Saldarriaga Vélez, Oscar. XI. Pontificia Universidad Javeriana.

CDD 306.09861 ed. 21
Catalogación en la publicación - Pontificia Universidad Javeriana. Biblioteca General

ech.

Julio 28 / 2008

Prohibida la reproducción total o parcial de este material, sin autorización por escrito de la Pontificia Universidad Javeriana.

Tabla de contenido

Introducción:

Colombianidad, población y diferencia

Santiago Castro-Gómez, Eduardo Restrepo

10

I

Raza, pueblo y pobres:

Las tres estrategias biopolíticas del siglo XX en Colombia (1873-1962)

Daniel Díaz

42

II

Batallas por el corazón del mundo: La emergencia de “Ciudad Perdida” y las luchas por el uso diferencial del territorio en la Sierra Nevada de Santa Marta

Dairo Andrés Sánchez Mojica

70

III

Etnización de la negritud: contribución a las genealogías de la colombianidad

Eduardo Restrepo

96

IV

Camilo Torres Restrepo: la posibilidad de una moral insurgente

Alejandro Sánchez Lopera

134

V

La tenaz suramericana

Zandra Pedraza Gómez

172

VI Sociología biológica, eugenesia y biotipología en Colombia y Argentina (1918-1939) <i>Jorge Uribe Vergara</i>	204
VII Señales en el cielo, espejos en la tierra: La Exhibición del Centenario y los laberintos de la interpelación <i>Santiago Castro-Gómez</i>	222
VIII Usar a Foucault: El acto de escribir en el siglo XIX colombiano <i>Carlos Arturo López</i>	254
IX Trazando las huellas del lenguaje político de <i>La Regeneración</i>: la nación colombiana y el problema de su heterogeneidad excepcional <i>María del Pilar Melgarejo Acosta</i>	278
X De universidades a colegios: la filosofía escolar y la conformación del bachillerato moderno en Colombia, 1792-1892 <i>Oscar Saldarriaga Vélez</i>	308
Autores	334



Introducción: colombianidad, población y diferencia

Santiago Castro-Gómez
Eduardo Restrepo

“Genealogías de la colombianidad” es un título que evidencia ciertas apuestas teóricas y políticas desde las cuales estamos proponiendo una particular lectura de la historia colombiana. Las nociones, subjetividades y prácticas de la “colombianidad” se encuentran entramadas de disímiles maneras en lo que algunos estudiosos de las ciencias sociales y muchos políticos denominan “identidad nacional”. Esta supuesta “comunidad” interpretativa y vivencial (la “colombianidad”) debe ser explicada en sus articulaciones históricas antes que supuesta como punto de partida de nuestros análisis. Así, lo que aparece como nación e identidad nacional son discursos que requieren ser historiados y desnaturalizados en aras de evidenciar las múltiples y cambiantes ataduras de sentido, de sensaciones, de poder y de resistencia.

En este libro, antes que de “colombianidad”, se hablará más bien de *regímenes de colombianidad*, entendiendo con ello los dispositivos históricamente localizados y siempre heterogéneos, que buscan unificar y normalizar a la población como “nacional”, al mismo tiempo que producen diferencias dentro de ésta. Tales regímenes generan distintas políticas de la unidad, de las identidades y de las diferencias, que deben ser entendidas desde las formas particulares que tomó la modernidad/colonialidad en Colombia.¹ Las diferentes contribuciones presentadas en este libro exploran el modo en que lo nacional se constituye como un campo de poder desde el que son definidas, normalizadas y contestadas distintas entidades-identidades, mostrando también el lugar preponderante que juegan allí los saberes expertos con sus categorías y sus procedimientos.

Esta lectura desde los regímenes de colombianidad implica una comprensión de lo nacional que puede sintetizarse de la siguiente manera: 1) antes que una colombianidad en singular y homogénea, se requiere pensar en “regímenes de colombianidad” en plural, como campos de lucha entre distintas posiciones históricamente localizadas; 2) cada uno de estos regímenes es el resultado de un permanente e inestable proceso de

¹ Sobre el tema de la modernidad/colonialidad, véase: Castro-Gómez y Grosfoguel (2006).

articulación política; 3) además, en un momento determinado, pueden identificarse ciertas articulaciones hegemónicas de dichos regímenes que definen las condiciones de posibilidad para la subalternización de determinadas alteridades; 4) estas articulaciones hegemónicas no han dejado de apelar (aunque diferencialmente) a la modernidad/colonialidad del sistema capitalista, incluso en su formación más reciente (el posfordismo) producida en nombre del multiculturalismo.

En esta configuración de lo nacional desde diferentes regímenes de colombianidad se pueden explorar varias trayectorias investigativas, entre las cuales destacamos las siguientes:

1. *Nación como unidad y diferencia.* Los proyectos y discursos de nación no sólo tienen como propósito la producción de una unidad política y cultural, sino que implican la construcción de técnicas y estrategias jerárquicas de diferenciación entre los grupos poblacionales que se ven interpelados por estas tecnologías. La creación de lo nacional se mueve, así, en una tensión entre la unificación y la diferenciación. En este sentido, comprendemos los regímenes de la colombianidad como campos de definición y de luchas identitarias, en los que se rearticulan y configuran distintas formas de identidades colectivas, bajo el marco o entrelazamiento de lo racial, regional, cultural o lo étnico.
2. *Modernidad/colonialidad.* No es posible entender las formas que toman los proyectos y discursos de nación si no son pensados como frutos de la modernidad/colonialidad. Más concretamente, la modernidad/colonialidad de los regímenes de colombianidad se expresa principalmente en: 1) la definición del ejercicio de gobierno que implica la nación en términos geopolíticos y coloniales; 2) la formación del Estado nación como un proceso de colonialismo interno de apropiación y gestión biopolítica de la población y el territorio; 3) las biopolíticas o noopolíticas para definir e intervenir los cuerpos y las subjetividades, así como la apropiación y explotación del territorio y la naturaleza, se dan siempre en el marco del sistema-mundo capitalista. En este sentido, los regímenes de colombianidad han sido proyectos que deben ser examinados en el marco de la lucha por la hegemonía geopolítica del sistema-mundo, lucha estructurada y estructuradora del orden de la modernidad/colonialidad.
3. *Blancura y hegemonía.* Este punto se refiere a un aspecto poco trabajado en las políticas de la diferencia: la configuración de la blancura, 1) como práctica discursiva de distinción y definición de las élites nacionales criollas, y 2) desde la cual éstas articulan las formas de unificación nacional (el mestizaje por ejemplo) y de diferenciación. La pregunta por las figuras de la diferencia o por conceptos historiográficos que prefiguran identidades históricas y políticas, es también una pregunta importante por la configuración de la blancura como imaginario

cultural desde el cual se construyen hegemonías políticas. En este sentido, los “regímenes de colombianidad” expresan dinámicas históricas que se encarnan tanto en formas culturales de exclusión (el discurso de la blancura), como en conceptos politizados de los saberes expertos.

4. *Conocimiento y gubernamentalidad*. El conocimiento científico sobre la población y el territorio, así como la formación de una élite tecnocrática, han sido elementos centrales en las prácticas de gobierno. Esto supone examinar, por una parte, la relación entre ciencia y poder estatal sobre la población (biopolítica) y, por otra, la relación entre conocimiento y dominio de los cuerpos y los deseos (corpo-política / noo-política). Esto demanda un estudio de la forma en que el conocimiento científico sustenta la definición y ejecución de distintos regímenes de colombianidad, mostrando cómo se producen los distintos sujetos, relatos y problematizaciones que constituyen una determinada forma de colombianidad.

Desde luego que estas cuatro rutas de análisis, que son las que siguen de uno u otro modo las contribuciones presentadas en el libro, se sustentan sobre un universo conceptual y metodológico que ha sido ampliamente discutido al interior del grupo de investigación “Estudios Culturales” y que quisiéramos presentar a continuación.

Capitalismo y noopolítica

En el capítulo 4 del libro I de *El Capital*, cuando Marx discute el tema del “fetichismo de la mercancía”, afirma que una de las características centrales del capitalismo—tal vez su elemento más distintivo— es el modo en que genera una separación (*Entzweiung*) entre el objeto visto desde el punto de vista de su “valor de uso” y ese mismo objeto pero visto ahora en tanto que mercancía. Una mesa, por ejemplo, tiene un cierto valor si consideramos el papel que juega dentro de unos contextos locales específicos y la cantidad de trabajo invertida en su producción (es decir la transformación de la madera en mesa), pero cuando esa mesa es ofrecida como mercancía, pierde por completo ese valor y adquiere uno muy distinto, el “valor de cambio”. Cuando esto ocurre, afirma Marx, las relaciones sociales (contenidas en el objeto) aparecen desligadas de su materialidad, asumiendo un carácter “fantasmal”, es decir que aparecen como si tuvieran una objetividad que funciona con leyes propias, independientes de la acción de los hombres. Según Marx, en el mundo de la forma-mercancía las relaciones sociales se tornan “abstractas”, “imaginarias”, “fantasmagóricas” y “suprasensibles”. Marx utiliza

una serie de palabras vinculadas a las representaciones teatrales (tragedia, máscara, disfraz, etc.) para mostrar cómo la forma-mercancía borra sus propias condiciones locales de producción y se presenta a sí misma como un *mundo de ilusión*. Con otras palabras, el modelo ideal de sociedad escenificado por el capitalismo es el de la desterritorialización absoluta, en el que todas las relaciones entre las personas están mediadas únicamente por el dinero y ya no por lazos de tipo tradicional o comunitario. Ya desde el siglo XIX, Marx se da cuenta de que, considerado formalmente, es decir atendiendo a su “lógica” interna, el capitalismo es una máquina abstracta.

Muchos años más tarde, en un libro que hoy ha sido prácticamente olvidado pero que en su momento fue todo un clásico del pensamiento marxista (“Historia y conciencia de clase”), el filósofo húngaro Georg Lukács retoma el problema del fetichismo de la mercancía y muestra cómo la “mistificación” y la “objetivación” de las que hablaba Marx se corresponden perfectamente con los modelos de racionalidad formal que predominan en el pensamiento científico y filosófico burgués. De acuerdo a estos modelos, algo es “racional” –y por tanto verdadero– cuando puede ser objetivado matemáticamente, es decir cuando puede ser sometido a la calculabilidad y a la previsibilidad. Desde este punto de vista, la vida social podrá ser “racionalizada” cuando todos sus ámbitos (la política, el Estado, la ciencia, el arte, etc.) se comporten como un “sistema”, es decir cuando dejen de estar coordinados por las certezas (doxa) vigentes en contextos locales específicos. De lo que se trata, según Lukács, es de someter la vida entera de los hombres al imperativo universal de la forma-mercancía. Lukács es el primer pensador que muestra cómo el capitalismo funciona mediante una lógica capaz de producir la *ilusión* de que el mundo social (visto como “sistema”) puede funcionar con total independencia de las *epistemes* vigentes en la heterogeneidad de historias locales (como ocurría en las formaciones “precapitalistas”). El *telos* de la economía capitalista es, precisamente, subsumir esta heterogeneidad empírica en la igualdad universal de la forma-mercancía. El capitalismo genera la ilusión de un trabajo completamente racionalizado y abstracto, es decir de una producción desvinculada de sus determinantes locales o culturales.

Un ilustre contemporáneo de Lukács, el pensador alemán Walter Benjamín, da un giro al análisis de la forma-mercancía al mostrar cómo el mundo ilusorio del capitalismo ejerce sobre los hombres una *fascinación irresistible*. La ilusión de un mundo social enteramente desacoplado de sus historias locales tiene la capacidad de seducir a las personas y despertar deseos ocultos. Inspirado por los surrealistas, Benjamín explora el fantasmagórico mundo de la mercancía en el París de la segunda mitad del siglo XIX, mostrando cómo las “iluminaciones profanas” del capitalismo generan en las personas el *deseo* de materializar los símbolos que la mercancía ofrece: prestigio, riqueza, belleza, salud, felicidad. En esta misma línea se inscriben los trabajos de Judith Butler, quien retomando algunas reflexiones de Althusser enseña que el mundo quimérico del que

hablaba Marx no es un asunto de “falsa conciencia” sino de *interpelación*. El mundo ilusorio de la forma-mercancía “interpela” a los individuos (los “llama”, los convoca, los seduce y los solicita) para convertirlos en “sujetos” capaces de representar bien su papel en el escenario del capitalismo industrial. Las “quimeras” cumplen así un papel central en la instauración del capitalismo, ya que funcionan como espejos en los que los individuos se reconocen a sí mismos en tanto que “sujetos”.

Tomando en cuenta esta discusión y volviendo al problema de las genealogías de la colombianidad, diremos entonces que la instauración del capitalismo industrial en Colombia no puede explicarse *solamente* acudiendo a *variables empíricas* como el éxito de la economía cafetera, la creación de una burguesía local y de un mercado interno, las coyunturas globales de la economía, la inyección monetaria que supuso la indemnización por Panamá, la implementación de ciertas políticas públicas, etc., etc. Por más exhaustivas que sean estas explicaciones, ellas nos contarán *solamente una parte* de la historia. La otra parte es la que atañe al papel de los *imaginarios capitalistas* escenificados durante las dos primeras décadas del siglo XX en Colombia. Como veremos, el capitalismo genera la ilusión de que la realización del paraíso terrenal es posible; que la industria y la tecnología harán posibles la redención del hombre en la tierra, que antes la religión prometía en el cielo. Por ello, sin el estudio del modo como opera esta “máquina abstracta” del capitalismo, es decir sin comprender que las imágenes ideales de la forma-mercancía no son simples entidades mentales que “engañan a la gente” sino que ellas desencadenan una serie de *identificaciones imaginarias* y producen unos *estilos de vida*, jamás podremos entender cómo se formaron los *sujetos* que hicieron posible la inserción de Colombia en el modo de producción industrial a comienzos del siglo XX.

De lo que estamos hablando es, entonces, de una tecnología de poder que siguiendo a Mauricio Lazzarato (2006) denominamos “noo-política” en la que se apela ya no tanto al control sobre los cuerpos (como la corpo-política), sobre las poblaciones (como la bio-política) o sobre la “riqueza de las naciones” (como la geo-política) sino al *deseo* de los individuos. La noo-política no se dirige hacia el intelecto de las personas, sino que opera mediante la *modulación* de los deseos, los afectos, la percepción y la memoria. Y ello mediante la producción de un “mundo” simbólicamente construido en el que los individuos puedan reconocerse libidinalmente como habitantes de la modernidad. En este mundo imaginario, los nuevos sacerdotes serán los científicos (en especial los médicos, los ingenieros y los economistas), quienes en virtud de su conocimiento y experiencia podrán aconsejar a los políticos para hacer realidad el sueño de una sociedad “bien organizada”. Una sociedad gobernada por rigurosos cálculos matemáticos y por leyes científicamente fundadas. En ella tendrán un lugar importante las ciudades, pensadas por sus diseñadores como gigantescas máquinas sociales que funcionan racionalmente para el disfrute y “confort” de sus habitantes.

Ciudades limpias, incluso antisépticas, pobladas de fábricas impulsadas por máquinas eléctricas y de barrios con casas amplias y zonas verdes, conectados entre sí por un maravilloso sistema de transporte urbano. El mundo urbano quedará integrado por completo a la economía nacional a través de una red de ferrocarriles y la producción agraria será asesorada por técnicos y especialistas. En esta sociedad ideal se entrena a los niños desde su más tierna edad para que puedan funcionar adecuadamente en el nuevo orden moderno, tal vez como científicos, ingenieros o técnicos. El mensaje básico de estos imaginarios era que el capitalismo industrial haría posible que la ciencia y la tecnología domesticaran para siempre las contingencias de la naturaleza y construyeran un mundo ya no de productores sino de consumidores, en el que el hombre podría disfrutar sin límites de los placeres ofrecidos por el mercado.

Lo más interesante de todo –y que ilustra precisamente el carácter fantasmagórico de la forma-mercancía– es mostrar la relativa independencia de este mundo simbólicamente contraído frente a la estructura real del capitalismo industrial en el país. A contrapelo de lo que era escenificado pomposamente en los imaginarios de la noopolítica, en Colombia las redes de ferrocarril nunca funcionaron, Bogotá no se convirtió en la Nueva York sudamericana, la clase obrera jamás fue revolucionaria, la burguesía no abandonó la economía colonial de la hacienda, la gran mayoría de la población adolecía de servicios básicos de salud, vivienda y educación, la investigación científica era prácticamente inexistente, la ley nunca fue imparcial, la racionalidad burocrática del Estado no funcionó y la mayor parte de la intelectualidad crítica permaneció atada a los imaginarios de la “ciudad letrada” republicana. Sin embargo, este contraste entre sueño y realidad no equivale simplemente al binomio falsedad / verdad, puesto que el “sueño” de los imaginarios sí produjo “efectos de verdad” en los individuos interpelados por ellos.

En Colombia, el período comprendido desde la pérdida de Panamá hasta el inicio de la República liberal significó el ingreso del país en la fase *industrial* del sistema mundo moderno/colonial. Durante la segunda mitad del siglo XIX Colombia no había logrado insertarse en la dinámica del capitalismo industrial debido, sobre todo, a que las relaciones sociales de producción (económica y de subjetividades) heredadas de la colonia continuaban siendo hegemónicas. Queremos decir con esto que hasta la primera década del siglo XX, la vinculación de Colombia en la modernidad había sido estrictamente “colonial”, limitándose a servir como despensa para la industrialización de los países centrales, pero sin que la “lógica cultural” del capitalismo industrial (con sus tecnologías corpo-políticas, bio-políticas y noo-políticas de poder) hubiese tenido incidencia en un cambio apreciable de las relaciones sociales en el país. Sin embargo, entre 1910 y 1929 se establecen nuevas fuerzas productivas y se produce una acumulación endógena de capital que cambiaría para siempre la estructura de la sociedad colombiana. En efecto, fue durante esta época que empieza a surgir un nuevo

esquema social de producción que obtiene la hegemonía sobre el que había tenido vigencia en la sociedad colonial; un esquema que aunque se servía de la *hacienda* y de las subjetividades coloniales ligadas a ella, hizo de la *fábrica* su eje central.

La formación de este nuevo tipo de relaciones de producción se debió, entre otros factores, al papel cumplido por la economía cafetera en Antioquia. Fue desde allí que se inició durante la segunda mitad del siglo XIX un movimiento migratorio hacia el occidente y el sur que lentamente creó las condiciones para una transformación económica del país. Dos factores parecieron confabularse para producir esta transformación. De un lado el factor cultural: los migrantes antioqueños provenían de grupos que, a contrapelo del *ethos* aristocrático prevaleciente en la colonia, no vivían parasitariamente del trabajo indígena o negro sino que valoraban el esfuerzo personal. Además, la estricta moral católica operaba en ellos castigando el derroche y premiando el orden, la responsabilidad y el ahorro. De otro lado el factor racional: las haciendas cafeteras lograron crear toda una infraestructura que permitía abastecer el mercado interno, generar empleos y reconvertir el excedente en otro tipo de mercancías de consumo que ya no necesitaban ser importadas, tales como alimentos, textiles y calzado, o en elementos necesarios para mantener la producción, como trapiches, molinos, herramientas, etc. Estos dos factores permitieron el nacimiento de una *burguesía cafetera* en Colombia que sirvió como motor para el establecimiento de las primeras grandes industrias en Medellín, Barranquilla y Bogotá.

De forma paralela, entre 1903 y 1929 el Estado colombiano empezó a robustecerse con base en la ampliación del comercio externo y de los préstamos internacionales. Agotadas por las sangrientas guerras civiles del siglo anterior —la última de ellas, la guerra de los mil días, había dejado más de cien mil muertos y una economía completamente destrogada—, las élites políticas de comienzos del siglo XX entendieron que sin la paz era imposible el desarrollo industrial del país y decidieron crear un ambiente adecuado para ello. Bajo el gobierno de Rafael Reyes se empezó a crear una infraestructura económica y tecnológica centrada en la estabilización monetaria, la concesión de beneficios fiscales a la agricultura de exportación (sobre todo al café) y la construcción de ferrocarriles y carreteras. La indemnización obtenida de los Estados Unidos por el robo de Panamá y el estallido de la primera guerra mundial contribuyeron también a la ampliación del comercio externo y al fortalecimiento de la inversión estatal en obras públicas. El resultado fue la consolidación de la industria local, en especial de las industrias textil, alimenticia y cervecera. En veinte años (entre 1910 y 1930) el sistema de la fábrica se había extendido a casi todos los ramos de la producción y la población del país se había duplicado (8'000.000 de habitantes), aumentando ya un 30% la población urbana frente al 11% de 1910.

Estamos pues frente a la formación de un perfil económico y social en el que el capitalismo no sustituye sino que desplaza de la hegemonía a las herencias colonia-

les, alimentándose sin embargo de ellas. La existencia de una burguesía local, de un mercado interno, de infraestructura tecnológica orientada a la exportación y de una mano de obra proletarizada indicaba que, en efecto, la sociedad colombiana había empezado a adquirir un esquema de clases sociales diferente del que había predominado en la colonia y durante todo el siglo anterior. La aparición de la burguesía y del proletariado industrial, por un lado, y la articulación moderno/colonial de Colombia en la economía mundial, por el otro, divide en dos la historia social del país. Hasta aquí todo es historia conocida, relativamente bien estudiada por investigadores como Salomón Kalmanowitz, José Antonio Ocampo, Rodolfo Méndez Quintero, Jesús Antonio Bejarano, Mauricio Archila y Renán Vega Cantor, entre otros.

Sin embargo, estos análisis económicos, históricos o sociológicos sobre la vinculación de Colombia a la economía capitalista durante las dos primeras décadas del siglo XX adolecen de un elemento analítico que es, precisamente, el que quisiéramos tematizar en este libro. Todos estos análisis manejan una concepción “economicista” del capitalismo, que deriva del marxismo y de la economía política. Por ello pasan por alto una idea ya sugerida por el propio Marx, pero desarrollada luego por filósofos como Georg Lukács, Walter Benjamin, Louis Althusser, Michel Foucault, Jürgen Habermas y hoy día por teóricos tan disímiles como Judith Butler, Antonio Negri, Michael Hardt y Maurizio Lazzarato. Nos referimos a la idea de que el capitalismo no es solo un “sistema económico”, es decir que no es solo una esfera social entre otras muchas (la política, la cultura, la ciencia, la religión, la subjetividad, etc.), sino que posee un carácter “globalizante” (para no decir “universal”)², capaz por ello de *reificar* (o subsumir en su lógica) a todas las demás esferas de la sociedad. Esta dimensión global proporciona una matriz generativa de fenómenos que, aparentemente, nada tienen que ver con la economía, como son, por ejemplo, *las imágenes y los imaginarios* que anuncian la consolidación del capitalismo industrial en Colombia durante las décadas de 1910 y 1920. Es a estas imágenes e imaginarios, a este “mundo” dirigido a interpelar los deseos de los individuos, que nos referimos con la *dimensión noo-política del capitalismo*.

Nuestra hipótesis de lectura estaría entonces contrapuesta a la de aquellos investigadores que afirman que el desarrollo capitalista en Colombia durante las primeras décadas del siglo XX no se acompañó de transformaciones culturales importantes. Es cierto que la ideología clerical y los valores estético-políticos de la “República de las letras” continuaron teniendo gran incidencia durante esta época, conservando incluso su hegemonía, pero también es cierto —y esto lo pasan por alto casi todas las

² No nos referimos aquí a la dimensión “mundial” o geopolítica del capitalismo en tanto que sistema-mundo, sino a su dimensión puramente formal, es decir a su “lógica”.

investigaciones sobre el tema³— que fue en las décadas de 1910 y 1920 cuando empezó a escenificarse en Colombia el *mundo ideal* de la forma-mercancía, aún antes de que el capitalismo industrial se convirtiera en la forma hegemónica de producción en el país. A diferencia de lo ocurrido en Europa, donde las quimeras de la forma-mercancía (escenificadas en artículos de consumo, publicidad, revistas de modas, formas arquitectónicas, tendencias artísticas, producción científica, etc.) se *fundaban* en procesos de racionalización ya consolidados, en Colombia —y seguramente en otros países de la periferia— la escenificación simbólica del capitalismo *precedió* a la implementación estatal de la economía capitalista, que tuvo lugar apenas hacia finales de la década de los treinta. Hablaremos entonces de las décadas de 1910 y 1920 como la época de la irrupción de un *capitalismo imaginario*, que aún en medio de una hegemonía católica y conservadora, anuncia y prepara las subjetividades que necesitará posteriormente el capitalismo “real”.

Nuestro interés investigativo se dirige entonces hacia el estudio de los imaginarios capitalistas, pero no para verlos como “ideología” (en el sentido clásico de Marx), sino para entender el modo en que diversos actores sociales empiezan a identificarse simbólicamente con un estilo de vida capitalista para el cual no existían todavía las condiciones materiales. Es en esta *identificación imaginaria* que se van formando los “sujetos” que harán posible que el capitalismo se convierta más adelante en la forma hegemónica de producción. Hablaríamos, en este sentido, de una subjetividad capitalista *avant la lettre* que coexistía sin demasiadas fricciones con una subjetividad heredada de la colonia.

En suma, uno de los intereses centrales del grupo de investigación “Estudios Culturales” es analizar el modo en que los imaginarios capitalistas coadyuvan a producir la subjetividad moderna en Colombia durante las primeras décadas del siglo XX, en el sentido de que crean un *mundo ideal*, una *mitología* en la que determinados actores sociales (sectores de las élites intelectuales y económicas, así como algunos sectores del pueblo llano) empiezan a *reconocerse* como “sujetos modernos”. Estudiaremos esta “mitología de la modernidad” —como la llamaba Benjamin— en sus diferentes formas: temporal (la idea del progreso), espacial (el urbanismo), cognitivo (las ciencias de la vida), emocional (espectáculos de masas), estético (arte, edificios, monumentos), corporal (nutrición, salud). El confort, la movilidad, la higiene, el deporte, la belleza física, el ahorro, la seguridad social, la relajación de los comportamientos sexuales, el turismo, la moda, devienen *mundos deseables* en los que los individuos empiezan a configurar su subjetividad en tanto que *virtuales* obreros, empresarios, científicos, ar-

³ La gran excepción es quizás el libro de Carlos Uribe Celis “Los años veinte en Colombia”, que aunque no busca dar cuenta de la irrupción del capitalismo industrial en el país, sí enseña la importancia que tuvieron los *imaginarios de modernidad* escenificados en el país por los medios de comunicación y por algunos sectores de la intelectualidad.

tistas, estudiantes, consumidores y políticos. Partiremos entonces de la hipótesis de que los imaginarios vinculados a la forma-mercancía son factores estructurantes del deseo (en tanto que producen imaginariamente la *vida* en el capitalismo) y nos referiremos a este fenómeno como la *producción noopolítica del deseo*. La noo-política consiste, precisamente, en la producción de un mundo que nos subordina pero que al mismo tiempo deseamos, pues nos ofrece las condiciones ideales de nuestra existencia.

Nación y diferencia⁴

“Nación” ha sido utilizada corrientemente como una categoría analítica para comprender distintos procesos que caracterizan a la modernidad. Ante todo esta categoría remite a una transformación antropológica fundamental: la emergencia de un nuevo *nosotros*, atado a un territorio delimitado políticamente, y a una nueva relación entre ese colectivo y los individuos (Anderson 1991). Esta ficción de unidad sólo tiene sentido en el contexto de formación de los estados modernos, como un medio importante de ejercer dominio y soberanía en un territorio delimitado como propio (Gellner 1983; Elias 1998). De allí que se insista tanto en la relación entre nación y unificación. Justamente, uno de los presupuestos de Anderson (1991) y Gellner (1983) es que la nación se construye por la vía de la homogeneización cultural, de la creación de una comunidad que debe compartir ciertos rasgos (lengua, tradiciones, raza, etc.) que los distinga como un grupo particular frente a otros. La nación es pensada, entonces, como una “comunidad imaginada” de iguales. Esta idea de unificación ha sido muy poderosa, por lo menos narrativamente. Las naciones aparecen ante nosotros como objetos o conjuntos culturales limitados, particulares y autocontenidos, precisamente porque son poderosas construcciones simbólicas que ordenan y se sustentan en formas de identificación colectiva e individual.

Sin embargo, queremos enfatizar en la especificidad de esta pretensión de unidad, en particular para el caso colombiano. En primer lugar, insistimos en que la idea de unidad hace posible la contención, regulación y normalización de las poblaciones que habitan el territorio nacionalizado. Como lo han señalado diversos autores (Rojas 2001; Wade 2002) la nación emergió como una forma de “civilizar” y normalizar las poblaciones, bajo los criterios del capitalismo industrial y de la constitución de un orden social burgués. Además, es importante resaltar que la creación e incorporación

⁴ Este aparte es una contribución de Julio Arias, miembro del grupo de investigación “Estudios Culturales”.

de sentimientos de pertenencia, identificación y unificación de los nacionales, posibilitó el ejercicio de gobierno del estado como forma de dominación política particular.

De otro lado, lo que hacen los proyectos nacionales es crear discursivamente una imagen de homogeneidad que genera patrones jerárquicos de incorporación. Es decir, desde el siglo XIX, la generación de sentimientos de igualdad y de pertenencia estuvo supeditada a la delimitación y construcción de una unidad como orden que jerarquiza, contiene, controla y normaliza. Uno de los propósitos centrales de las élites estatales criollas fue construir la unidad nacional desde estrategias y dispositivos fundamentalmente escriturarios. Pero no una unidad, en el sentido al que remite la categoría culturalista de comunidad, sino una en la que se procuró enmarcar a la población bajo una misma visión u horizonte donde se comparten los mismos términos y criterios para definir el quién y el qué. Por ello, dispositivos y estrategias como la instrucción pública –en particular la enseñanza de geografía e historia patria–, los manuales de urbanidad, las gramáticas, los catecismos o las constituciones, más que civilizar homogéneamente o estandarizar cultural y socialmente a una población, pretendieron unificar, instituir y fijar lo normal-nacional, como una linealidad vertical generadora de clasificaciones jerárquicas internas, la cual, aunque se basaba en construir y modelar un supuesto pueblo, único y particular, se inscribía en proyectos geopolíticos que desbordaban los límites nacionales (cfr. Arias 2005).

Las naciones entonces son construcciones localizadas. No hay un modelo de nación, sino múltiples formas históricamente situadas de la producción de la nación, que deben ser revisadas con profundidad etnográfica. Desde esta perspectiva es posible entender que la nación no pasa necesariamente por la búsqueda de una homogeneidad efectiva, sino por la creación de patrones de normalización y jerarquización. Así pues la nación implica, de entrada, la construcción de alteridades no sólo externas sino de esquemas de jerarquización internos. Ya varios autores han mostrado cómo la nación implica necesariamente la definición y rearticulación de las diferencias través de la estratificación de sus poblaciones.

Al respecto, Peter Wade (1997; 2000) señala las limitaciones de las perspectivas que se centran exclusivamente en los proyectos de homogeneización, ya que no permiten entender cómo la heterogeneidad misma ha sido producida en contextos particulares y en medio de relaciones de poder, como un acto necesario para marcar unas jerarquías dentro de la nación; al fin y al cabo, “la homogeneidad total significaría la eliminación de las diferencias de jerarquías internas a la nación que aún las élites nacionales se empeñan en mantener” (Wade 1997, 62). Esto no significa que las élites no intenten la homogeneización, sino que ésta entra en una compleja relación con el lugar que se le da a la diferencia en los ideales nacionales. Los proyectos nacionalistas no buscan simplemente negar y suprimir la diferencia o “domar” un pueblo que antes de su construcción narrativa es heterogéneo, sino que producen y escenifican

una concepción particular del mismo y de sus diferencias. En este sentido, Wade está retomando a Bhabha (1990), quien explica cómo en la narración de la nación se generan tensiones entre una “temporalidad historicista-pedagógica”, que sitúa al pueblo nacional frente a los otros como una entidad homogénea en un tiempo lineal compartido, y una “temporalidad performativa”, donde los nacionales crean significados sobre las diferencias culturales y dan muestra de éstas. Según Bhabha, la narración de la nación implica una ambivalencia en sí misma: proyectos de homogenización y de diferenciación. Ana María Alonso también llama la atención sobre esta ambivalencia al afirmar que en la formación del Estado nación se presentan dos proyectos paralelos: uno *totalizante*, encarnado en el nacionalismo, en la escenificación de un “nosotros” que intenta englobar al conjunto de la población, y otro *particularizante*, que la autora estudia en la construcción de la etnicidad, donde se individualizan grupos sociales dentro de la nación, permitiendo de esta manera “la producción de formas jerárquicas de imaginar al pueblo” (Alonso 1994, 391).

La nación como construcción discursiva constituye a los sujetos y elementos a los que alude (Bhabha 1990). Los sujetos que hacen suyo tal esfuerzo de definición y fundación de lo nacional son formados (interpelados) en y por medio de tal estrategia discursiva. En Colombia, constituir la nación ha sido un proyecto por medio del cual los grupos dominantes se intentaban instituir diferencialmente como tales. En un país donde el capital económico no tuvo durante mucho tiempo la suficiente fuerza como garante de distinción social, y donde ésta estaba fundada en un orden simbólico colonial que entraba en tensión con el ideal democrático de igualdad y con el lento ascenso de lo propiamente burgués, dar forma a un capital simbólico (como por ejemplo la blancura) en torno a lo nacional permitía posicionarse como élite (Castro-Gómez 2005a).

Ello además tiene que ver con que en el siglo XIX latinoamericano, las élites se definieron desde una “doble conciencia criolla” (Mignolo 2002), en la que la delimitación y el “pathos de la distancia” eran factores determinantes. Allí, el ejercicio diferenciador pasó por una colonialidad interna, en la que el imaginario de la blancura sustentaba un orden jerárquico y naturalizador de las diferencias poblacionales y espaciales. La nación se fundó así en una lógica colonial generada en la consolidación de la economía-mundo capitalista y de un mundo moderno/colonial en el que Europa era situada como centro de poder (Quijano 2000). El ejercicio de gobierno se fundó, entonces, en una colonialidad del poder en el que las clasificaciones raciales eran determinantes. Esto cobró todavía más fuerza durante el siglo XIX y las primeras décadas del XX, por cuanto “el deseo civilizador” de las élites (Rojas 2001) primó en la definición de identidades sociales y geoculturales.

Así, la construcción de la nación fue un ejercicio narrativo y político que permitió la definición de estructuras de poder, articulando relaciones desiguales entre los pueblos y

regiones incorporadas, así como entre éstas y los centros de poder del estado nacional. Igualmente, como parte del sistema-mundo moderno/colonial, los estados nacionales eran ejercicios localizados de la colonialidad del ser, del poder y del saber, que organizaba las relaciones productivas y de control sobre el cuerpo y el deseo a partir de taxonomías fruto del racismo y la discriminación. Pensar estas estructuras de poder nos obliga a distanciarnos de la producción de “colombianidad” como si se tratase de un movimiento homogéneo y nos obliga a proponer una categoría que piense las diferentes maneras en que tales estructuras han consolidado formas específicas de producción de lo nacional. De allí que usemos la noción “regímenes” de colombianidad, pues con ella pensamos los diferentes campos de contacto en que se articulan elementos que configuran un campo de fuerzas donde se definen discursos raciales, médicos o historiográficos.

Regímenes de poder

Pensando con Foucault y más allá de Foucault, podríamos decir que existen tres tipos de regímenes de poder en las sociedades moderno/coloniales: el primero opera en el micro nivel de la constitución de los cuerpos-mentes, el segundo en el meso nivel del manejo de la vida y las poblaciones, y el tercero funciona en el macro nivel de la geopolítica.⁵ Estas tres modalidades producen efectos de individuación y normalización a través de técnicas de disciplina, regulación y modulación (Foucault 1977, 109; Lazzarato 2006). Los regímenes de poder no sólo atraviesan los cuerpos y las mentes en orden de hacerlos más dóciles para la acumulación del capital, sino que también hacen de las poblaciones un objeto de las prácticas de gubernamentalidad que pueden ser funcionales a nivel geopolítico. En este sentido, podríamos decir que una anatomo-política de los cuerpos, una noo-política de los deseos, una bio-política de las poblaciones y una geo-política de las naciones son las cuatro tecnologías de poder que han operado articuladamente en la historia de las sociedades moderno/coloniales. Entendemos entonces los regímenes de colombianidad, en sus múltiples y específicas articulaciones, como modalidades del control sobre los cuerpos y deseos de los individuos, así como sobre las poblaciones, los territorios y la riqueza de las naciones.

No obstante, al querer trabajar con y más allá de las categorías definidas por Michel Foucault para un análisis de la modernidad/colonialidad, encontramos un problema. Existen varias tendencias en la literatura académica contemporánea que

⁵ Véase: Castro-Gómez (2007).

problematizan la idea de que Europa haya fungido como centro originador de la modernidad, desde el cual ésta se ha difundido hacia el resto del mundo. Un grupo de autores (Mitchell 2000; Stoler 1995 y 2002), centrados en el estudio crítico del colonialismo, han cuestionado cómo los teóricos clásicos de la modernidad (desde Weber hasta Habermas) no han explorado el modo en que ésta fue constituida en un contexto histórico de expansión del colonialismo. De este modo, prácticas, instituciones y hasta modalidades de poder que se imaginan ligadas específicamente a la modernidad en los siglos XVIII y XIX, fueron desarrollados en la periferia colonial antes de ser introducidos en Europa (Castro-Gómez 2005b). Un grupo de autores latinoamericanos (Escobar 2001; Mignolo 2002; Quijano 2000) consideran que este “olvido” del colonialismo no es marginal, sino que desestabiliza toda la arquitectura argumentativa de los teóricos clásicos de la modernidad, ya que el colonialismo no sería simplemente un fenómeno históricamente contingente y superado de la modernidad. Por el contrario, la *colonialidad* es entendida como la “otra cara” de la modernidad, en el sentido de que fue una experiencia “fundante” de la modernidad misma, desde la constitución del sistema-mundo en el siglo XVI hasta nuestros días. Por ello autores como Enrique Dussel (2000) o Partha Chatterje (1997) sostienen que se requiere una *perspectiva no eurocéntrica* para entender la “modernidad”.

Podríamos distinguir tres líneas centrales de argumentación en la perspectiva teórica de la modernidad/colonialidad. Primero, la distinción teórica entre colonialismo y colonialidad. El colonialismo es un fenómeno más puntual y reducido al aparato de dominio político y militar colonialista en aras de garantizar la explotación del trabajo y las riquezas de las colonias en beneficio del poder colonizador. La colonialidad, en cambio, es un fenómeno mucho más complejo y de larga duración que se refiere a un patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales, libidinales y epistémicas que posibilitan la re-producción de relaciones de dominación que no sólo garantizan la explotación por el capital de unos seres humanos por otros a escala planetaria. Este patrón de poder fue articulado por primera vez con la conquista de América y se convirtió luego en un elemento estructural para la configuración del sistema-mundo moderno/colonial (Quijano 2000, 202). De ahí que al hablar de “poscolonialidad” no nos referimos a una época en la que la colonialidad haya quedado atrás, como quieren Hardt y Negri, sino a la transformación posmoderna de los principios con los que opera la colonialidad del ser, del poder y del saber hoy. “Poscolonialidad” quiere decir pues, nuevas formas de colonialidad articuladas al capitalismo posfordista y, al mismo tiempo, nuevas formas (molares y moleculares) de resistencia (“decolonialidad”). (Mignolo 2002, 33; Castro-Gómez 2005b)

En segundo lugar, no puede haber modernidad sin colonialidad. La colonialidad no es conceptualizada como una contingencia histórica superable por la modernidad, ni como su “desafortunada desviación”. Al contrario, la colonialidad es inmanente

a la modernidad, es decir que la colonialidad es articulada como la exterioridad constituyente de la modernidad. Hablamos así del principio de la *heterogeneidad estructural* como central a nuestro análisis de la colombianidad, puesto que todo régimen de colombianidad es heterogéneo: combina, en tensión constante y nunca resuelta, la modernidad y la colonialidad. De este modo, las condiciones de emergencia, existencia y transformación de la modernidad están indisolublemente ligadas a la colonialidad como su exterioridad constituyente. La colonialidad opera como el “lado oculto” o el “lado oscuro” de la modernidad en Colombia.

Finalmente, en tercer lugar, geopolítica del conocimiento y diferencia colonial como conceptos estrechamente ligados. El primero afirma que el conocimiento está marcado geo-históricamente, esto es, atravesado por el *locus* de enunciación desde el cual es producido. En oposición al discurso de la modernidad, que ha esgrimido ilusoriamente que el conocimiento es des-incorporado y des-localizado, desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad se argumenta que el conocimiento está necesariamente atravesado por las localizaciones específicas que constituyen las condiciones mismas de existencia y enunciación del sujeto cognoscente (Mignolo 2002a, 18-19). Cardinal al establecimiento filosófico moderno ha sido el supuesto de un no-lugar, de una no-posicionalidad, desde el cual se produce el conocimiento. No obstante, este supuesto constituye, en sí mismo un lugar de poder, un *locus* que apela a la supuesta universalidad de un sujeto de conocimiento que no es más que un histórico-particular. Santiago Castro-Gómez (2005a) se ha referido a este supuesto como la “hybris del punto cero”.

Desde esta perspectiva, el vínculo entre modernidad y colonialidad nos permite pensar los regímenes de colombianidad más allá de los límites temporales del significativo vacío “Colombia”, mostrando cómo las formas del presente dependen de una situación histórica legada a través de prácticas coloniales que se naturalizan e imponen formas de ejercicio del poder cristalizadas con el paso del tiempo.

Identidad y diferencia

Un punto de partida en el abordaje conceptual de las identidades es considerar su carácter relacional, es decir, que se producen a través de la diferencia y no al margen de ella: “La identidad se establece a partir de la diferencia; es decir, en contraste con otra cosa” (Wade 2002, 255). En este sentido, las identidades remiten a una serie de *prácticas de diferenciación y marcación* de un “nosotros” con respecto a “otros”.⁶

⁶ Sobre estas prácticas véase el trabajo de Claudia Briones (1998).

Para decirlo en otras palabras: identidad y alteridad, mismidad y otredad, son las dos caras de una misma moneda. No se puede comprender realmente la identidad sin entender lo que deja por fuera al constituirse como tal, esto es, la otredad, la alteridad. Así, la identidad es posible en tanto establece *actos de distinción* entre un orden de interioridad-pertenencia y uno de exterioridad-exclusión. Por tanto, la identidad y la diferencia deben pensarse como procesos mutuamente constitutivos. Esto no significa que la diferencia sea un suplemento o una negatividad de la identidad. En palabras de Stuart Hall:

[...] en contradicción directa con la forma como se las evoca constantemente, las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella. Esto implica la admisión radicalmente perturbadora de que el significado “positivo” de cualquier término —y con ello su “identidad”— sólo puede construirse a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su *afuera constitutivo* (2003, 18).

Antes que entidades fijas e inmutables, las identidades son procesuales, están históricamente situadas. Como lo indica Escobar: “La mayoría de los académicos y activistas hoy en día consideran que todas las identidades son productos de la historia” (2005, 199). Las identidades son construcciones históricas y, como tales, condensan, decantan y recrean experiencias e imaginarios colectivos. Esto no significa que una vez producidas, las identidades dejen de transformarse. Incluso aquellas identidades que son imaginadas como estáticas y ancestrales, continúan siendo objeto de disímiles transformaciones. Ahora bien, el ritmo y los alcances de las transformaciones no son todos iguales, ya que variables demográficas, sociales, políticas y de subjetivación interactúan con el carácter más o menos permeable de cada una de las identidades para modificar estos ritmos y alcances. En suma, las identidades nunca están cerradas o finiquitadas sino que siempre se encuentran en proceso de cambio, diferencialmente abiertas a novedosas transformaciones y articulaciones. Este aspecto introduce una historización radical de las identidades, una crítica frontal a las concepciones que asumen la identidad como manifestación de una mismidad esencial e inmutable.

Otro aspecto crucial en la conceptualización de la identidad refiere al hecho de su pluralidad y multiplicidad encarnada en individuos y colectividades específicas. En efecto, las identidades son múltiples y constituyen amalgamas concretas. No podemos decir que en un momento dado existe una sola identidad en un individuo o una colectividad determinada, sino que en un individuo se da una amalgama, se encarnan múltiples identidades; identidades de un sujeto nacionalizado, de un sujeto sexuado, de un sujeto “engenerado” (por lo de género), de un sujeto “engeneracionado” (por

lo de generación), entre otros haces de relaciones. Desde la perspectiva del individuo, su identidad es múltiple y hay que entenderla precisamente en esas articulaciones, contradicciones, tensiones y antagonismos. De ahí que sea más adecuado hablar de identidades en plural, y no de la identidad en singular. Tanto desde la perspectiva del individuo como de las colectividades, las identidades son múltiples en un sentido doble. De un lado, hay diferentes ejes o haces de relaciones sociales y espaciales en los que se amarran las identidades entre los cuales se destacan el género, la generación, la clase, la localidad, la nación, lo racial, lo étnico y lo cultural. Del otro, las identidades se activan dependiendo de la escala en las que se despliegan, esto es, una identidad local adquiere relevancia con respecto a otra, pero ambas pueden subsumirse en una identidad regional con respecto a otra. Lo mismo pasa con los otros ejes o haces de relaciones.

Por tanto, del hecho que las identidades sean múltiples se deriva que en un individuo o colectividad específica siempre operan diferentes identidades al mismo tiempo y de forma conflictiva. En ocasiones de manera más o menos articulada, en otras en franca tensión y hasta abierto antagonismo. Además, en una situación particular, unas identidades adquieren mayor relevancia haciendo que otras graviten o aparezcan como latentes con respecto a éstas. De ahí que en el estudio de cualquier identidad se requiera dar cuenta de las amalgamas concretas en las cuales ésta opera. De lo contrario, se corre el riesgo de idealizar la identidad que le interesa al investigador o al activista, obliterando la complejidad en la cual ésta de hecho existe. Como bien lo anota Grossberg:

La identidad es siempre un efecto temporario e inestable de relaciones que definen identidades marcando diferencias. De tal modo, aquí se hace hincapié en la multiplicidad de las identidades y las diferencias antes que una identidad en singular y en las conexiones o articulaciones entre los fragmentos o diferencias (2003, 152).

No se puede perder de vista, entonces, que las identidades siempre se superponen, contrastan y oponen entre ellas. Antes que unificadas y singulares, las identidades son múltiplemente construidas a lo largo de prácticas, posiciones y discursos yuxtapuestos y antagónicos. En consecuencia, las identidades no son totalidades puras o encerradas sino que se encuentran definidas por esas contradictorias intercesiones. Más aún, las identidades están compuestas de manera compleja porque son troqueladas a través de la confluencia y contraposición de las diferentes locaciones sociales en las cuales está inscrito cada individuo (Mendieta 2003). De esta manera, un individuo puede portar al mismo tiempo múltiples y contradictorias identidades. En realidad, “somos legión”.

Un planteamiento que tiende a generar gran confusión en el estudio de las identidades es el relacionado con su construcción discursiva. Este planteamiento debe ser entendido como que las identidades son discursivamente constituidas, pero que *no son sólo discurso*. Las identidades son discursivamente constituidas, como cualquier otro ámbito de la experiencia social, de las prácticas y los procesos de subjetivación. En tanto realidad social e histórica, las identidades son producidas, disputadas y transformadas *en* formaciones discursivas concretas. Las identidades están *en* el discurso, y no pueden dejar de estarlo. Al igual que “lo económico”, “lo biológico” o “el lugar” (por mencionar algunos ejemplos), las identidades son realidades sociales con una “dimensión discursiva” constituyente que no sólo establece las condiciones de posibilidad de percepciones y pensamientos, sino también de las experiencias, las prácticas, las relaciones. Ahora bien, esto *no* es lo mismo que afirmar que las identidades son *sólo y puro* discurso ni, mucho menos, que los discursos son simples narraciones quiméricas más allá de la realidad social y material. Es muy importante no perder de vista que eso que llamamos “realidad social” está sobredeterminada por el lenguaje y que, por tanto, las formaciones discursivas son tan reales y con efectos materiales sobre cuerpos, espacios, objetos y sujetos como cualquier otra práctica. Uno de los aspectos centrales a los estudios culturales es, precisamente, la tesis de que los seres humanos –por el hecho mismo de haber devenido “humanos”– vivimos en envolturas simbólicamente construidas (Sloterdijk las llama “esferas”), es decir atravesadas por el lenguaje, de modo que no es posible una práctica social “pura”, no tocada aún por el significante. La realidad social se encuentra, ya desde siempre, “preñada de sentido”, lo cual significa que posee una dimensión lingüística que le es *constitutiva* y no simplemente agregativa.

Las identidades, entonces, están compuestas por narrativas cambiantes a través de las cuales un sujeto se reconoce a sí mismo e imputa sentido a su propia experiencia vital. Sin embargo, este tipo de imaginación-relato del “sí mismo” no es la expresión de una fuerza interna irrumpiendo desde una esencia primordial de reconocimiento propio y tampoco es una quimera sin ningún efecto material o político. De un lado, estas narrativas identitarias son pliegues de sentido configurados fuera de la interioridad del sujeto; de hecho, esa “interioridad” no es otra cosa que la imagen hecha cuerpo de una exterioridad constitutiva. Por eso rechazamos cualquier aproximación psicoanalítica al tema de las identidades. De otro lado, la efectividad material de estas narrativas refiere a las políticas de la representación. De ahí que las identidades son constituidas en y no afuera de las representaciones y de su agenciamiento político (sea en la forma de corpo-política, noo-política, bio-política, geo-política, o en las diferentes combinaciones de estas cuatro tecnologías de poder). Ahora bien, no se puede derivar de la existencia y operación de este componente político-narrativo el planteamiento de que éste se encuentra “flotante” para ser capturado por voluntades individuales y colectivas. Sobre este punto volveremos más adelante.

Es crucial no descuidar otro aspecto fundamental en la producción de las identidades/diferencias como es el de las relaciones de poder. Las identidades no sólo se refieren a la diferencia, sino también a la desigualdad y a la dominación. Las prácticas de diferenciación y marcación no sólo establecen una distinción entre las identidades-internalidades y sus respectivas alteridades-externalidades, sino que a menudo se ligan con la conservación o confrontación de jerarquías económicas, sociales, políticas y epistémicas concretas. Las desigualdades en el acceso a recursos económicos y simbólicos así como la dominación y sus disputas fomentan el establecimiento de ciertas diferencias y, al mismo tiempo, un borramiento u obliteración de otras posibles diferencias. En otras palabras, las distinciones de clase, género, edad, lugar, raciales, étnicas, epistémicas, etc. no son sólo “buenas para pensar” (parafraseando a Lévi-Strauss), esto es, establecen taxonomías sociales, sino que son inmanentes a los ensamblajes históricos de desigual distribución y acceso a los recursos y riquezas producidos por una formación social específica. En términos de Stuart Hall, las identidades “[...] emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida [...]” (2003, 18).

Así, las identidades no sólo están ligadas a *principios clasificatorios*, sino también a prácticas de explotación y dominio. Pero incluso si pudiera afirmarse que las identidades son meras taxonomías que sirven para pensar y ordenar el mundo, ahí también encontramos una dimensión del poder que no es desdeñable. En efecto, las clasificaciones son en sí mismas intervenciones sobre el mundo, un tipo de intervención que algunos autores conceptualizan como “violencia epistémica”:

Toda taxonomía, todo sistema de clasificación y diferenciación, representa un acto de violencia epistemológica, metafísica e incluso fenomenológica [...] La arbitrariedad —y por tanto la contingencia— de las taxonomías y las clasificaciones que nos trazan tanto el mapa del mundo como de la historia, se esconde tras el poder de un pronunciamiento cuya autoridad reposa en ese acto de violencia epistemológica (Mendieta 1998, 151-152).

La otra cara de la moneda de las identidades como ensamblajes a través de los cuales se ejerce dominación, explotación y sujeción, consiste en que las identidades también constituyen sitios de lucha y empoderamiento de sectores subalternizados o marginalizados. Los “pliegues de sentido” desde los cuales se producen las narraciones identitarias son campos de batalla, escenarios de disputa. Por eso no sólo son los ejercicios de dominación y sometimiento los que se ponen en juego en la articulación de las identidades, sino también las prácticas de resistencia y contrahegemonía frente a esa

dominación. Las acciones colectivas que problematizan las relaciones hegemónicas de poder a menudo son aglutinadas por identidades que perfilan su sujeto político. Estas identidades, sin embargo, no son preexistentes a las acciones colectivas desplegadas en su nombre sino que son el permanente y cambiante resultado de las acciones mismas. Las identidades no están en el más acá y en el antes de la acción colectiva, sino que devienen en existencia y se transforman en estas acciones y las experiencias derivadas. El empoderamiento de unos actores sociales que confrontan las relaciones hegemónicas de poder no sólo es catalizado, sino hecho posible por las narrativas identitarias que aglutinan y definen a los actores mismos. En suma, las identidades no sólo son *objeto* sino *mediadoras* de las disputas sociales, de la reproducción o la confrontación de los andamiajes de poder en las diferentes escalas y ámbitos de la vida social.

Con Foucault, debemos tener presente que las relaciones de poder y las de contrapoder o resistencia están estrechamente imbricadas. De ahí que cualquier identidad no es una entidad monolítica de puro poder o de pura resistencia. Aunque exista la tendencia de creer que algunas identidades (por ejemplo, las de los grupos étnicos que luchan por sus derechos culturales empujando las prácticas de democracia y de ciudadanía más allá de los formalismos liberales) encarnan una pura confrontación a las relaciones hegemónicas de poder, no puede soslayarse su doble atadura. De un lado, las identidades no sólo son afirmadas sino también atribuidas, por lo que muchas de las identidades desde las que se articulan prácticas de disputa han sido alteridades, es decir, estrategias de otterización y distinción asignadas por identidades dominantes o hegemónicas. De otro lado, al interior mismo de una identidad que articula o vehicula confrontación a las relaciones de poder institucionalizadas se instauran relaciones de poder inmanentes a esta confrontación. No existe un afuera absoluto o una ausencia de relaciones de poder. En la confrontación de las relaciones de dominación, explotación y sujeción también se constituyen ensamblajes de relaciones de poder. Con Deleuze, se podría pensar las identidades como aparatos de captura, como máquinas territorializadoras, incluso aquellas que emergen y se despliegan desde articulaciones de empoderamiento de sectores marginalizados.

Además de esta articulación con los ejercicios del poder, las identidades existentes son, al mismo tiempo, asignadas y asumidas. Analíticamente se pueden considerar dos casos extremos inexistentes, pero que definen un eje sobre el que las identidades existentes operan. En un extremo encontramos la (imposible) “identidad” puramente asignada a individuos o colectividades. Toda identidad requiere que los individuos o colectivos a los cuales se les atribuye se reconozcan en ella aunque sea parcialmente o, al menos, sean interpelados por la identidad asignada. Antes que identidad, en este ejercicio de pura asignación estamos ante una práctica de estereotipia. Del otro, la (imposible) “identidad” resultado de la pura identificación de los individuos o colectividades a partir de sí mismos. En tanto relacionales, las identidades no son términos

aislados, sino que “hacen sentido” no sólo para quienes las asumen, sino también para quienes las asignan a otros. Las identidades requieren ser asignadas y asumidas. No hay, por tanto, un “sujeto puro” de las identidades.

En el estudio de las identidades es pertinente diferenciar entre las proscritas y marcadas de un lado, y las arquetípicas y naturalizadas del otro. Las identidades proscritas son aquellas que se asocian con colectividades estigmatizadas desde los imaginarios dominantes o hegemónicos. Las estigmatizaciones ponen en juego el señalamiento de “anormalidades” sociales que patologizan, criminalizan o condenan moral y estéticamente (Valenzuela 1998, 44-45). Por tanto, las identidades proscritas son en gran parte asignadas pero sin llegar a serlo en su totalidad, porque dejan de ser identidades para ser meros estereotipos. En ciertos momentos estas identidades pueden ser objeto de resignificación positiva por parte de las colectividades estigmatizadas en un proceso de empoderamiento y confrontación de los imaginarios dominantes y hegemónicos. Las identidades proscritas siempre son marcadas, esto es, suponen una serie de diacríticos corporales o de comportamientos que son explícitos y que permiten a los miembros de una formación social determinar si alguien pertenece o no a una de estas identidades. Pero no todas las identidades marcadas son identidades proscritas. Existe gran variedad de identidades marcadas que operan no solo dentro de la “normalidad” social, sino incluso dentro de sus más preciados ideales o arquetipos. La marcación refiere entonces a lo explícito de los diacríticos, más que al contenido “estigmatizado” o “arquetípico” de las identidades.

Las identidades no marcadas o naturalizadas son las que operan como paradigmas implícitos normalizados e invisibles desde los que se marcan o estigmatizan las identidades marcadas o estigmatizadas. Así, por ejemplo, la blancura o el mestizaje operan como identidades no marcadas y naturalizadas desde las que se marca la indianidad o la negritud. Lo mismo sucede con las identidades de género o la sexualidad, donde la mujer/lo femenino/lo homosexual aparecen como los términos marcados en una negatividad constituyente, mientras que el hombre/lo masculino/lo heterosexual operan en su no marcación, naturalización y positividad. En este sentido se establece un cruce entre valoraciones e identidad: “Los valores que se le atribuyen a una identidad determinada, inciden en la manera como se reclama o configura dicha identidad” (Wade 2002, 255).

Desde una perspectiva que retoma directamente los aportes de Stuart Hall (2003), se puede afirmar que la identidad refiere al provisional, contingente e inestable *punto de sutura* entre las subjetivaciones y las posiciones de sujeto. Hall argumenta que una identidad debe considerarse como un *punto de sutura*, como una *articulación* entre dos procesos: el de sujeción y el de subjetivación. Por tanto, una identidad es un momento concreto entre: 1) los discursos y las prácticas que constituyen las posiciones de sujeto (mujer, joven, indígena, etc.) y 2) los procesos de producción de

subjetividades que conducen a aceptar, modificar o rechazar estas posiciones de sujeto (Hall 2003, 20). Así, en el análisis de las identidades no basta con identificar cuáles son las posiciones de sujeto existentes en un momento determinado (o de cómo se han llegado a producir), sino que también es necesario examinar cómo subjetividades concretas se articulan (o no) a estas interpelaciones desde ciertas posiciones de sujeto. Por eso, Stuart Hall critica el trabajo de quienes se quedan en uno de los dos procesos (en la sujeción o en la subjetivación) sin comprender que ambos son relevantes para el análisis de las identidades, y lo son precisamente en ese punto de cruce, en esa sutura producida en un momento determinado.

En este análisis —y como ya hemos venido explicando— no se puede perder de vista que los sujetos no son anteriores a las narrativas identitarias ni que éstas son simples máscaras que puedan colocarse y quitarse a voluntad, o jaulas de las cuales no es posible escapar (Wade 2002, 256-257). Como lo anotan Gupta y Ferguson (1997, 12-13), las discusiones sobre la identidad tienden a pendular entre, de un lado, quienes parecen seguir un modelo de un sujeto soberano propietario y en control de su identidad en el sentido de que la identidad sería algo que uno tendría, podría manipular más o menos a su antojo y hasta cierto punto escogería y, del otro lado, los que supondrían que las identidades se imponen brutal e ineluctablemente sobre los individuos. Sin embargo, ambas posiciones asumen el sujeto individual como una entidad dada anterior a las identidades, como las máscaras o las jaulas que habita (Gupta y Ferguson 1997, 12). Pero, como también lo argumenta Briones, este supuesto desconoce que los sujetos no sólo son afectados por las cambiantes prácticas de diferenciación y marcación, sino que son parcialmente constituidos o interpelados por ellas (Briones 2007; Gupta y Ferguson 1997).

Para Stuart Hall esto hace parte de un fenómeno más amplio en el cual las identidades operan: “[...] como son representadas las cosas y las ‘maquinarias’ y regímenes de representación en una cultura juegan un papel *constitutivo* y no meramente reflexivo después-del-evento. Esto da a las cuestiones de cultura e ideología, y a los escenarios de la representación —subjetividad, identidad, política— un lugar formativo, no meramente uno expresivo, en la constitución de la vida social y política” (Hall 1996, 443). Este aspecto *performativo* de las identidades en la constitución del sujeto ha sido uno de los puntos sobre los que ha gravitado el trabajo de algunas teóricas feministas como Judith Butler (2001a). Ahora bien, del hecho que el sujeto sea construido no se puede deducir que entonces es absolutamente determinado y carente de agencia: “[...] por el contrario, el carácter construido del sujeto es la precondition misma de su agencia [...]” (Butler 2001b, 27).

En tanto práctica significativa, las identidades son polifónicas y multiacentuales. Ninguna identidad supone un significado estable y compartido por todos los individuos y colectividades de forma homogénea. Las identidades no son definidas de

una vez y para siempre, sino que las cadenas denotativas y connotativas asociadas a una identidad específica se desprenden de prácticas significantes concretas, de las interacciones específicas entre diversos individuos donde se evidencia la multiplicidad de sus significados. En la práctica social de los disímiles individuos y colectividades, las identidades acarrearán múltiples, contradictorios y, en ciertos aspectos, inconmensurables sentidos. Así, en su análisis de las identidades raciales en el Perú, Marisol de la Cadena argumenta:

Lejos de ser simples equivocaciones, estos ejemplos [de diferencias en las categorías raciales asignadas por algunos europeos o asumidas por ciertos peruanos] ilustran los múltiples significados de las etiquetas de identidad, así como los esfuerzos por separar y clasificar —es decir “purificar” identidades— a través de la supresión (o deslegitimación) de la heteroglosia [...] A pesar de estos esfuerzos, la heteroglosia persiste y los “errores” continúan. (2005, 261).

Por tanto, debe partirse del planteamiento que las identidades no están cerradas a un sentido, sino que son polifónicas y multiacentuadas. No obstante, esto no significa que estén “libremente flotando” y que cualquier significado encaje. Al contrario, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1987) han argumentado que las identidades deben pensarse como articulaciones sobredeterminadas en campos de diferenciación y de hegemonía concretos. Aunque contingentes, las identidades encarnan articulaciones con densidad histórica.

Las formas dominantes de conceptualización de las identidades tienden a reproducir e inscribirse en las narrativas modernas, incluso aquellas que se representan como antimodernas o postmodernas. Lawrence Grossberg caracteriza la narrativa moderna de la identidad como una lógica con tres componentes: la diferencia, la individualidad y temporalidad. Dentro de esta narrativa, la diferencia opera como “negatividad”, esto es, una imagen invertida y en negativo de lo mismo, de la identidad. De ahí que la identidad y la diferencia sean el resultado de la gran máquina de binarismos y negatividad que caracteriza a la modernidad. Ante esta narrativa moderna de la identidad, Grossberg propone que más bien pensemos desde una política de las otredades en sus positivities (esto es, no como imágenes invertidas, sino en lo que son en sí mismas); escapando así al modelo binario y de negatividad. La individualidad como componente de la narrativa moderna de la identidad parte del supuesto de que el individuo es una posición que define la posibilidad y la fuente de la experiencia (y, por tanto, del conocimiento), de la acción y del reconocimiento de sí mismo.

Ante esta reificación del individuo propia de la narrativa moderna, Grossberg (2003, 166-167) propone pensar desde la noción de posición de sujeto. Una posición que es

históricamente constituida y el resultado de procesos que hay que explicar antes que tomar por sentado. Finalmente, la temporalidad dentro de la narrativa moderna de la identidad no sólo supone que el tiempo y el espacio son separables, sino que establece una jerarquía donde el primero subsume al segundo. Ante esto, Grossberg (2003, 170-171) aboga por recapturar el espacio en los análisis de la identidad, así como evidencia su indisolubilidad e irreductibilidad al tiempo. Además de estas críticas a los componentes de la narrativa moderna de la identidad, Grossberg cuestiona la predominancia del textualismo derridiano⁷ en muchos análisis contemporáneos de la identidad y sugiere que encuadres como los ofrecidos por la genealogía de Foucault o el esquizoanálisis de Deleuze y Guattari pueden ofrecer alternativas a este textualismo.

Arqueología y genealogía

La arqueología no es una formalización de corte estructural, a la manera de Lévi-Strauss, que busca los invariantes estructurales y sus permutaciones subyacentes al pensamiento humano, expresadas en instituciones sociales (como el parentesco) o en los imaginarios colectivos (como los mitos); tampoco es una hermenéutica que hurga en los discursos para encontrar los trazos sugeridos por una intencionalidad individual o colectiva a la espera de ser remontados hasta el sentido original; menos aún una fenomenología que atañe a experiencias primordiales del sujeto desde las cuales se destilaría la propia naturaleza de lo existente. La arqueología es una descripción del archivo, de los enunciados y visibilidades que lo constituyen, de los regímenes de jurisdicción y legitimación que lo posibilitan (Foucault 1979, 223). Archivo es “el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados” (Foucault 1979, 221). Así, por ejemplo, la arqueología de la etnicidad remite a la descripción de las formaciones discursivas en su relación con lo étnico, esto es, cómo en una época y sociedad determinada el archivo inscribe la etnicidad en relación con los límites y las formas de enunciabilidad, conservación, memoria, reactivación y apropiación.

La arqueología es componente y momento necesario de la indagación genealógica. Foucault (1992a, 7-29), retomando la distinción que hizo Nietzsche de las categorías *Ursprung* (origen) y *Erfindung* (invención / emergencia), estableció una diferencia metodológica sustancial entre, de un lado la indagación genealógica de múltiples causalidades, transformaciones y emergencias de los eventos o series de eventos y, del

⁷ Por textualismo se consideran aquellas concepciones que de forma heurística o literal esgrimen pensar el mundo como pura narrativa o texto.

otro lado, la pesquisa metafísica del “origen” monolítico y el despliegue teleológico de una entidad trascendental asociados a ciertas tendencias del análisis histórico. Además, el enfoque genealógico problematiza los análisis predicados en los universales antropológicos, como el de un sujeto soberano preexistente, unificado y autónomo. Igualmente, la genealogía apela a la *eventualización*. Ante el borramiento de la singularidad en nombre de las supuestas constantes históricas e invariantes antropológicas, Foucault propone la eventualización como estrategia que posibilita tomar distancia de lo que nos parece evidente, de la tendencia a subsumir el acontecimiento en horizontes de inteligibilidad o unidades predeterminadas. La eventualización introduce una ruptura de “aquellas evidencias sobre las que se apoyan nuestro saber, nuestros consentimientos, nuestras prácticas” (Foucault 1982, 61). Para introducir esa ruptura, la eventualización encuentra “las conexiones, los encuentros, los apoyos, los bloques, las relaciones de fuerza, las estrategias, etc., que, en un determinado momento, han formado lo que luego funcionará como evidencia, universalidad, necesidad” (Foucault 1982, 61). Finalmente, antes que una ciencia, las genealogías son *anticiencias*, ya que constituyen intervenciones en contra de los efectos paralizantes de las teorías totalitarias y de los aparatos disciplinarios que encubren contenidos históricos y saberes sometidos (Foucault 1992b). En síntesis, la genealogía es una intervención hacia la desantropologización y eventualización de la historia que no aspira a reposar cómodamente en las jerarquías del conocimiento científico y sus intrínsecos efectos de poder. En este punto se aprecia una disyuntiva cardinal entre el análisis genealógico y el análisis histórico convencional. Los historiadores, arguye Foucault (1982), han perdido su pasión por los eventos al convertir la deseventualización en el principio de inteligibilidad histórica. El historiador logra la deseventualización mediante la referencia del “objeto de su análisis a un mecanismo o a una estructura que debe ser lo más unitaria posible, lo más necesaria, lo más inevitable posible, en suma, lo más exterior a la historia. Un mecanismo económico, una estructura antropológica, un proceso demográfico, como punto culminante del análisis: así es, en pocas palabras, la historia deseventualizada” (Foucault 1982, 63-64).

Antes que una “historia social” o una “historia de las ideas”, los textos presentados en este libro son una genealogía y como tal, ofrecen contribuciones a una “historia del presente”. Una historia del presente es una que se mueve hacia la “eventualización” no sólo de las formaciones históricas o estratos (lo articulable y lo visible), sino también de las líneas de fuerza (aquellas que son locales, inestables y difusas), y de los pliegues de la subjetividad en aras de entender lo que constituye nuestro presente (Deleuze 1988). Una historia que se ocupa de los modos en que llegamos a ser lo que somos, a través de los procesos de objetivación y subjetivación, donde se hacen posibles los objetos y sujetos de conocimiento en una relación recíproca de determinación, que al mismo tiempo configura los juegos de verdad. Juegos que autorizan los distintos

modos de decir enmarcados en las formas contingentes de lo verdadero y lo falso. En este ejercicio genealógico, se trazan los límites de eso que somos hoy, en un presente determinado, para abrir la posibilidad de establecer una línea de fuga con respecto a esas determinaciones históricas.

En este sentido, la aplicación de las categorías de Foucault para realizar unas genealogías de la colombianidad debe poner en evidencia las condiciones específicas de existencia de la sociedad colombiana en el marco del sistema-mundo moderno/colonial, desde las cuales se despliegan y dispersan los diferentes regímenes que estudiaremos. Nuestra elaboración de la colombianidad parte, entonces, de cinco premisas centrales: 1) su contingencia, positividad y especificidad histórica en el marco de la periferia del sistema-mundo moderno/colonial; 2) su no reductibilidad con respecto a otros entramados de la vida social; 3) su inmanente heterogeneidad y polifonía en la filigrana de las prácticas e imaginarios de los disímiles actores sociales; 4) su intrínseca relacionalidad y estrecha imbricación con las diferentes articulaciones del poder, la hegemonía y la resistencia; 5) su especificidad en espacios limitados (no colombianidad sino colombianidades, en diferentes momentos y en diferentes lugares).

Esta perspectiva nos obliga a tomar distancia de 1) los conceptos naturalizados por algunas prácticas disciplinares, que se imponen a los documentos aún antes de ser usados, de allí que rechazamos las explicaciones formalistas que sintetizan la diferencia en categorías homogenizadoras y vacías; 2) las perspectivas que buscan intencionalidades tras lo dicho, poniendo la voluntad de un individuo o un proyecto político por encima de las articulaciones sociales concretas; 3) las que suponen sujetos dados que articulan el modo de ser de las formas de decir en un tiempo y un lugar determinados. Partiendo de esto, optamos, a modo de piedra de toque, por buscar y analizar un conjunto de fuentes (escritas, orales, visuales, etc.) que nos permitan articular en cada uno de nuestros trabajos el archivo correspondiente a una forma de problematización que depende de las inquietudes que nos despierta el presente. La concentración sobre el carácter material de las fuentes nos permite evitar las determinantes arriba mencionadas y darles su valor como texto, imagen, testimonio y otras formas documentales, mientras construimos un entramado documental donde primen las fuentes antes que la información que proviene de los textos académicos, de las ideas preconcebidas, de las costumbres arraigadas, etc.

Aquí Foucault introduce el contundente enunciado: “La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa, no es habladora. Relación de poder, no relación de sentido. La historia no tiene ‘sentido’, lo que no quiere decir que sea absurda e incoherente. Al contrario es inteligible y debe poder ser analizada hasta su más mínimo detalle: pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas” (1992, 180). Tampoco la dialéctica (como lógica de la contradicción) ni la semiótica (como estructura de la comunicación) darían cuenta de esta “historicidad

belicosa” que demanda una inteligibilidad en detalle de las relaciones de poder, esto es, de las luchas, las estrategias y tácticas que constituyen los diferentes sucesos o series de sucesos en sus diferenciales amarres y planos. En palabras de Foucault: “Respecto a esta inteligibilidad la ‘dialéctica’ aparece como una manera de esquivar la realidad cada vez más azarosa y abierta, reduciéndola al esqueleto hegeliano; y la ‘semiología’ como una manera de esquivar el carácter violento, sangrante, mortal, reduciéndolo a la forma apacible y platónica del lenguaje y del diálogo” (p. 180).

La memoria de estos enfrentamientos, de las historicidades belicosas que nos arrastran y determinan, se encuentra en los “saberes sometidos”. “En ambas formas de los saberes sometidos o sepultados estaba de hecho incorporado el saber histórico de las luchas [...], yacía la memoria de los enfrentamientos que hasta ahora había sido mantenida al margen” (1992b, 21). Para hacer emerger estas memorias, se requiere una intervención genealógica: “He aquí, así delineada, lo que se podría denominar una genealogía: redescubrimiento meticuloso de las luchas y memoria bruta de los enfrentamientos” (p. 21). Estas *genealogías de la memoria*, de la inscripción histórica de los enfrentamientos y de las luchas, sólo es posible si se cuestionan los efectos de los discursos científicos totalizantes, formales y unitarios (como los del estructuralismo, la semiología, el marxismo o, en general, las historias deseventualizantes) que pretenden subsumir y borrar la fragmentariedad, localidad y dispersión de estos saberes sometidos o sepultados:

La genealogía sería entonces, respecto y en oposición a los proyectos de una inscripción de saberes en la jerarquía de los poderes propios de la ciencia, una especie de tentativa de liberar de la sujeción a los saberes históricos, es decir, de hacerlos capaces de oposición y de lucha contra la coerción de un discurso teórico, unitario, formal y científico. La reactivación de los saberes locales –“menores” diría Deleuze– contra la jerarquización científica del conocimiento y sus efectos intrínsecos de poder: ese es el proyecto de estas genealogías en desorden y fragmentarias. (1992b, 24).

De ahí que las genealogías sean ante todo anti-ciencias, en el sentido de que cuestionan los efectos del conocimiento considerado como científico. Pero no como intervenciones que “[...] reivindicquen el derecho lírico a la ignorancia o al no saber; no es que se trate de rechazar el saber o de poner en juego y en ejercicio el prestigio de un conocimiento o de una experiencia inmediata, no capturada aún por el saber. No se trata de eso. Se trata, en cambio, de la insurrección de los saberes” (1992b, 23). Las genealogías no son anti-ciencias porque estén “contra el contenido, los métodos y los conceptos de una ciencia, sino contra los efectos de poder centralizadores dados a

las instituciones y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra” (p. 23).

Después de este recorrido por el campo de categorías y problemáticas, es evidente que el título escogido para este libro, *Genealogías de la colombianidad*, no es en modo alguno arbitrario sino que recoge las inquietudes teóricas y metodológicas que han articulado al grupo “Estudios Culturales” durante los últimos años. Los capítulos contenidos en este libro refieren de diversa manera a estas inquietudes. Algunos son frutos directos de las investigaciones adelantadas por el grupo, mientras que el resto hacen parte de los colegas con los que hemos mantenido un estrecho contacto por la cercanía de sus elaboraciones con nuestra manera de abordar las genealogías de la colombianidad.

Para finalizar, queremos agradecer al Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar de la Universidad Javeriana, en cabeza de su director Guillermo Hoyos, por el incondicional apoyo brindado a este grupo y por la libertad con que hemos podido adelantar nuestro trabajo. Laborar en el marco del Instituto Pensar bajo la dirección del profesor Hoyos ha sido para nosotros un aliciente y un privilegio ante el posicionamiento en el país de un modelo de universidad corporativa orientada por unas políticas de ciencia y tecnología donde el pensamiento y la investigación crítica se sacrifican a indicadores normalizados desde la burocracia académica en el marco global de la “sociedad del conocimiento”.

Bibliografía

- Alonso, Ana María. “The politics of space, time and substance: state formation, nationalism, and ethnicity.” *Annual Review of Anthropology* No 23 (1994): 379-405.
- Anderson, Benedict. [1983]. *Imagined communities*. London: Verso, 1991.
- Arias, Julio. *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2005.
- Bhabha, Homi. “Disemi-Nation: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation.” *The Location of Culture*. London: Routledge, 1990.
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. New York-London: Routledge, 1994.
- Briones, Claudia. *La alteridad del “cuarto mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1998.
- _____. “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías.” *Tabula Rasa* (6) (2007): 55-83.

- Butler, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós, 2001a.
- _____. “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘postmodernismo.’” *La Ventana* (13) (2001b): 7-41.
- Cadena, Marisol de la. “Are Mestizos Hybrids? The Conceptual Politics of Andean Identities.” *Journal of Latin American Studies*. (37) (2005): 259–284.
- Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada. (1750-1816)*. Bogotá: Instituto Pensar, 2005a.
- _____. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca / Instituto Pensar, 2005b.
- _____. “Michel Foucault y la colonialidad del poder.” *Tabula Rasa* (6) (2007): 153-172.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: IESCO / Instituto Pensar / Siglo del Hombre Editores, 2006.
- Castro-Gómez, Santiago (ed.). *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia*. Pittsburgh: IILA / Instituto Pensar, 2003.
- Chatterjee, Partha. *Our Modernity*. Dakar-Rotterdam: Codesria-Sephis, 1997.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. University of Minnesota Press, 1988.
- Dussel, Enrique. “Europe, Modernity, and Eurocentrism.” *Nepantla* 1(3), (2000): 465-478.
- Elias, Norbert. “Los procesos de formación del Estado y de construcción de la nación.” *Revista Historia y Sociedad* # 5. Medellín: Universidad Nacional (1998): 101-117.
- Escobar, Arturo. “Culture Sits in Places: Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Localization.” *Political Geography* 20 (2001): 139-174.
- _____. “Modernidad, identidad y política de la teoría.” *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Bogotá: Icanh, 2005.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. Volumen I, La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 1977.
- _____. *La imposible prisión*. Barcelona: Anagrama, 1982.
- _____. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones la Piqueta, 1992a.
- _____. *Genealogía del racismo*. Madrid: La Piqueta, 1992b.
- Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press, 1983.
- Grossberg, Lawrence. “Identidad y estudios culturales.” *Cuestiones de Identidad*, (eds.) Stuart Hall y Paul du Gay. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003.
- Gupta, Akhil y James Ferguson. “Beyond ‘Culture’: Space, Identity, and the Politics of Difference.” *Culture, power, place: explorations in critical anthropology*, (eds.) Akhil Gupta y James Ferguson. Durham: Duke University Press, 1997.

- Hall, Stuart [1992]. "What is 'black' in black popular culture." *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, (eds.) David Morley y Kuan-Hsing Chen. London-New York: Routledge, 1996.
- _____. "¿Quién necesita la identidad?" *Cuestiones de Identidad*, (eds) Stuart Hall y Paul du Gay. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003.
- Ibañez, Jesús. *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1985.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1987.
- Lazzarato, Mauricio. *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficantes de sueños, 2006.
- Mendieta, Eduardo. "Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad: una búsqueda esperanzadora del tiempo." *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, (eds.) Santiago Castro y Eduardo Mendieta. México: Grupo editorial Porrúa, 1998.
- _____. "Afterword: Identities - Postcolonial and Global'." *Identities: Race, Class, Gender, and Nationality*, (eds.) Linda Martin Alcoff y Eduardo Mendieta Malden: Blackwell, 2003.
- Mignolo, Walter. "The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference." *The South Atlantic Quarterly* 101(1) (2002): 57-96.
- Mitchell, Timothy. "The Stage of Modernity." *Questions of Modernity*, (ed.) Timothy Mitchell. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, (ed.) Edgardo Lander. Buenos Aires: Clacso, 2000.
- Rojas, María Cristina. *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Norma / Pontificia Universidad Javeriana, 2001.
- Stoler, Ann Laura. *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press, 1995.
- _____. *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Uribe Celis, Carlos. *Los años veinte en Colombia: ideología y cultura*. Bogotá: Editorial Aurora, 1985.
- Valenzuela, José Manuel. "Identidades juveniles." "Viviendo a toda." *Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Bogotá: Universidad Central-Siglo del Hombre editores, 1998.
- Wade, Peter. *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press, 1997.
- _____. "Identidad." *Palabras para desarmar*, (eds.) Margarita Serge, María Cristina Suaza y Roberto Pineda. Bogotá: Icanh, 2002.



I

Raza, pueblo y pobres:
las tres estrategias
biopolíticas del siglo XX
en Colombia (1873-1962)

Daniel Díaz

Introducción. Itinerarios metodológicos

Plantear un problema genealógicamente significa al menos una cosa: la inquietud por desatar nuestra aparente unidad, el llegar a comprender de qué modo y a través de qué fuerzas hemos llegado a convertirnos en esto que somos; cómo llegamos a convertirnos en trabajadores *sujetos* a regímenes de ocho horas, en qué momento nuestro ser se ancló en el sólido suelo de una identidad nacional o cómo llegamos a ser estos animales amantes de la verdad y el conocimiento. Nos hallamos pues frente a la tarea de desandar los registros de subjetividad sobre los cuales hemos sido constituidos. Para ello he tomado a la biopolítica como herramienta metodológica clave de esta investigación. El problema central de toda biopolítica es la producción de un *cuerpo social* que debe ser gestionado y organizado en función del capital. Para el modo de producción capitalista es necesario un modo de vida capitalista. Si toda biopolítica se encuentra ligada indefectiblemente al capitalismo es porque éste siempre ha necesitado una masa poblacional lista para ser formada como fuerza de trabajo. Si la *anatomopolítica* se ocupa de la formación de cuerpos individuales dispuestos como fuerza de trabajo, la *biopolítica* , por su parte, nos permite dar cuenta de la subjetivación de grandes bloques poblacionales que conforman un cuerpo social a ser intervenido. A través de estas *tecnologías políticas* modernas ha sido posible forjar al hombre moderno tan apegado al trabajo y al progreso, a las leyes y al saber verdadero. La biopolítica nos permite hacer la historia de los *humaneros* o de cómo los hombres han sido domesticados y dispuestos para el trabajo, criados y formados bajo la misma *norma* .

Sobre la clave biopolítica me he dado a la tarea de analizar la producción de un *ethos* moderno en la Colombia del siglo XX. Para ello he tomado los que creo son los tres registros de subjetividad claves de la modernidad: el capital, el Estado y la ciencia. Son estos los *ejes institucionales* del moderno sistema mundo sobre los que se organizaron los dispositivos biopolíticos. Ahora bien, la riqueza metodológica de la *clave biopolítica* estriba en que nos brinda herramientas analíticas para abordar cada uno de estos ejes institucionales. Así, se analizan los dispositivos estatales bajo la óp-

tica de la *gubernamentalidad* en el que el problema no consiste en cómo la sociedad se ha estatizado sino en cómo el Estado llegó a gubernamentalizarse, es decir, cómo llegó a plantearse la gestión de la población como problema político, científico y económico a la vez, inventando dispositivos de gobierno para su ordenación sobre un territorio. Tal como lo entiendo, la *gubernamentalidad* es la apropiación de una tecnología política, la biopolítica, por parte de los estados-nación, o la biopolitización del Estado, con la que será posible establecer una “red continua y múltiple de relaciones entre la población, el territorio y la riqueza” (Foucault 1999, 193). De otra parte, las relaciones de saber-poder nos permitirán analizar el eje de la ciencia; la gestión de la población puso en juego toda una política de la verdad sobre las prácticas correctas e incorrectas de los pobladores además de desarrollar técnicas de saber en las que la población se presentaba ya como un objeto de saber (o una empiricidad) a ser intervenido. Por último, el eje capitalista es captado en la formación masiva de una fuerza de trabajo; por ejemplo la puesta en juego, a comienzos del siglo XX, de un dispositivo higiénico que regulara las prácticas cotidianas de la clase obrera como la vivienda o la alimentación, respondía a la preocupación de formar trabajadores más dispuestos al trabajo y que se enfermaran menos. Tomaré las zonas en que estos tres ejes institucionales se cruzan, tratando de visibilizar su funcionamiento en tanto que registros de subjetividad moderna.

A partir de estos tres ejes institucionales intentaré dibujar un mapa general de cada una de las estrategias biopolíticas del siglo XX en Colombia. Cada estrategia biopolítica forma un suelo histórico que es analizable en la materialidad de sus dispositivos. Se trata pues de capas geológicas a ser cartografiadas. Así, analizar una estrategia es trazar la retícula de sus dispositivos visibilizando su efecto total sobre el campo social. Trato de mostrar entonces cómo funcionan dispositivos como la doctrina evolucionista, la criminología, la legislación social o las campañas educativas del Estado en la *sujeción* de la población.

Mi hipótesis consiste en afirmar que es posible localizar tres estrategias biopolíticas entre 1873 y 1962. Dado lo extenso del periodo delimitado no pretendo mayor profundidad ni en los análisis ni en la búsqueda de fuentes primarias. Por mi parte he tratado de trazar una suerte de *mapa cognitivo* que haga visibles nodos claves de la biopolítica del siglo XX, los cuales sintetizo en el siguiente cuadro.

NODOS/ ESTRATEGIAS	Forma de la población	Saberes hegemónicos sobre lo social	Figuras de saber	Problema- tizaciones de lo social	Movimientos geopolíticos	Máquina binaria
Estrategia racial	Raza	Saberes biológicos	Médico	Cuerpo organismo- social	Amigos de la eugenesia	Útil/ Inútil
Estrategia educaliza- dora	Pueblo	Saberes Sociales	Médico- Abogado- educador	Cuerpo- nacional	Crisis de 1929 y Estados América Latina	Culto/ Inculto
Estrategia del desarrollo	Pobres	Ciencias Sociales	Experto social	Cuerpos- regionales	Segunda posguerra y los tres cuerpos	Desarrollo/ Subdesa- rrollo

He tomado dos fechas claves para los saberes biopolíticos como referentes de delimitación de esta investigación. La primera, 1873, año en que se fundó la Sociedad de Medicina y Ciencias Naturales de Bogotá, pues con ella se respondía a la preocupación por desarrollar una ciencia nacional, fomentando la investigación científica además de formar sujetos de saber especializados en el discurso y las prácticas sobre el cuerpo y sus enfermedades (Obregón 1992, 51). La segunda fecha, 1962, es el año en que fue fundada la Asociación Colombiana de Sociología, sobre la que las ciencias sociales nacionales se articularon a redes regionales de conocimiento institucionalizadas como la Asociación Latinoamericana de Sociología. Dentro de esta gran delimitación localizo, a su vez, discontinuidades o rupturas que señalan la emergencia de un nuevo suelo biopolítico: entre 1873 y 1930 encontramos la estrategia racial; luego, el periodo 1930-1949 en el que surge la estrategia educacional; por último, la estrategia del desarrollo localizada entre 1949-1962. Una última precaución metodológica: estas rupturas no deben ser imaginadas sobre una línea ascendente temporal en la que se distribuirían una a una las estrategias biopolíticas sino que, como parte de un ejercicio cartográfico, las capas geológicas emergentes se yuxtaponen a la anterior formando, no una línea sino un grosor cada vez más espeso. Cada nuevo suelo geológico se compone con y recompone los materiales del anterior, así por ejemplo, el dispositivo higiénico de la estrategia racial no desapareció con la estrategia educacional sino que fue reorganizado sobre un nuevo diagrama.

Saberes hegemónicos sobre lo social y las figuras de saber

La estrategia racial se configura sobre dos puntos claves. El primero de ellos es, sin duda alguna, la biología moderna. Saber que releva a la *hegemonía cognitiva* de las “humanidades” encarnadas en la figura del *gramático*; letrados, filólogos e historiadores fueron característicos de casi todo el siglo XIX, y serán considerados por los nuevos saberes modernos¹ como poco prácticos, demasiado especulativos y dados a las preocupaciones por la interioridad y la “esencia del ser humano.” Las humanidades pasaron a ser poco útiles, ineficaces e irrelevantes para lo que era la necesidad primordial del momento: formar un individuo activo, productivo y práctico, esto es, un *sujeto útil* dispuesto a brindar sus manos al progreso material del país. Por otra parte, encontramos a los portadores de los nuevos saberes, los sabios, aquellos que tenían acceso, o por lo menos para quienes era *lícito* hablar en nombre de la ciencia biológica: los médicos.

¿Qué le permitió a la medicina convertirse en el saber hegemónico de comienzos de siglo XX? Para las últimas dos décadas del XIX, los médicos demostraban su utilidad para tratar eficientemente una serie de problemas que surgían al nivel de la masa social: epidemias y endemias que no concernían directamente al individuo sino a la especie, al individuo-especie. Ya para 1902, en la *Revista Médica de Bogotá* se publican estadísticas de natalidad y mortalidad en Bogotá, medicina legal, prostitución, vacunación y asistencia pública (Obregón 1992, 85). Además de su utilidad para tratar los problemas sociales emergentes, planteados y visibilizados como problemas de salud pública, la medicina se hizo hegemónica al presentarse como saber científico y por tanto, moderno. Fue pues el médico quien desplegó los poderes de la verdad sobre la vida y la muerte de poblaciones e individuos, sobre la salud y la enfermedad de los cuerpos.

El médico arrojó su luz sobre los problemas sociales emergentes. Durante las tres primeras décadas del siglo XX, Colombia comenzó a industrializarse gracias a la afluencia de capitales extranjeros (norteamericanos), y particularmente, a la indemnización por el robo del Canal de Panamá conocida como “La Danza de los Millones” de la década del veinte, y a los empréstitos de Estados Unidos, con los que se estimuló la construcción de nuevas carreteras, ferrocarriles, acueductos, pavimentos y altos niveles de inversión pública. Desde luego, esto provocó el crecimiento acelerado de ciertos núcleos urbanos por la afluencia de nueva mano de obra; para comienzos de siglo Bogotá contaba con alrededor de 121.000 habitantes, para los años treinta la cifra había ascendido a los 330.000. Sobre este contexto social emergieron nuevos “problemas

¹ Medicina, biología, fisiología, psicología, psiquiatría, criminología, antropología, sociología.

sociales” inherentes a grandes masas poblacionales, que fueron planteados sobre todo como “cuestión obrera” y “cuestión agraria”, términos con los que se trataba, esencialmente, el problema de las “clases peligrosas”: durante este periodo “la mayor parte de la población (80%) estaba compuesta por campesinos pobres, minifundistas o jornaleros y los desocupados de las aldeas y ciudades colombianas en su mayor parte, población analfabeta y desposeída” (Ocampo 1999, 951). Surge pues el problema de esta masa informe, tal vez molesta pero definitivamente necesaria, que estaba invadiendo las ciudades sin orden ni concierto. Y si llegó a decirse de esta masa que era una “clase peligrosa” fue a partir del peligro potencial para la salud pública. La medicina no sólo convirtió a esta masa monstruosa en una población que debía y podía ser intervenida ordenadamente, también hizo del médico ya no simplemente el juez de la salud del cuerpo del individuo sino, en adelante, el salvador de *la salud del cuerpo social*. La “cuestión social”, es decir, ese cúmulo de problemas que se plantean al nivel de la población, y propios de un país en vía de industrialización, fue colonizado por la biología a través de la figura del médico. Éste hizo visibles los peligros para la salud pública; sus enfermedades, epidemias y endemias y, a su vez, ofreció las medidas necesarias para el adecuado cuidado del cuerpo. Fue a través de lo que Noguera (2003) ha llamado “el dispositivo higiénico” como la medicina trató los potenciales peligros que acechaban la “salud pública”. Las prácticas de la higiene y la salud fueron asociadas al ideal de civilidad y progreso legitimando así el amplio espacio de la intervención médica; desde el vestido y la alimentación, pasando por las disposiciones arquitectónicas de las viviendas, hasta la distribución de actividades en la escuela.

Los dispositivos higiénicos propios de la estrategia racial lejos estuvieron de desaparecer con la emergencia de la estrategia educacional; como lo veremos, estos dispositivos fueron fácilmente integrados a aquella. Ni la figura del médico ni los dispositivos higiénicos perdieron legitimidad, solo que desde entonces, comenzaron a funcionar sobre el suelo hegemónico de los saberes sociales. Más aún, el médico continuó siendo una figura de saber hegemónica que, sin embargo, fue integrada a la serie *abogado-médico-educador* en tanto que figuras de saber sobre *lo social*. En ellos, sobre el cuerpo de los sabios, se invistió la palabra legítima acerca de la “cuestión social” hablando ya no de un cuerpo social que padece “enfermedades sociales” sino sobre el orden del cuerpo social que presenta “problemas sociales”.

Los saberes sociales, hegemónicos durante la República Liberal, coexistieron con la hegemonía de los saberes biológicos propios de la estrategia racial. Ya que el *comportamiento humano* era fundamentalmente una cuestión de caracteres hereditarios, según argumentaba la doctrina evolucionista, el saber sobre la *naturaleza humana* debía centralizarse en las ciencias naturales, así, saberes como la sociología, antropología o psicología serían ramas de saber organizadas alrededor del campo disciplinar de la biología. Curiosamente, fueron los médicos quienes impulsaron la transformación de

la mirada sobre *lo social*, siendo los primeros en cuestionar la capacidad y pertinencia del determinismo biológico para dar cuenta de la dinámica social. El debate entre si las causas de los problemas sociales podían ser halladas en los caracteres hereditarios o si más bien se trataba fundamentalmente de un problema de medidas sociales preventivo-educativas lo encontramos ya presente en las conferencias de 1920 sobre *Los problemas de la raza en Colombia*. La discusión entre Jiménez López y Jorge Bejarano expresaba ya las dos posibilidades biopolíticas del momento: ¿gobernar era un asunto de *poblar*, es decir, de promover políticas de inmigración masiva para contrarrestar la degeneración de nuestra raza tropical o, por el contrario, gobernar era un problema de *disciplina* educando y formando ciudadanos limpios y trabajadores? (Castro-Gómez 2007, 45). Discusión clave en tanto que definió no sólo la ruta gubernamental a tomar sino las figuras de saber que sobre los problemas sociales podrían hablar legítimamente. Si el problema era poblar, se suponía que *lo social* era asunto esencialmente biológico, por tanto, serían los médicos los encargados de definir el problema y la profilaxis social. Si por el contrario se trataba de un asunto de disciplinamiento, ello implicaba esferas más allá de la biológica, y entonces, no sólo los médicos podrían pronunciarse sobre *lo social* sino que otras figuras de saber debían y podían hablar, pues las medidas sociales necesarias para contrarrestar los males sociales no pasaban sólo por lo biológico sino que le eran inherentes una multiplicidad de rostros: por primera vez la “cuestión social” era un problema “social” y no biológico, y en consecuencia, era absolutamente necesaria una ciencia sobre *lo social*.

Para saber si la población total de Colombia muestra signos de progreso o síntomas de decadencia, *no basta el estudio biológico*, no obstante su importancia indiscutible. Todo *problema social*, y este es el problema magno y definitivo de nuestra suerte, el que según su solución puede dilatar las aspiraciones nacionales o dar muerte a nuestras esperanzas, comprende además de la faz biológica, una faz psicológica, una faz institucional, una faz económica, una faz ética, etc, etc. [...] *La verdadera realidad objetiva comprende una variedad de aspectos tan compleja* que no es tarea de un solo ramo de la ciencia el acopiar los datos y el hacer el análisis de todos los datos del problema. *La sociología* es la ciencia que sí puede aprovechar todos esos distintos análisis para dar *la síntesis general de los diferentes aspectos estudiados en cada una de las respectivas especialidades* (Caballero 1920, 293)².

² Las cursivas son más.

Las transformaciones del discurso sobre *lo social* se encuentran claramente plasmadas en las *opciones teóricas* de la criminología. A partir de la criminología de Enrique Ferri el crimen no sería más atribuido a caracteres antropológicos o hereditarios del individuo (el “criminal nato” del que habla Lombroso) sino a condiciones del medio físico y social (Bejarano 1920b, 248). Las transformaciones del discurso no deben imaginarse como desarrollos progresivos en el campo del saber sino como batallas por su hegemonía. En este sentido, no era lo mismo la criminología de Ferri que la de Lombroso, pues este último funciona sobre el supuesto de un determinismo biológico a partir del cual las ramas del saber deben todas organizarse sobre las ciencias naturales. Para Ferri tal organización de los saberes no es tan evidente, ya que el medio social posee su propia lógica. “El delito es un hecho que sólo puede tener lugar en la sociedad humana, de modo que su estudio debe adelantarse por medio de una ciencia social o sociológica” (Pérez 1947, 5).

La estrategia educacional se caracterizó por la emergencia de la serie *educador-médico-abogado*, en la que la figura del médico no dejó de ocupar un lugar estratégico dentro del campo de los saberes posibles y necesarios. La transformación en el terreno de los saberes fue aún más profunda, pues los *saberes sociales* se constituyeron en matriz organizadora de las ramas del saber. La biología, sociología, criminología o el saber jurídico tendrían algo para decir sobre los problemas sociales, sin embargo, al partir del supuesto de una complejidad inherente de *lo social*, ninguno de estos saberes tendría la última palabra. Más que un conjunto de disciplinas claramente delimitadas bajo el rotulo de “sociales” o “humanas” los saberes sociales se configuraron como un espacio discursivo difuso en el que se desplegaron nuevos *objetos discursivos* como la cultura, la sociedad, la política, la economía y la nacionalidad (Sáenz, Saldarriaga y Ospina 1997, 270). No se trató pues de que el educador, el médico o el abogado se convirtieran en *expertos de lo social* sino de que la palabra pertinente y legítima sobre los problemas sociales debía pasar por el filtro de esta red de objetos discursivos. Lo propio de este periodo no es la institucionalización de los saberes sociales (habría que esperar hasta finales de los 50 y comienzos de la década del 60 para la profesionalización y producción masiva de científicos sociales)³ sino el establecimiento de un “criterio social de interpretación”, es decir, de un discurso en torno a *lo social* dispuesto sobre la red discursiva de los saberes sociales. Desde luego, la institucionalización del saber social es una característica de la República Liberal que se presentó sobre todo bajo la forma de las cátedras de Derecho Social en las facultades de derecho y ciencia política.

³ Absolutamente necesario señalar el caso bastante singular de la antropología en Colombia, pues fue la única ciencia social profesionalizada con la creación del Instituto Etnológico Nacional en 1941.

El otro epicentro de institucionalización del saber sobre la sociedad se localiza en la Escuela Normal Superior, creada en el gobierno de López Pumarejo en 1936, donde se introducirán cátedras de sociología, psicoanálisis, psicología y antropología; sin embargo, lo que se pretendía con estos nuevos saberes era formar maestros con un perfil en ciencias y humanidades (Herrera y Lowp 1994, 42). Los maestros que luego irían a las diferentes regiones del territorio nacional debían contar con un “criterio de interpretación social”. En este sentido, el educador entró a formar parte de la matriz de los saberes sociales junto con el médico y el abogado social.

Por su parte, los saberes jurídicos lograron posicionarse estratégicamente a partir de dos problemas claves: el primero, ya lo vimos, es el problema criminológico con el que se plantea una irreductible complejidad del “fenómeno delictivo”, lo que exige la puesta en escena de un saber social. El otro gran problema que ocupa un lugar privilegiado en las políticas sociales es todo lo concerniente a la Legislación Laboral, tanto así que en ocasiones la “cuestión social” es confundida con la “cuestión obrera”. La importancia dada a los saberes jurídicos se debe a la fuerte creencia en que los emergentes problemas sociales debían ser resueltos mediante la Legislación Social (creencia que, por otra parte, no es exclusiva de la República Liberal sino que se encuentra generalizada en los estados latinoamericanos de la década del 30). Sobre este presupuesto aparecen toda una lista de temas relacionados con el *problema del trabajo* que serán abordados en las cátedras de derecho social: salarios, asistencia médica, accidentes de trabajo e indemnizaciones, jornadas laborales, organización sindical (Gómez 1938). Los saberes jurídicos definen un *espacio disciplinar* con sus cánones delineados, con sus opciones teóricas y su eje problemáticos establecidos, sobre los que se multiplicará la palabra sobre *lo social* engrosando el *campo de intervención* posible para la mirada del *abogado social*.

La serie médico-abogado-educador funcionó como una tupida red de saberes a través de los que el control sobre la población se haría más intenso, sistemático, profundo y cotidiano. Así por ejemplo, el abogado social hizo visibles problemas de salud que atañían a los trabajadores justificando la necesaria institucionalización del médico en la fábrica, llevando los principios higiénicos básicos no sólo a ésta sino a la vida toda del obrero. A su vez, el médico se convirtió en un educador. La Campaña de Cultura Aldeana estipuló que se debía enviar médicos a lo largo y ancho del territorio nacional, los cuales protegerían a la aldea contra plagas e ignorancia; no serían sólo médicos escolares, también enseñarían los principios de biología e higiene en las escuelas públicas. El diagnóstico del médico no debía sustentarse tanto en el suelo de un saber biológico sino que su mirada se anclaría sobre un “criterio social de interpretación”:

[El médico] rendirá a la dirección departamental de educación y al Ministerio de Educación Nacional un informe anual de sus labores, con un criterio social de interpretación de la vida aldeana y de su progreso, y no meramente burocrático (López de Mesa 1934, 6).

Hubo que esperar hasta la estrategia del desarrollo para la emergencia de unas ciencias sociales⁴ profesionalizadas que se posicionaran como la nueva matriz organizadora de los saberes sobre lo social, imponiendo distinciones disciplinarias que los *saberes sociales* propios de la estrategia educacional ignoraban. Los problemas sociales fueron pensados, tras dicha emergencia, a partir de un nuevo universo de lenguaje técnico que sólo los expertos sociales podían utilizar.

Las nociones de “subdesarrollo” y “Tercer Mundo” no existían antes de 1945, y respondieron a la necesidad de reorganizar la estructura mundial de poder (Escobar 2006, 69-67). La pregunta por el qué hacer con las áreas no industrializadas se planteaba en un nuevo horizonte mundial de luchas anticoloniales en Asia y África, con las que se exigía autonomía en los nacientes estados nacionales, haciendo así insostenible el sistema colonial. Se requería pues de un nuevo orden que permitiera extraer los recursos necesarios para las naciones industrializadas y actualizar los mecanismos de control social sobre la población periférica haciéndolos más sutiles, económicos y eficaces. Es frente a este desafío que se forja un nuevo colonizador más amable y que percibe su propia labor como un esfuerzo por rescatar a los pobres tercermundistas de su propia miseria e ignorancia: emerge el *experto social* y su saber científico se presenta como la principal fuerza misionera encargada de civilizar los aún salvajes territorios.

Las regiones insuficientemente desarrolladas tienden a quedar cada vez más rezagadas, y es probable que continúe esta tendencia si no se adoptan medidas eficaces encaminadas a proporcionarle los beneficios de la ciencia y de la técnica modernas (Naciones Unidas 1949, 5).

El ejercicio del poder se tornaba ahora mucho más flexible, económico y sutil gracias a la estrategia del desarrollo en la que los pueblos no-europeos podían y debían gestionar por sí mismos y con la mínima ayuda, su ingreso al espacio de la modernidad. En este sentido, las misiones de expertos se plantearon como primordiales en

⁴ Por “ciencias sociales” se entiende aquí un conjunto de disciplinas (sociología, antropología, ciencia política, historia y economía) que conforman un campo de saber que posee sus propias reglas de juego, como por ejemplo la distinción nomotético/idiográfico, y que se diferencia del campo de las ciencias naturales y las humanidades (Wallerstein 1997).

un primer momento, pues visibilizarían los puntos de intervención. Sin embargo, el objetivo fundamental era que las naciones del Tercer Mundo produjeran sus propios expertos y, autónomamente, promovieran *su propio* desarrollo.

El Tercer Mundo debía comenzar a hablar el lenguaje técnico de la ciencia, incorporarlo a su ser y operar bajo sus directrices. Se debía, pues, promover la profesionalización de los saberes sobre lo social, ello implicaba la implantación de una nueva organización de estos saberes hasta aquel entonces desconocida: las ciencias sociales y sus paquetes técnicos de investigación.⁵ Como campo de saber, las ciencias sociales emergieron en el país a finales de la década del 50 y comienzos del 60. Ahora bien, el surgimiento de las ciencias sociales en Colombia no es totalmente comprensible a partir de factores endógenos, como la preocupación del Estado colombiano por racionalizar el cambio social o el aumento de los problemas sociales, sino que la clave interpretativa de la institucionalización de los saberes sobre lo social debe inscribirse en el horizonte de la reorganización de las relaciones de fuerza del sistema-mundo de la segunda posguerra y su puesta en funcionamiento de la estrategia desarrollista.

Desde luego, el Estado jugó un importante papel al fomentar la creación de instituciones productoras de conocimiento capaces de ofrecer mediante la investigación social *cuadros de saber* sobre las potencialidades de su territorio y población, así como la mirada científica de los problemas sociales y sus posibles soluciones. Dentro de las instituciones formadoras de productores de conocimiento no sólo figuran las universidades sino también las entidades encargadas de gestionar el intercambio de conocimiento a nivel regional. Tal vez la forma más común de este intercambio se presentó bajo la forma de becas internacionales. En el caso colombiano, las becas internacionales fueron gestionadas por una entidad estatal: el Instituto Colombiano de Especialización Técnica en el Exterior (ICETEX) que funcionó como un gran dispositivo articulado a la estrategia del desarrollo. En 1948, justificando ante el gobierno nacional la necesidad de su creación se afirmaba:

El constante desarrollo del país en todos los campos de la actividad humana requiere con urgencia la adopción de medidas que faciliten la preparación técnica de personal colombiano en los centros universitarios y científicos de países que poseen una técnica más avanzada que la nuestra. [...] Los magníficos resultados obtenidos por naciones que se han preocupado intensamente por preparar su juventud hacen que nos dirijamos a su excelencia para recomendarle en forma especial la pronta

⁵ Fuera del caso excepcional de la antropología, los saberes sociales propios de la estrategia educacional desconocían cualquier distinción disciplinaria entre sociología/economía/ciencia política.

consideración del proyecto sobre el instituto colombiano de especialización técnica en el exterior (ICETEX 1958).

Como efecto de una geopolítica del conocimiento para el Tercer Mundo comenzaron a pulular los expertos sociales. Los profesionales de las ciencias sociales podían ahora distinguirse gracias al disciplinamiento de su pensamiento: la elección de métodos y técnicas específicas para cada disciplina, el canon teórico y su campo de acción. Lo que encontramos antes de 1959, con la institucionalización de la sociología en Colombia, es a un “sociólogo” que se caracterizaba no por el uso de una técnica o el apoyo en una teoría sociológica, sino por su *criterio de interpretación social*, es decir, por abordar los problemas sociales como consecuencia de múltiples variables (económicas, políticas, sociales, morales). Una explicación sociológica era, antes de 1959, aquella capaz de hacer la síntesis de las diferentes causas, mostrando de qué modo confluían para dar origen al problema social. “La antigua definición del sociólogo como alguien que tenía a su cargo una cátedra de sociología, es reemplazada por la de *un profesional que posee experiencia en investigación y capacidades para formular estrategias y programas de cambio social*” (Cataño 1986, 22).⁶ El experto social se caracteriza por ceñirse al estricto orden de la ciencia a través de metodologías claramente definidas, lo que le permite una mirada objetiva, es decir, no contaminada por los juicios subjetivos, locales e históricos. El experto era percibido pues como una figura neutral ajena al campo social y sus conflictos y, por ello mismo, el más idóneo para establecer las medidas de acción frente a los problemas sociales.

Gracias a la profesionalización de las ciencias sociales, los organismos gubernamentales tenían ahora a la mano un ejército de productores de conocimiento equipados con teorías sociales y paquetes técnicos en investigación, lo que les permitía ofrecer un diagnóstico científico de problemas como la educación, salud, trabajo, vivienda, entre otros. Sobre este contexto la mirada sobre la cuestión social se transformó, pues se introdujeron nuevas reglas de juego acerca de cómo abordar los problemas sociales, qué era posible decir, quién podía hablar y cuáles caminos debían seguirse para decir la verdad sobre lo social.

Que las ciencias sociales se hayan institucionalizado en este mismo periodo en gran parte del Tercer Mundo, puede ser interpretado como un modo de normalizar a nivel mundial el discurso sobre la cuestión social, visibilizando un mismo bloque de problemas que remitían al subdesarrollo como su causa fundamental. El surgimiento de las ciencias sociales en el Tercer Mundo fue un intento por tecnificar los modos de intervención sobre el campo social. De ahí su importancia para la estrategia desarrollista

⁶ Las cursivas son mías.

que buscaba reproducir las condiciones del mundo industrializado en el Tercer Mundo, es decir, ampliar el espacio de la modernidad. Los pobladores tercermundistas debían, si deseaban salir de su subdesarrollo, implementar prácticas basadas en la eficiencia y la productividad. Determinar los niveles adecuados de eficiencia y productividad así como la vía para alcanzarlos, era tarea exclusiva del experto social, pues ello requería medidas técnicas y un registro adecuado de interpretación. La población local, incapaz de hablar el nuevo lenguaje universal de la ciencia, y por tanto incapaz de ajustarse a los nuevos parámetros de eficiencia y productividad, debía someter sus prácticas locales “tradicionales” a las modernas y efectivas técnicas de planeación.

Las problematizaciones de lo social

Lo que aquí se entiende por *lo social* es un nuevo nivel de intervención sobre el campo social. Lo social en cada estrategia biopolítica es el modo específico como se planteó y se dio respuesta a los problemas sociales que surgían como parte del proceso de industrialización, como por ejemplo las migraciones hacia polos urbanos, que planteaba problemas de salud pública por el hacinamiento que implicaba, así como la necesidad de formar una fuerza de trabajo que gozara de buen estado físico y mental. Toda biopolítica *forma* lo social (o da *forma* al campo social) en tanto que gestiona la vida de los pobladores de un territorio determinado, organizándolos en función del modo de vida capitalista, es decir, moderno. Al decir que la biopolítica es una tecnología política que produce el cuerpo social nos referimos a la invención de un nuevo espacio de intervención en el que la población se encuentra distribuida y estratificada: lo social. El campo social es el suelo inmanente en el que se distribuyen las relaciones de fuerza; lo social es la forma-histórica específica que toma el campo social (Deleuze 1986). Tenemos entonces para cada estrategia biopolítica una forma diferente de lo social o un cuerpo social específico: el *organismo social* de la estrategia racial en el que la vida social era problematizada por los médicos como un gran cuerpo biológico o un *superorganismo* (en todo su sentido spenceriano) que presentaba enfermedades sociales; el *cuerpo-nacional* en el que todo problema social se encontraba ligado a la multiplicación del vigor nacional y el *cuerpo-regional*, propio de la estrategia del desarrollo en el que los problemas sociales y su solución se insertaban en grandes bloques geopolíticos (Primer, Segundo y Tercer Mundo).

La hegemonía de la mirada médica puede localizarse desde entrada la segunda mitad del siglo XIX hasta 1930. Durante este periodo *el campo social se medicalizó* al hacer de los “problemas sociales” una cuestión de “salud pública”. El comportamiento

de las poblaciones podía ser explicado por el *determinismo biológico*; los caracteres hereditarios y el atavismo tomaron el lugar de los factores determinantes. Si los médicos podían legítimamente pronunciarse sobre las enfermedades del cuerpo social y las medidas profilácticas necesarias es, precisamente, por hallarse instalados en el *campo discursivo* del evolucionismo en el que las determinantes biológicas dan cuenta de los problemas sociales.

La estrategia racial llevó hasta las últimas consecuencias el determinismo biológico; la higiene y la educación podían, sí, servir en algo para aumentar las fuerzas del organismo social, sin embargo, la causa profunda estaba en los caracteres hereditarios defectuosos: era necesaria una “infusión de sangre fresca y vigorosa en nuestro organismo social.”

No pensemos que con sólo higienizar nuestra vida, con expedir leyes que protejan al proletariado, con abrir caminos y tender rieles por dondequiera y con establecer sabios sistemas educativos podamos desandar la pendiente pavorosa que nuestros países siguen desde tiempo inmemorial. El mal es más hondo: no es solamente económico, psicológico y educacional; es biológico. (Jiménez López 1920a, 39).

Es el evolucionismo, en tanto que suelo discursivo, lo que hizo posible el diagnóstico de Jiménez López. Sin embargo, este diagnóstico no fue compartido siquiera por la mayoría de los expertos de la salud. Las opciones dentro del campo del saber médico presentaban dos variables: por una parte, aquellos que llevaban el determinismo biológico hasta sus consecuencias lógicas, de lo que se desprenden: (1) el diagnóstico de la degeneración; (2) las medidas pertinentes y su radicalización, a saber, “la infusión de sangre”. Por otro lado, encontramos a los moderados, quienes no compartían ni el diagnóstico de la “degeneración” ni la radicalización de la profiláctica. La raza comenzaba a des-biologizarse para entrar en el terreno de la culturización: “el trabajo y la cultura bajo cualquier manifestación, son los sillares de la raza” (Bejarano 1920a, 191). Diagnóstico y profilaxis se localizan ahora al nivel de las medidas sociales preventivo-educativas: “Hágase labor de saneamiento; de educación general; dígase a las madres cómo deben alimentar a sus hijos, y veráse entonces *si la mortalidad puede ser signo de imaginada degeneración*” (Bejarano 1920a, 206).

Por otro lado, era común que en el campo médico confluyeran dos elementos: (1) la problematización del campo social como *organismo social*, esto es, un gran cuerpo biológico que presenta “enfermedades sociales”, y (2) la sintomatología que da cuenta de la enfermedad social es compartida unánimemente por todos los médicos. Así pues, es definitivo que el cuerpo-organismo social no se encuentra en su condición óptima;

una serie de síntomas nos lo dicen: tuberculosis, alcoholismo, sífilis, endemias. Incluso los índices de natalidad, nupcialidad, longevidad y mortalidad trazan el cuadro sintomatológico de la salud o enfermedad del cuerpo social. Si Jiménez López ve en estos índices la evidencia de una degeneración de la raza, para Bejarano, apoyado sobre el mismo cuadro, será evidente la necesidad de una campaña educativa sobre la correcta alimentación (nutrición) y cuidados del cuerpo (higiene) y no un “signo de imaginada degeneración”.

La República Liberal materializó, a través de su estrategia gubernamental, la postura preventiva que promovía Bejarano. Para López Pumarejo resultaba claro que el problema esencial de la nación era el factor humano. Si bien era importante la instalación de redes viales y la interconexión de los múltiples puntos productivos, pues con ello se lograría la “conquista económica del territorio nacional”, mucho más importante, sin rastro de duda, era la *captura* de las “energías humanas”. El problema del factor humano, sin embargo, no era nuevo; la estrategia racial ya lo había planteado, y lo que hizo López Pumarejo fue enfatizarlo: el problema no era ya la degeneración de la raza, sino el de las cadenas de la tradición que aprisionaban las inteligencias y las fuerzas de la población, por lo que no era la “infusión de sangres” la solución, sino la educación del pueblo que de inculto, debería pasar a ser conocedor de los pilares de las modernas democracias liberales; así pues, la solución estaba en la formación de ciudadanos conscientes de su nacionalidad.

Resultaba imperioso forjarse un territorio gobernado modernamente, esto es, la formación de un Estado democrático y la constitución de un Pueblo (unidad nacional). Fue necesario un largo trabajo aplicado sobre el cuerpo poblacional, una minuciosa y extrema cotidianidad en los mecanismos para formar el cuerpo-nacional con los que el Estado logró desplegar una magnífica red sobre el campo social: la educalización. Sobre el suelo ya existente de la medicalización del campo social, operada por la estrategia racial, se yuxtapuso la *capa educalizadora* organizada al nivel de la gubernamentalidad. Así, fueron puestos en funcionamiento diferentes dispositivos biopolíticos como la legislación social, la higiene o el sistema educativo, que se articularon en la red gubernamental del *diagrama de educalización*. La *educalización* es entendida aquí como una red biopolítica que maquinó o articuló un cuerpo-nacional como unidad gestionable desde un aparato estatal. No debe confundirse pues la educalización con el sistema educativo, pues éste es un dispositivo más de la red biopolítica educalizadora. Y aunque no se confundan sí puede decirse que la estrategia educalizadora funcionaba bajo el modelo de la escuela. Debía hacerse de la nación una gran escuela; no sólo el niño requería de instrucción cívica e higiénica sino que también el obrero y el campesino debían ser formados bajo el amparo de una conciencia nacionalista:

deseo insistir sobre mi propósito de hacer de Colombia una inmensa escuela, pues *instruir al pueblo* es prepararlo para que realice todos sus actos con un deliberado espíritu y una conciencia nacionalista (López Pumarejo 1934a, contraportada de la revista).

La red educacional fue la respuesta al desafío de constituir un cuerpo-nacional como unidad funcional y ordenada a nivel gubernamental. De hecho, sólo hasta la República Liberal podemos hablar de unidad nacional real, pues aún para la segunda mitad del siglo XIX, la república carecía de ésta y de símbolos nacionales aglutinantes, carencia que fomentó la creación de universidades y escuelas, pues se veía en ellas el medio idóneo para resolver los problemas de unidad nacional.⁷

La red biopolítica educacional fue una red económica sólo en un sentido: consolidaba a la población como fuerza de trabajo. El vigor del cuerpo-nacional dependía sobre todo de estas redes poblacionales centralizadas en un aparato de Estado. De ahí que el problema clave de la estrategia educacional fuera el de funcionar como una *máquina de inclusión segmentarizada*: ¿Cómo lograr incorporar a la nación las masas campesinas, obreras y el ejército potencial de trabajadores que son los niños? Todos estos pequeños cuerpos individualizados debían funcionar sobre este gigante cuerpo-nacional, todas las fuerzas encaminadas hacia el progreso de la patria. El vigor del cuerpo había dejado de ser un problema de la especie para convertirse en un asunto de ciudadanía. Desde luego, el vigor continúa aún pasando por lo físico, de allí la importancia del médico en la fábrica y en la escuela de entonces. Sin embargo, un nuevo elemento había emergido: el vigor del individuo sólo tenía sentido al integrarse al cuerpo-nacional, aumentando así el vigor de la totalidad. Junto a la educación física e higiénica ya existentes se agregó la educación cívica en las escuelas. El médico enseñaba “conforme a una ética impecable y a una técnica sencilla” los elementos de la biología y de la higiene, y el alcalde o corregidor daba los primeros elementos de instrucción cívica “cuidando de infundir en los niños una discreta y razonada concepción de la nobleza histórica de la democracia colombiana” (López de Mesa 1934, 6). Los dispositivos educacionales fueron la respuesta al desafío de constituir un cuerpo-nacional, y su propósito, ante todo, fue el de plegar sobre este gran cuerpo los pequeños cuerpos segmentarizados de niños, obreros y campesinos. Se hizo necesaria la invención de una conciencia totalmente nueva y extraña para capturar las energías productivas y encaminarlas hacia el fortalecimiento de un nuevo cuerpo, de una nueva tierra: la nación y su modernidad prometida. Sobre el horizonte de este desafío el Estado co-

⁷ La creación de las diferentes sociedades científicas de médicos, naturalistas e ingenieros responde a la necesidad de una ciencia nacional como símbolo aglutinante de la nacionalidad (Obregón 1992, 47).

lombiano desplegó una *red nacional gubernamental* con la que se buscaba consolidar el territorio nacional incorporando a la nación los espacios segmentarizados productivos: la fábrica, la escuela y el campo.

Aunque esta magnífica red gubernamental no desapareció con la estrategia del desarrollo, sí se reorganizó sobre un cuerpo mucho más extenso e intenso: los cuerpos-regionales. En 1949 arribó al Tercer Mundo la primera de las muchas misiones de expertos enviadas desde el Primer Mundo con la finalidad de sacar del atraso y la pobreza al mundo subdesarrollado. Enviada por el Banco Mundial, la misión económica encabezada por Lauchlin Currie (1951) es el punto de inflexión de la estrategia educacional. A partir de este punto, los dispositivos biopolíticos se articularon a cuerpos-regionales (Primer, Segundo y Tercer Mundo) surgidos de la reorganización de la red de poder del sistema-mundo. Cuerpos-regionales que se configuraron como redes de flujos regionales en las que circulaba dinero, conocimiento, cultura y, por supuesto, poder. Antes que disolverse, los cuerpos-nacionales se fortalecieron al articularse a redes regionales desde las que se administraban ahora los flujos civilizatorios para las naciones pobres, rezagadas y tradicionales. Gracias al aparato del desarrollo el Estado logró perfeccionar los mecanismos de intervención sobre el campo social desde múltiples puntos de intervención como la planeación económica, agrícola, sanitaria, educativa y hasta familiar.

La higiene, la salud o la educación han sido siempre puntos claves de la intervención biopolítica. Para el caso de la estrategia del desarrollo no fue diferente. Sin embargo, al articularse a una estrategia regional, la intervención sobre el campo social se multiplicó tanto en extensión como en intensidad. Tomemos por ejemplo la cuestión de la vivienda. El problema se ha venido planteando desde comienzos de siglo, siendo un punto de intervención estratégico en la medicalización del campo social y luego replanteado en la estrategia educacional como parte de un programa gubernamental con la creación del Instituto de Crédito Territorial en 1939. La percepción de la vivienda como fuerza moralizadora y civilizatoria no sólo continuó en los años 50 y 60 sino que fue reforzada su imagen como mecanismo modernizador de las masas de pobres desarraigados e ignorantes. Un dispositivo biopolítico ya existente, como lo fue el ICT, fácilmente funcionó sobre el nuevo suelo de la estrategia del desarrollo; al articularse a sus agencias de ayuda internacional, el ICT logró vigorizarse gracias a los flujos entrantes de capital,⁸ y hasta cierto punto, reorientarse hacia la política más

⁸ En el balance de sus 30 años se reconocía que: “el Instituto ha recibido, desde 1960, dentro del marco de la Alianza para el Progreso, cerca de 64 millones de dólares, del Fondo de Préstamos para el Desarrollo (DLF), de la Agencia Internacional para el Desarrollo (AID) y del Banco Interamericano de Desarrollo (BID)” (ICT 1969, 40).

global del desarrollo respondiendo a pautas regionales e implementando procesos más “racionales”. En 1962, la junta directiva del ICT declaraba:

consciente de su responsabilidad por lo que respecta al agudo problema de la vivienda de carácter social en Colombia y atendiendo los postulados del acta de Bogotá, de la Carta de Punta del Este y las orientaciones del Congreso Nacional, reconoce la necesidad de integrar una política de vivienda equilibrada justa y racional dentro del ámbito colombiano (ICT 1969, 38).

La estrategia del desarrollo se configuró como una red biopolítica regional que estableció nuevas relaciones entre elementos ya existentes (salud, industrialización, educación, vivienda, modernización agrícola), instituciones del desarrollo (FMI, agencias técnicas de las Naciones Unidas o el Banco Mundial) y agencias de planeación que se articularon a nivel regional sistematizando sus relaciones y creando así un nuevo espacio: el desarrollo.⁹ La estrategia del desarrollo se planteó como un intento de modificación de las estructuras arcaicas y tradicionales del Tercer Mundo a través de un proceso racionalizado (tecnificación) que debía desplegarse sobre todas las esferas del campo social. No se trataba de una “serie de recomendaciones aisladas e inconexas”, y en este sentido, la misión dirigida por Currie afirmaba que “nuestro cometido es la elaboración de un programa coherente y global” (Currie 1951, XIV). Racionalizar los procesos de gestión gubernamental, aunque necesario, no era suficiente; la población debía articularse a la red del desarrollo incorporando prácticas modernas, pues solo sería cuestión de tiempo para que ello impulsara el desarrollo económico.

Hay al menos tres elementos característicos de la estrategia del desarrollo: (1) la instauración de circuitos regionales a través de instituciones para el desarrollo (FMI, Naciones Unidas o las agencias de planeación) en los que circularon flujos de capital, cultura, poder y saber hacia el Tercer Mundo; (2) la distinción entre desarrollo económico/pobreza-subdesarrollo como clave sobre la que se configura la nueva biopolítica; (3) la proliferación de técnicos o expertos sociales con los que se modificaron las figuras de saber sobre lo social y el modo de abordar los problemas sociales. Más allá de estas características el desarrollo no hizo otra cosa que retomar puntos de intervención biopolítica que ya habían sido visibilizados por las anteriores estrategias.

⁹Esta es una de las tesis centrales de Arturo Escobar. Las agencias de planeación nacional o la consolidación de las Naciones Unidas no son en sí mismas la clave del desarrollo, sino que este es una red que articula y sedimenta relaciones entre elementos, instituciones y prácticas (Escobar 2006, 87-88).

Los movimientos geopolíticos

A cada estrategia biopolítica le corresponde un movimiento geopolítico. Aunque el análisis se ha centrado sobre la Colombia del siglo XX, se hace necesario anclarlo sobre el gran suelo del sistema-mundo. Así, la estrategia racial ha de inscribirse sobre el movimiento mundial eugenésico que emanaba del centro hacia la periferia. Desde finales del siglo XIX, las “investigaciones de médicos y siquiátras europeos y norteamericanos sobre los ‘tipos humanos’ y su comportamiento fueron seguidas por colegas latinoamericanos” (Helg 1989, 39). Para comienzos del siglo XX, el discurso y las prácticas eugenésicas se materializaron bajo la forma de congresos, sociedades, políticas estatales y publicaciones, configurando así una red mundial de amigos de la eugenesia. La vanguardia del movimiento eugenésico se localizó en los Estados Unidos, donde se organizó por primera vez una Oficina de Informes Eugenésicos, cuyo propósito era estudiar, informar y recomendar las medidas necesarias de carácter público que ayudaran a eliminar los elementos hereditarios defectuosos de la población. Por otra parte, desde 1912 empezaron a proliferar por toda Europa instituciones eugenésicas: en 1912 apareció el comité eugenésico de La Haya; en 1913 se fundó la Sociedad Eugénica de Francia; por estos años se creó también la Eugenics Education Society en Gran Bretaña y organismos similares se asentaron en Italia, Rumania y Noruega, entre otros. En el caso de América Latina, la Sociedad Eugénica de Sao Paulo, fundada en 1917, fue la primera de Brasil y de Latinoamérica y sus homólogas aparecieron en Argentina y México, afiliadas todas a la Federación Internacional Latina de Sociedades de Eugenesia.

Aunque en Colombia no se llegó a formar una Sociedad Eugénica sí se promovieron leyes basadas en el determinismo biológico y los caracteres hereditarios, ejemplo de ello es la Ley 114 de 1922 sobre inmigración y colonias agrícolas, que en su artículo 11 establecía que “queda prohibida la entrada al país de elementos que por sus condiciones étnicas, orgánicas o sociales sean inconvenientes para la nacionalidad y para el mejor desarrollo de la raza” (*Diario Oficial* 1923). La propuesta de “infusión de sangre” (que nunca se llevó a cabo) de Jiménez López, hablaba ya de redes mundiales en las que circulaban los flujos de técnica y saber que promovieron la formación de un hombre nuevo: el hombre moderno. Es pues imposible desligar la estrategia racial del marco del moderno sistema-mundo en el que imperó una política de sujeción sobre las poblaciones de las naciones.

Para el caso de la estrategia educacional, las transformaciones del Estado operadas por la República Liberal y su constitución de un cuerpo-nacional no fueron un fenómeno endógeno a Colombia, sino que se inscribieron en el horizonte del sistema-mundo por dos caminos paralelos: (1) las transformaciones de los estados

latinoamericanos en la década del treinta como respuesta a la crisis mundial del 29 y; (2) la nueva organización del sistema-mundo como red interestatal binarizada sobre dos ejes: el wilsonismo de Estados Unidos y el leninismo de la URSS.

Las transformaciones del aparato estatal en la década del treinta se inscribieron sobre el espacio regionalizado (Latinoamérica) y organizado a partir de la dicotomía centro/periferia. El cambio regional de los estados nacionales latinoamericanos en la década del 30 fue la respuesta a la crisis mundial de 1929; con la crisis de los intercambios internacionales del 29, los estados periféricos se vieron obligados a fortalecer la industrialización “hacia adentro” mediante la adopción del modelo de “sustitución de importaciones”.

A partir de la crisis del 29 se materializaron sobre el Estado dos poderosas imágenes: la primera, como aparato organizador de la industrialización que debía consolidar redes económicas sobre el *territorio nacional* y gestionar (“intervencionismo económico”)¹⁰ los flujos de capital que entraban y salían del sistema nacional. La segunda imagen del Estado es como unidad virtual de la sociedad; la unidad de la nación estaba constituida por el Pueblo, su materia viva que, a pesar de ello, debía ser unificada sobre el Estado central.

El moderno sistema-mundo fue configurado en función del modo de vida capitalista. La economía-mundo capitalista dispuso una red sobre el cuerpo mundial en la que los nodos-estado regulaban el orden interno de los cuerpos nacionales (redes económicas sobre el territorio nacional, constitución de ciudadanos-trabajadores) y las relaciones interestatales. La gestión de la población mundial se distribuyó entonces en territorios nacionales centralizados por sus respectivos aparatos de Estado. La red interestatal comenzaría a tomar forma en la primera posguerra; a partir de 1917, el sistema-mundo se organizó sobre dos ejes que trataron de organizar la formación y fortalecimiento de los estados nacionales periféricos: el eje norteamericano proclamado por Woodrow Wilson (wilsonismo) y el leninismo, que no es otra cosa que la traducción del programa de Wilson a la jerga marxista, pues ambos presentaban idéntica forma:

primero un cambio político que establecía la soberanía (por primera vez en las colonias, por primera vez *en realidad* en los estados del Tercer Mundo ya

¹⁰ Aunque formulada y en boga, en el caso colombiano la intervención económica nunca va a ser verdaderamente aplicada pues habría chocado con el liberalismo de las clases dominantes; según Pécaut, para el caso colombiano, sólo hasta 1940 el intervencionismo deja de ser ideológico y se convierte realmente en un modo de gestión económica y social. Para el periodo 1943-1944 se disloca fácilmente la regulación estatal. Por otra parte, el intervencionismo de Estado sí es una característica común de los estados latinoamericanos de la década del treinta (2001, 136-154).

independientes); después un cambio económico que incluiría el establecimiento de una burocracia estatal eficaz, el mejoramiento de los procesos productivos (“industrialización”) y la creación de una estructura social (particularmente en la educación y la salud). El resultado que prometían tanto wilsonianos como los leninistas era “alcanzar” a los otros, cerrar la brecha entre los países ricos y pobres (Wallerstein 2003, 17).

Soberanía, burocracia, industrialización e infraestructura fueron los ingredientes de la receta infalible para el progreso de las naciones. Cada cuerpo-nacional del sistema interestatal se encargaría de *autodeterminarse*, lo cual significó el fortalecimiento de los estados y sus respectivos pueblos, su autonomía para gestionar (gubernamentalidad) a las poblaciones internas, el desarrollo de la infraestructura nacional y de las industrias locales y la formación de una ciencia nacional. El fortalecimiento de la gestión gubernamental no fue un movimiento particular del Estado colombiano sino que se inscribía ya en una estrategia a nivel del sistema-mundo en la que las naciones de centro tratarían de reproducir el proyecto civilizatorio en la periferia, lo cual implicaba la conjunción de los ingredientes modernos en la receta universal de la modernidad. “Llevar a las naciones por la senda del progreso” fue la consigna a partir de la cual el Estado gestionó la totalidad de los elementos y sus relaciones dentro del cuerpo-nacional en función de los flujos de capital. El triunfo del capitalismo consistió en haberse hecho uno con el Estado, pues sobre esta articulación fundamental de la vida moderna se gestionó la población. La gubernamentalidad fue el principal modo de *capturar* las fuerzas productivas de la población hacia la producción capitalista.

Para el caso de la estrategia del desarrollo la clave geopolítica fue la mundialización de la pobreza efectuada en el periodo de la segunda posguerra. La pobreza comenzó a ocupar un lugar privilegiado en los discursos sobre los problemas sociales y se convierte en el punto de anclaje de las intervenciones gubernamentales sobre la vida de los pobladores. Lo que presenciamos después de 1945 fue la mundialización de la pobreza. Aunque el lenguaje de “países ricos y pobres” se encuentra presente desde antes, es a partir de la segunda posguerra que un nuevo lenguaje se hegemoniza: las grandes cifras económicas tuvieron la fuerza suficiente para determinar el límite certero entre riqueza y pobreza; sobre el parámetro ideal del ingreso anual per cápita el discurso económico estableció un nuevo espacio para lo que, en adelante, sería considerado como ser-pobre. La percepción de la pobreza a escala global no fue más que el resultado de operaciones estadísticas comparativas, la primera de las cuales se realizó apenas en 1940. En 1948, cuando el Banco Mundial definió como pobres aquellos países con ingreso per cápita inferior a 100 dólares, casi por decreto, dos tercios de la población mundial fueron transformados en “sujetos pobres” (Escobar 2006, 55). Sobre la base

de esta nueva percepción económica el Tercer Mundo tomó forma, siendo definido por su pobreza como rasgo esencial.

Si la pobreza llegó a consolidarse como una gran amenaza en el imaginario del Primer Mundo se debió a que se encontraba asociada al comunismo. La pobreza era vista como un caldo de cultivo de comunistas insatisfechos, lo cual resultaba una amenaza para la estabilidad mundial. En el marco de la guerra fría, la estrategia del desarrollo jugó un papel clave en el orden geopolítico y el Tercer Mundo se convirtió en el terreno real de la lucha oriente/occidente.¹¹ Aunque la dicotomía Estados Unidos/Unión Soviética es ya localizable en 1917, lo que se modificó a partir de la segunda posguerra fue la estrategia (post)colonizadora de cada eje geopolítico. Entonces, cada gran nodo centralizado se configuró como un gran bloque regional articulando relaciones interestatales. Es así que tiene sentido hablar de algo como el “bloque soviético” y sus naciones integradas. Desde estos circuitos centralizados se desplegó una red biopolítica a través de una “política del desarrollo” para el Tercer Mundo.

Epilogo: La máquina binaria

El evolucionismo fue la piedra de toque de la estrategia racial. Sobre él pivotaron los saberes modernos y fue la más sólida base sobre la que se construyó el ideal moderno; proporcionó un relato en el que el “hombre blanco” se narra así mismo como vencedor en la carrera evolutiva. Desde luego, donde hay vencedores también hay vencidos, y si el discurso evolucionista ha concebido hombres civilizados, modernos, avanzados, históricos y racionales, para ello se ha necesitado su contraparte, ha sido necesario producir al Otro, al vencido por las fuerzas de la naturaleza, al primitivo, salvaje o bárbaro, al tradicional, rezagado, ahistórico e irracional. Sin duda alguna, es sobre esta *máquina binaria* propia de la modernidad¹² donde debemos localizar la condición de posibilidad de una “raza degenerada”. La producción del Otro como cuerpo degenerado fue pues necesaria para la producción de “nuestro” hombre moderno: sano, fuerte, vigoroso, trabajador, en suma, útil. El evolucionismo, en tanto que dispositivo

¹¹ Según Escobar, no debe sorprendernos que las aproximadamente 150 guerras de las últimas cuatro décadas hayan sido libradas en el Tercer Mundo. Lejos de ser un fenómeno periférico constituyó la clave de la rivalidad entre Estados Unidos y la Unión Soviética (2006, 76).

¹² Precisamente por esto se dice de la dialéctica que es el pensamiento propiamente moderno, pues se organiza sobre la lógica uno-dos. Es lo que Deleuze y Guattari han llamado el pensamiento arbóreo (2002, 9-29).

discursivo, es el acontecimiento neurálgico en la estrategia racial en la medida en que permitió una nueva valoración de las fuerzas del cuerpo, una moralización del cuerpo (individual y social) que opera sobre la distinción útil/inútil; el cuerpo bueno es equivalente a un cuerpo útil (moderno), como contraparte, un cuerpo malo no es otra cosa que un cuerpo inútil (degenerado). Todo lo no-moderno será distribuido sobre el espacio salvaje de los instintos ya superados; el loco y el delincuente, carentes de una voluntad que domine la *naturaleza de su existencia*, no serán otra cosa que *anormales*: incapaces de formar parte de una fuerza de trabajo, su inutilidad los define como esos Otros degenerados. La degeneración es “una desviación enfermiza de tipo primitivo” (Jiménez López 1920b, 45), es decir, *la degeneración es lo no-moderno*.

Si para la estrategia racial existía un estado social patológico, ello se debía a nuestros débiles caracteres psíquicos, propios de la raza tropical: impaciencia infantil, emotividad, sugestibilidad, impulsividad, inestabilidad mental,

tales caracteres francamente morbosos de la raza se han traducido en nuestra historia por una serie de agitaciones y de mudanzas que nos han acreditado como uno de los pueblos más inestables del universo, ¿cuál otro ha registrado en el curso de un siglo sesenta y cuatro guerras intestinas, sin contar las sediciones, los golpes de cuartel y los motines militares que no han tenido resonancia nacional? (Jiménez López 1920a, 27).

Sobre el degenerado se condensaron todos los peligros para la salud social, todas las manifestaciones de lo salvaje e ingobernable, en suma, todo lo no-occidental. La salud, pues, sólo podía provenir de aquellas razas superiores del hemisferio nortoccidental. Y si, por cierto, la inmigración de razas saludables nunca se materializó en el caso de Colombia, sí lo hizo el sujeto moderno tropical sobre el horizonte de la ciencia, el capitalismo y las tecnologías políticas.

Si la estrategia racial operó sobre la dicotomía útil/inútil, la estrategia educacionalizadora, por su parte, funcionó sobre el binomio culto/inculto. Lo culto expresaba todo aquello que entrara dentro del orden de lo moderno; “ser moderno” significaba sobre todo tres cosas: poseer una ciencia nacional, funcionar bajo los parámetros de las modernas democracias liberales y la formación de industrias. En este sentido, para la segunda estrategia, el sujeto moderno se encarnó en la figura del ciudadano-trabajador. El trabajo por sí sólo, a diferencia de la primera estrategia, no expresaba un bien moral por sí mismo, pues la cuestión no era ya lo útil o lo inútil sino lo culto y lo inculto: no bastaba con trabajar, pues el trabajo debía hacerse amparado en una conciencia nacionalista. No se era sólo trabajador sino necesariamente ciudadano-trabajador. La modernidad no es medida sobre la línea evolutiva biológica como sobre la línea

progresiva sociopolítica: el progreso de las naciones no es un problema biológico sino social, económico, tecnológico y político:

El tardo paso de nuestro progreso tiene en mi opinión una causa sencilla, que actúa sobre la existencia nacional de una manera disolvente, corrosiva, segura. Cuando decimos que *el pueblo colombiano carece de preparación*, estamos seguros de no equivocarnos. En el taller, en el campo, vemos cotidianamente un tipo humano que maneja sus hierros de labor con rutinario esfuerzo, que *no conoce los artificios de su industria* y que debe su profesión a una vocación autodidacta. (López Pumarejo 1934b, 141).¹³

La otredad salvaje ha dejado de ser degenerada para convertirse en esa masa inculta, tradicional e ignorante de las modernas técnicas de trabajo y de gobierno. Sin embargo, no hay por qué preocuparse, pues el problema tiene solución: la instrucción y formación de un pueblo culto conocedor de los principios universales de las modernas democracias y ceñido al orden industrializado de las naciones ricas y vigorosas. No debía pues excluirse a esas masas salvajes sino educarlas e instruir las para convertirlas en la savia que recorre las venas del cuerpo-nacional, para incorporarlas y con ellas aumentar geoméricamente las fuerzas de la madre patria.

La consolidación de un vigoroso cuerpo-nacional plantea el gran problema de incorporar este ingente de pobladores que aún llevaban vidas tradicionales y oscuras. El espacio salvaje de la otredad sólo podía contener tristeza, suciedad y desespero, ser inculto no era otra cosa que una condena y amenaza para la libertad y lucidez de los ciudadanos, pero más aún, ser inculto se presentaba como una disfuncionalidad para el “organismo nacional” y por tanto, como un peligro para la nacionalidad y su progreso. A partir de este problema funcionó ese gran dispositivo que fue la CCA, que realizó dos movimientos simultáneos: por una parte se trató de incorporar y civilizar a la población campesina; pero de otro lado, ello requirió producir a esta masa campesina como una otredad salvaje y hasta cierto punto amenazante al interés nacional, demasiado tradicional, demasiado sucia e infeliz,

y como el pueblo todo de los demás departamentos [el pueblo nariñense] carece en absoluto de educación práctica. Se ignoran los principios esenciales para hacer la vida sana, útil y, por lo menos, menos desagradable, más fácil y más llevadera (Restrepo 1936, 155).

¹³ Las cursivas son mías.

Lo que debemos extraer de este enunciado es precisamente lo que no dice: pueblo inculto, perezoso e inútil, tedioso, de vida complicada y conflictiva, en suma, de existencia miserable. Ante esta situación evidente no podía menos que pensarse que la Campaña era un medio de salvación de hombres. Civilizar al salvaje, educar al ignorante, urbanizar al campesino.

La modernidad produjo al Otro mostrándolo como todo aquello en lo que ella no se reconocía: rezagados, tradicionales, ignorantes, sucios, primitivos, salvajes. Movimiento fundamental para la modernidad pues, incapaz de definirse por sí misma, sólo pudo reconocer su propio rostro en el espejo invertido de una otredad que reflejaba lo que la modernidad no era. La modernidad funcionó esencialmente como una máquina binaria que necesitó producir al Otro para lograr definirse a sí misma. La otredad fue distribuida sobre el espacio negativo de lo no-moderno, no-occidental o no-europeo. La genealogía de las tres estrategias biopolíticas es la historia de los modos en que se configuró el espacio salvaje o lo no-moderno, pues la gestión de la vida requería, como mínimo, definir el espacio que le era *normal*. Normalizar la vida significaba binarizarla (normal/anormal) y cada estrategia biopolítica tuvo su propia normalización o binarización: la estrategia racial operó sobre la distinción útil/inútil; la estrategia educadora funcionó sobre la dicotomía culto/inculto y, por último, la gran estrategia del desarrollo inventó una nueva pareja maldita: desarrollo/subdesarrollo. Tal vez esta investigación sólo ha tratado de comprender cómo se llegó a reducir toda la singularidad de la otredad bajo una imagen invertida de un Mismo despótico, de descifrar los mecanismos que fueron necesarios para lograr este efecto dualizador sobre la vida y su potencia.

Sobre la materialidad de estos suelos biopolíticos ya explorados cabe formularse la pregunta ¿y qué viene a continuación? Desde luego, 1962 sólo marca un límite para esta investigación y no para la estrategia del desarrollo que continuará funcionando plenamente para las décadas del 70 y 80. Seguramente en estos años la estrategia desarrollista presentó variaciones que harán preciso matizar su análisis. Sólo una investigación detallada podrá decírnoslo. En este preciso punto de la investigación quisiera señalar una posible dirección a seguir. Creo que sobre 1991 y la nueva Carta Constitucional colombiana es posible localizar un gran punto de inflexión de las estrategias biopolíticas, más aún, localizar allí el nacimiento de una nueva era biopolítica en la que esta no funciona ya sobre espacios binarizados, valga decir, normalizados, sino que se abre a la diferencia. Nueva biopolítica con sus “políticas multiculturales” a través de las que se puede gestionar la diferencia. Nuevamente, no se trata de un movimiento endógeno a Colombia, sino que se inscribe sobre el horizonte de un nuevo

orden mundial emergente: el imperio.¹⁴ Ahora, la movida multiculturalista le da a cada quien su terruño: los afros y los indígenas, “los niños y las niñas”, los homosexuales y los punkeros. Ya no hay marginados ni anormales, pues la nueva biopolítica los gestiona a cada uno sobre el gran suelo universal del capitalismo.

Bibliografía

- Bejarano, Jorge. “Quinta conferencia.” *Los problemas de la raza en Colombia*. Bogotá: Biblioteca de Cultura, 1920a.
- _____. “Sexta conferencia.” *Los problemas de la raza en Colombia*. Bogotá: Biblioteca de Cultura, 1920b.
- Caballero, Lucas. “Octava conferencia.” *Los problemas de la raza en Colombia*. Bogotá: Biblioteca de Cultura, 1920.
- Castro-Gómez, Santiago. “¿Disciplinar o poblar? La intelectualidad colombiana frente al problema de la biopolítica (1903-1934).” *Nómadas* Vol. 26 (abr. 2007): 44-55.
- Cataño, Gonzalo. *La sociología en Colombia*. Bogotá: Plaza & Janes Editores, 1986.
- Currie, Lauchlin. *Bases de un programa de fomento para Colombia*. Bogotá: Banco de la República, 1951.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1986.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 2002.
- Diario Oficial*, Año LIX, Bogotá (ene. 8 1923): s. p.
- Escobar, Arturo. *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Editorial Norma, 2006.
- Foucault, Michel. “La gubernamentalidad.” *Estética, ética y hermenéutica*, Vol. III de *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Gómez, Antonio, comp. *Sociología. Trabajos teóricos y prácticos presentados por los alumnos de año tercero a la clase de Derecho Social*. Bogotá: Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad Nacional, 1938.

¹⁴ Por “imperio” me refiero aquí al *concepto* propuesto por Michael Hardt y Toni Negri como una nueva forma de soberanía que se distingue del imperialismo (11-16, sin embargo es la propuesta general de todo el libro). Creo que la reelaboración del concepto de biopolítica hecho por los autores responde precisamente a una nueva era biopolítica en la que el capitalismo requiere subjetividades diferenciadas y creativas hasta cierto punto.

- Hardt, Michael y Antonio Negri. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- Helg, Aline. "Los intelectuales frente a la cuestión racial en el decenio de 1920: Colombia entre México y Argentina." *Estudios sociales* Vol. 4 (mar. 1989): 39-51.
- Herrera, Martha y Carlos Lowp. *Los intelectuales y el despertar cultural del siglo. El caso de la Escuela Normal Superior. Una historia reciente*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 1994.
- ICETEX. *Instituto colombiano de especialización técnica en el exterior. Labores desarrolladas, Octubre 22, 1952-Octubre 22, 1958*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1958.
- ICT. *Instituto de Crédito Territorial. 30 años de servicio*. Bogotá, 1969.
- Jiménez López, Miguel. *Nuestras razas decaen. Algunos signos de degeneración colectiva en Colombia y en los países similares*. Bogotá: Imprenta y Litografía de Juan Casis, 1920a.
- _____. "Primera Conferencia." *Los problemas de la raza en Colombia*. Bogotá: Biblioteca de cultura, 1920b.
- López de Mesa, Luis. "Estatuto de la aldea colombiana." *Senderos* 7 y 8, Vol. II (ago.- sep. 1934).
- López Pumarejo, Alfonso. "Del discurso pronunciado en Medellín el 18 de Octubre de 1933." *Educación. Órgano de la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional* Año II, 13 y 14, Bogotá, (ago.- sep. 1934a).
- _____. "Discurso de posesión." *Senderos* 6, Vol. II (jul. 1934b).
- Naciones Unidas. *Asistencia técnica para el desarrollo económico. Plan de un programa cooperativo ampliado de las Naciones Unidas y de los organismos especializados*. Nueva York: Naciones Unidas, 1949.
- Noguera, Carlos. *Medicina y política. Discurso médico y prácticas higiénicas durante la primera mitad del siglo XX en Colombia*. Medellín: EAFIT, 2003.
- Ocampo, Javier. *Colombia en sus ideas*. Bogotá: Universidad Central, 1999.
- Obregón, Diana. *Sociedades científicas en Colombia: la invención de una tradición. 1859-1936*. Bogotá: Banco de la República, 1992.
- Pécaut, Daniel. *Orden y violencia. Evolución socio-política de Colombia entre 1930 y 1953*. Bogotá: Editorial Norma, 2001.
- Pérez, Luis Carlos. *Nuevas bases del derecho criminal. Curso completo de derecho penal y sociología criminal, con referencias a la legislación y a la realidad social colombiana*. Bogotá: Distribuidora americana de publicaciones, 1947.
- Restrepo, Alonso. *Apuntes, notas y algunos comentarios del médico de la Campaña de Cultura Aldeana que visitó el Departamento de Nariño*. Medellín: Imprenta Oficial, 1936.

Sáenz Javier, Óscar Saldarriaga y Armando Ospina. *Mirar la infancia: pedagogía, moral y modernidad en Colombia, 1903-1946*, Tomo II. Medellín: Universidad de Antioquia / Conciencias / Uniandes, 1997.

Wallerstein, Immanuel, coord. *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI Editores, 1997.

Wallerstein, I. *Después del liberalismo*. México: Siglo XXI Editores, 2003.

II

Batallas por el corazón del mundo: La emergencia de “Ciudad Perdida” y las luchas por el uso diferencial del territorio en la Sierra Nevada de Santa Marta

Dairo Andrés Sánchez Mojica*

En el siguiente escrito me gustaría presentar un ejercicio de carácter genealógico en torno a un conocido acontecimiento que tuvo lugar en la Sierra Nevada de Santa Marta. Colombia, 1976: se da a conocer a la opinión pública el “descubrimiento” de una ciudad prehispánica construida por la civilización tayrona en medio del denso y húmedo bosque que recubre el macizo costero más alto del mundo. Macizo que es, para las comunidades indígenas contemporáneas, nada más ni nada menos que el corazón del mundo. Mi propósito se orienta a desplegar una cartografía de las fuerzas político-culturales que se enfrentan por apropiarse de dicha ciudad, desde localizaciones discursivas que se encuentran articuladas, sin lugar a dudas, con prácticas concretas que se traducen en usos diferenciales del territorio.

Conviene subrayar que la manera como se nombra aquella ciudad, desde este o aquel *locus de enunciación*, está vinculada con modos particulares de habitar, concebir y proyectar la Sierra Nevada, los cuales generan formas específicas de ejercicio del poder y la gubernamentalidad, tanto sobre el territorio, como en relación con las comunidades indígenas que hoy en día viven en el macizo (Koguis, Wiwas, Arhuacos y Kankuamos). Teniendo en cuenta lo anterior, me gustaría anticipar que el devenir del enfrentamiento que se genera en la acción de nombrar la ciudad se estructura en una lucha por el significado, la cual adquiere el perfil de elemento constituyente del ejercicio de la función de soberanía y de los mecanismos poscoloniales de producción de la diferencia.

Como punto de partida, procederé a señalar el lugar interpretativo desde el cual me he acercado a la construcción del problema. A continuación quisiera trazar la emergencia de “Ciudad Perdida”, a la manera de un acontecimiento que aflora enmarcado en un entramado de tensiones que lo constituyen. Esto me remite a explorar tres maneras de nombrar la ciudad, las cuales operan a partir de enunciados y prácticas particulares que generan en su performatividad dinámicas discursivo-territoriales que *producen, consumen y distribuyen* la Sierra Nevada, o, dicho de un modo otro, el corazón del

* Este artículo forma parte de la investigación presentada como proyecto de maestría en el Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos (Iesco) de la Universidad Central.

mundo, en el marco del sistema mundo moderno/colonial. El primer enunciado es “Buritaca 200,” que, a mi modo de ver, implica la manera como, a partir de la estructuración de un singular mecanismo de saber-poder, la antropología y la arqueología colombianas han participado en la *ordenación* de ciertos *agenciamientos colectivos de enunciación* en torno a la ciudad. El segundo enunciado que me interesa abordar es propiamente “Ciudad Perdida”; a este respecto, considero que aquel hace máquina con el etnoturismo y articula la ciudad, indudablemente, con los flujos globales del capital. Para concluir este ejercicio cartográfico, describo el enunciado Teyuna, el cual remite de forma específica a la manera en que las comunidades indígenas locales dan sentido a la ciudad, generando *agenciamientos colectivos de enunciación* que buscan producir la autonomía política necesaria para habitarla como lugar sagrado y fundacional de su modo otro de ser-en-el-mundo.

1. La emergencia de “Ciudad Perdida”

Parto del supuesto de que un acontecimiento no es un fenómeno social unitario que deba estudiarse a partir de un proceso de identificación de carácter descriptivo. Más bien, puede decirse que se configura en la lucha de una multiplicidad de fuerzas que se batan por significarlo y, en este sentido, que buscan dominarlo. Asumo, entonces, el “descubrimiento” de “Ciudad Perdida” como un campo de emergencia, es decir, como producto del enfrentamiento de un heterogéneo conjunto de fuerzas político-culturales que luchan por nombrar el acontecimiento mismo. De suerte que aquel no se considera de manera unitaria, atomista y homogénea, sino en tanto producto de la constitución diferencial de una multiplicidad de fuerzas que luchan por significar la ciudad, con base en intereses relacionados con la apropiación territorial de la Sierra Nevada de Santa Marta.

En otras palabras, entiendo el fenómeno “Ciudad Perdida” como un campo de batalla en el que se despliegan luchas por la significación: estrategias y tácticas que se realizan en función del dominio del significado. Hay que decir que el significado es un cierre arbitrario en el espacio de la multiplicidad de fuerzas que lo constituyen, de tal modo que se materializa como cristalización de un momento del conflicto en el que unos usos se imponen sobre otros. Esto implica que el significado no está dado de antemano, sino que se despliega como construcción en el devenir social de un enfrentamiento. El significado de dichas prácticas está dado, entonces, por su uso estratégico en el interior de un campo de fuerzas determinado.

Por lo tanto, hay que decir que aquel uso no es desinteresado, no carece, en cuanto acción social, del ejercicio del poder y, por lo tanto, manifiesta los avatares propios

de la agonística. El significado no antecede a la manera de un *a priori* trascendente la experiencia histórico-espacial, sino que está dado por la tensión de fuerzas que lo constituyen: es el elemento diferencial que se manifiesta en la tensión de fuerzas conformadas por y que conforman lo social, una realización en el devenir de los diferentes ejercicios de poder que han compuesto el sentido del fenómeno y, ciertamente, en ello radica su arbitrariedad.

Por todo esto, uso y diferencia son las características del fenómeno relacional que me propongo comprender. Pero es importante señalar que aquellas no se presentan en el vacío, así como que no son expresión ni representación de nada: no son apariencias de una unidad que se escondería tras las siluetas fenoménicas, sino la voluntad misma en proceso de producción. En este sentido, sólo en la concreción de la experiencia histórico-espacial despliegan algún sentido: tanto el uso como la diferencia son relaciones que implican historicidad y espacialidad; no están en el espacio, ni el tiempo, sino que son, en sí mismos, fenómenos espacio-temporales, dimensiones fundamentales de la acción social significativa, de la práctica constituida y constituyente de lo social.

Desde esta perspectiva, asumo el fenómeno “Ciudad Perdida” como una lucha por el significado a partir de la tensión entre lo global, lo estatal y lo local. Esto quiere decir que en la configuración de dicho significado se enfrentan fuerzas que luchan por la adjudicación, por la hegemonía territorial. Evidentemente, cada una de dichas fuerzas se manifiesta en prácticas discursivas. Los diseños globales y estatales que buscan controlar la Sierra y sus poblaciones despliegan un aparato trascendente de captura que se apropia del poder de nombrarla, a partir de ciertos usos biopolíticos: guerra antidrogas, patrimonio, biodiversidad, etnoturismo, etc. A su turno, la historia local, en el devenir de su poder constituyente, actualiza potencias que revelan un sentido inmanente y diferenciado de la Sierra, construyen su significado a partir del ejercicio de nombrar propio del poder afirmativo, apoyado en la idea de territorio. Cabe señalar que en este devenir se producen distintas subjetividades políticas. Para el caso del diseño global, se configura el despliegue de la llamada soberanía imperial, que, por medio de un aparato capitalista de captura, *produce, consume y distribuye* subjetividades colectivas a partir de jerarquías etno- raciales que posibilitan la acumulación del capital económico y cultural en el mundo contemporáneo (Hardt y Negri 2002). En el caso del movimiento indígena, se configuran diferentes organizaciones sociales que buscan posicionar las historias locales en diversos escenarios político-culturales de ejercicio del poder, transformando las formas ilustradas del actuar político al incluir usos performativos de lo político relacionados con lo identitario.

Ahora bien, siguiendo al geógrafo brasileiro Milton Santos, concibo el territorio como producto de la interacción social, como construcción social en la que se manifiestan tensiones políticas, económicas y culturales, como formación socio-discursiva. “Es el uso del territorio y no el territorio en sí mismo, el objeto del análisis social” (Santos

1996, 123). Esta mirada posibilita un distanciamiento crítico de las concepciones sustanciales del territorio, me refiero a la interpretación de éste como soporte y escenario de la cultura, la economía y la política. En otras palabras, se trata del territorio como trasfondo necesario de la acción social, como escenografía del enfrentamiento. Por el contrario, asumo que el territorio mismo es un campo de lucha en el que se disputa la manera de dar sentido al mundo cotidiano; la confrontación también se orienta a definir quién y cómo lo habita. No nos hallamos, entonces, frente a un dato neutral y natural; no se presenta como base y soporte de las acciones, sino como acción social en sí misma: es todo menos el telón de fondo de la vida social, se configura más bien como *constitutivo* de la acción social, deviene un campo de tensiones en el que se encadena el ejercicio del poder.

De tal suerte, interpreto la Sierra Nevada de Santa Marta como un campo de emergencia de múltiples fuerzas que se disputan el derecho performativo de nombrar el territorio, con base en prácticas político-culturales que lo localizan en una interacción diferencial a partir de acontecimientos específicos, en este caso, el “hallazgo” de “Ciudad Perdida.” Cabe anotar, como señalaba Nietzsche, que el

derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización del poder de los que dominan: dicen “esto es y aquello”, imprimen a cada cosa y a cada acontecimiento el sello de un sonido y con esto se lo apropián, por así decirlo (2005, 38).

Desde este posicionamiento crítico, el concepto genealógico de *emergencia* es de particular importancia para la construcción del problema que me he propuesto comprender, pues permite cartografiar la lucha de fuerzas que constituyen el territorio mismo. La emergencia es uno de los elementos fundamentales del análisis genealógico diferencial, pues considera las relaciones entre fuerzas como tensiones que manifiestan la multiplicidad primordial del acontecimiento, así como los mecanismos y procedimientos que lo controlan, lo distribuyen y lo organizan; en una palabra, que lo capturan en un *orden del discurso*. Según Michel Foucault:

La genealogía restablece los diversos sistemas de sometimiento: no la potencia anticipadora de un sentido, sino el juego azaroso de las dominaciones. [...] La emergencia se produce siempre en un estado de las fuerzas. El análisis de la *Entstehung* [emergencia] debe mostrar el juego, la manera en que luchan unas contra otras, o el combate que llevan a cabo frente a circunstancias adversas, o también la tentativa que realizan –dividiéndose contra ellas mismas– para

escapar a la degeneración y recuperar vigor a partir de su propio debilitamiento. [...] La emergencia es, pues, la entrada en escena de las fuerzas; su irrupción, el impulso por el que saltan a primer plano. [...] La emergencia designa un lugar de enfrentamiento; aún así hay que evitar imaginárselo como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plano en el que los adversarios estarían en igualdad de condiciones; más bien es [...] un “no-lugar”, una pura distancia, el hecho de que los adversarios no pertenezcan al mismo espacio. Nadie es, pues, responsable de una emergencia, ni nadie puede vanagloriarse de ella; siempre se produce en el intersticio (2004, 34-38).

El territorio no sería, entonces, aquello por lo que se lucha, un elemento que *antecede* a la lucha, a la manera del botín del enfrentamiento por el significado político-cultural de la Sierra Nevada de Santa Marta. Más bien, podría decirse que se constituye y genera en la confrontación misma, en el campo de emergencia de las fuerzas que pugnan por el acto performativo de nombrar. “Cualquier fuerza se halla en relación con otras, para obedecer o para mandar. Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas” (Deleuze 2002, 60). Partiendo de estas consideraciones, cabe señalar que el diferendo es lo que permite la configuración de mi mirada del fenómeno territorial. En otras palabras, me interesa identificar las diferentes fuerzas que se batan por el dominio de “Ciudad Perdida,” de modo que pueda comprenderse la relación entre las mismas, sus juegos de intersticios, y, por lo tanto, su productividad en relación con el acontecimiento “Ciudad Perdida”.

Entre los enunciados que luchan por significar la ciudad indígena, cabe señalar que los antropólogos y arqueólogos establecen una relación de saber-poder con el hallazgo y lo denominan “Buritaca 200.” Para ellos, la ciudad amerindia es patrimonio de la nación y consideran a los tayronas como antepasados de los colombianos, de modo que vinculan el acontecimiento con la comunidad imaginada nacional. Por su parte, el enunciado etnoturístico es el de “Ciudad Perdida,” que asocia el hallazgo con el imaginario occidental de un paraíso perdido, cercano al “estado de naturaleza” en el que las relaciones humanos-naturaleza serían armónicas. Así mismo, este enunciado se acerca al concepto de patrimonio de la humanidad, el cual vehicula las tecnologías globales de soberanía. De otro lado, para las comunidades indígenas Koguis, Wiwas, Arhuacos y Kankuamos, el nombre de la ciudad es Teyuna y, según ellos, nunca estuvo perdida, pues hace parte de su tradición ancestral. Ellos la asocian con las reivindicaciones político-culturales del movimiento indígena y reclaman autonomía para administrarla (Ulloa 2003, 184). A continuación pretendo realizar una caracterización de los enunciados que establecen relaciones diferenciales entre dichas fuerzas político-culturales, y la manera como, en sus intersticios, producen el acontecimiento mismo, generando usos diferenciales del territorio.

2. El enunciado del saber experto: Buritaca 200

El acervo de conocimientos sobre “Ciudad Perdida” es bastante amplio, pues el hallazgo ha sido convertido en laboratorio etnohistórico y arqueológico privilegiado para la antropología colombiana. La emergencia de “Ciudad Perdida” devino en la posibilidad de contar con un escenario de trabajo interdisciplinar capaz de establecer analogías, en términos de desarrollo, entre la civilización tayrona y las civilizaciones inca, azteca y maya. Se considera que, antes del etnocidio, la Sierra se encontraba distribuida en varias ciudades-estado, interrelacionadas por una intrincada red de caminos, y que la economía estaba asociada al cultivo de terrazas en las empinadas laderas de la Sierra, así como al intercambio comercial con el interior del continente y con Centroamérica.

El enunciado Buritaca 200 hace referencia a la ubicación del yacimiento arqueológico en un estudio prospectivo que buscaba identificar los restos prehispánicos en la margen del río Buritaca. El nombre “científico” de la ciudad corresponde a una tecnología de clasificación con la cual se pretendía registrar diferentes construcciones prehispánicas, lo cual supone una forma de conocimiento taxonómico que busca identificar, organizar y, por lo tanto, disciplinar el lugar. Desde esta perspectiva, lo encontrado se asume como un *dato* que permite el acceso a la comprensión, a través del registro, de una unidad preconstituida que sería propiamente la cultura tayrona. La ciudad correspondió, en este encuadre, al yacimiento número 200, de allí su nombre científico.

A uno de los sitios más importantes que se ubicaron le correspondió el nombre de Buritaca 200, por estar localizado sobre el curso del río de este nombre y el número de orden 200, este sitio fue descubierto el 16 de marzo de 1976, por una comisión integrada por G. Cadavid, Luisa F. de Turbay y Lucía de Perdomo, arqueólogas adscritas al Instituto Colombiano de Antropología, el arquitecto Bernardo Valderrama y dos guías o “baquianos” (Cadavid y Groot 1987).

Una de las orientaciones e intereses antropológicos que han marcado la producción de conocimiento sobre Buritaca 200 es “demostrar” que las comunidades indígenas amerindias que habitaron el territorio antes de la conquista mantuvieron una relación “ecológica” con el entorno biofísico, lo que les permitió sostener durante siglos una alta densidad de población con un mínimo impacto sobre los ecosistemas endémicos. De tal suerte, puede resaltarse que la tecnología de producción de conocimiento era, ante todo, de carácter comprobatorio. Había algo que era necesario fundamentar, un argumento que requería de respaldo “científico” y que, ciertamente, implicaría

ejercicios gubernamentales sobre el territorio y la población. Según Álvaro Holguín Soto, director del Instituto Colombiano de Antropología y del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes:

Las prospecciones ambientales que se iniciaron en 1973 [...] estaban orientadas hacia el estudio de los patrones de asentamiento de los habitantes de la época anterior a la conquista, porque queríamos comparar sus mecanismos de adaptación al entorno, con los utilizados por los indígenas actuales y los colonos. Nos proponíamos demostrar que el daño ambiental que estaba ocurriendo en la Sierra era resultado de modelos culturales de adaptación, transferidos de otros lugares del país, como es el caso de los colonos, y no resultante de las condiciones topográficas o físicas mismas de la Sierra. Nuestro raciocinio estaba dirigido hacia comparar estas técnicas de adaptación de los colonos, con las de los indígenas pasados y presentes, pues creíamos percibir que estos grupos no habían causado, en su utilización del entorno del macizo, mayor daño ambiental (Holguín 1988, 43).

El efecto de verdad del enunciado antropológico implica una técnica de carácter comprobatorio que está vinculada con la producción discursiva del imaginario del “nativo ecológico”. Dado que el interés científico era demostrar que los indígenas actuales mantenían una herencia ambiental ancestral, y que los colonos eran culpables de la destrucción del entorno de la Sierra, el saber experto contribuyó a la configuración del imaginario global según el cual los indígenas cuentan con saberes ancestrales relacionados con el cuidado del medio ambiente, sus competencias de inserción al mercado, y que, por lo tanto, son los responsables del cuidado del planeta.

Este mecanismo de saber/poder terminó por articular el hallazgo con la construcción global de un aparato de captura que se apropia de los saberes indígenas para reactualizarlos como diversidad cultural en el marco de los circuitos del mercado verde global. Tal ejercicio produce la asunción de una política de la identidad que totaliza la diferencia y la (re)actualiza en las jerarquías etno-raciales del capitalismo global. La identidad se concibe, entonces, como totalidad esencial y atemporal, como una construcción atomística con base en la cual se diseñan biopolíticas globales concernientes a la población indígena.

El discurso antropológico implica que las comunidades indígenas contemporáneas son consideradas como descendientes de los antiguos tayronas, así como herederas de saberes ecológicos ancestrales, y que los grupos que degradan ambientalmente los ecosistemas son los colonos desplazados por la violencia paramilitar desatada en las planicies circundantes, así como los saqueadores de tumbas y los cultivadores de

marihuana y coca. En este sentido, se propone una biopolítica de la identidad que busca “sanear los resguardos”. De esta forma, la perspectiva con la que la antropología ha asumido la Sierra es de carácter conservacionista y esencialista, lo que articula el saber experto con las dinámicas propias de la colonialidad del poder. Los indígenas son presentados bajo el modelo colonial del “buen salvaje”, mientras los colonos son vistos como encarnación de todos los vicios de la civilización, que interrumpen incluso la labor “objetiva” de los científicos:

No sobra anotar que la mayoría de los colonos tienen sus parcelas en áreas arqueológicas, y escogen sitios previamente terracedos para ubicar sus viviendas y cultivos. De esta manera aunque no se dediquen a la guaquería, sí alteran cualquier información arqueológica que de allí se quiera obtener (Cadavid y Groot 1987).

Otro elemento que configura el enunciado de Buritaca 200 es la apropiación de la ciudad como patrimonio de la nación colombiana. En este sentido, se concibe la misma como elemento clave de la comunidad imaginada nacional: la ciudad se convierte en patrimonio nacional y los tayronas en antepasados de los colombianos. Esto es evidente en el juicio de Álvaro Holguín Soto: “Tal vez, este intento de estudiar una de nuestras civilizaciones precolombinas, pueda haber contribuido a mostrar cómo en ellas se encuentran las verdaderas raíces que dieron origen a nuestra propia identidad” (Holguín 1988, 20).

La construcción del imaginario nacional implica la ubicación de lo indígena en el pasado. A partir de una escala evolutiva de carácter teleológico, se constituyen expresiones de admiración frente a las tecnologías utilizadas por los indígenas: ¿cómo puede ser que siendo una civilización tan rudimentaria, los tayronas manifestaran elementos arquitectónicos tan “avanzados”? Este discurso conduce a la negación de la simultaneidad temporal de lo indígena, convirtiéndolo en pieza de museo, objeto de encuadre, taxonomía, organización y estudio. Lo anterior se evidencia en la crónica escrita por Bernardo Valderrama, un arquitecto que hizo parte de la primera comisión prospectiva de Buritaca 200: “Parecía increíble que en pleno siglo XX y en la capital de Colombia, me estuvieran hablando de ciudades perdidas sepultadas bajo la selva, allá en la Sierra Nevada de Santa Marta” (Valderrama 1981, 11).

Incluso, se considera que la “ciencia” es aquello que da existencia al indígena, la ciencia es la disciplina que, por medio de la taxonomía, el estudio y la publicación de informes, permite que exista lo indígena. Los saberes y experiencias otras son legitimados sólo en la medida que pasan por el rasero del saber experto, en tanto son conocidos y, por lo tanto, controlados. Occidente es lo que posibilita que la alteridad

indígena salga de la oscuridad a la luz, de modo que el lugar que ocupa el otro define más la identidad eurocéntrica que la experiencia de la diferencia. En este sentido, es clave la opinión de Álvaro Holguín:

Sabíamos que “descubrir” no era lo mismo que “encontrar”. Porque el verdadero descubrimiento significa comprender lo hallado, estudiarlo y darlo a conocer; mientras tanto todo aquello que se encontró no “existe”. El esfuerzo se centró, entonces, en darle *existencia* no a una ciudad o a un sitio arqueológico en particular, sino a toda una civilización (1988, 64).

Si dejamos de lado el carácter eurocentrado de esta afirmación, la cual supone la existencia de la alteridad si y sólo si es conocida por la ciencia occidental, lo cierto es que permite tener acceso a un interesante fenómeno: la invención de la civilización tayrona. Efectivamente, como tal, uno no podría encontrar una unidad social que se autodenominara como tayrona, pues antes del primer etnocidio existían diversos grupos que habitaban la Sierra y no se encontraban unificados. El nombre tayrona fue impuesto por los españoles que combatieron estos heterogéneos grupos durante casi cien años, hasta lograr su desmembramiento y posterior repliegue hacia las cumbres más altas del macizo, desarticulando de paso los flujos culturales y comerciales que unían la Sierra con el interior del continente y con Centroamérica. La civilización tayrona es, paradójicamente, una unidad que busca esencializar desde el *locus* de enunciación del blanco conquistador la multiplicidad de experiencias políticas, culturales y económicas que existían en el macizo para controlarlas: nombrar para ordenar y dominar.

Posteriormente, la antropología reconfigura esta unidad a partir de la delimitación de un estilo característico de orfebrería, tejido, rituales y arquitectura que denomina “estilo tayrona”. La unidad se (re)actualiza a partir de las tecnologías de clasificación, organización y tipología que desarrolla la antropología, disciplina que supone la existencia de una totalidad cultural que es reconstruida a partir de los hallazgos de la arqueología y es complementada con las observaciones etnográficas de los actuales habitantes indígenas de la Sierra, pues se parte de la premisa según la cual en dichos grupos perviven las formas de ser tayrona. Una esencia que supuestamente ha sido recubierta por el olvido y el tiempo es sacada a la luz, se produce una unidad cultural. En relación con las prácticas de colonialidad de la antropología, señala Eduardo Restrepo que

la indilogización de la antropología, más que su énfasis en ciertas poblaciones, es el efecto epistémico y político de la producción de lo indígena como otredad esencial, es decir, como una alteridad radical que, no obstante su apariencia de caos o sinsentido –a los ojos etnocentristas de los no iniciados, por supuesto-, respondía a un cuidadoso ordenamiento intrínseco al cual se plegaban los sujetos (2006, 296).

En cierta medida, puede decirse que la antropología, en cuanto saber experto, no sólo estudiaba un objeto referencial que sería el indígena, sino que producía su objeto de referencia a partir de los mecanismos de objetivación de la cultura, propios de su metodología científica y presuntamente desinteresada. Esto agencia relaciones de saber/poder que se configuran como constituyentes de la identidad indígena desde la óptica de la diferencia colonial. Al parecer de Astrid Ulloa:

En los años 70 Reichel-Dolmatoff consolidó la idea de un pensamiento Kogui como sistema de adaptación relacionado con un proceso histórico de desequilibrio ecológico-alimentario. Esta perspectiva se constituyó en el modelo a seguir para posteriores análisis etnográficos. Así mismo, esta mirada sobre la relación de los Koguis con su entorno alimentó los movimientos ambientalistas de los años 70, lo cual se consolidó con el hallazgo de Ciudad Perdida por el manejo ambiental que se evidenciaba en sus terrazas. De esta manera, los discursos antropológicos dieron sustento a los ambientalistas, quienes a su vez ayudaron a construir una imagen de un *nativo ecológico* kogui en el contexto internacional. Esto no significa que los kogui no tengan prácticas ecológicas; el punto que quiero resaltar es que los discursos antropológicos han ayudado a reproducir esquemas de naturaleza y cultura que han ayudado a esencializar, idealizar o estigmatizar a los pueblos indígenas (2004, 185-186).

Así mismo, el enunciado Buritaca 200 se asocia a la diferenciación de los antropólogos frente a la práctica de saqueo de los llamados guaqueros. La subjetividad del antropólogo se contrapone a la del guaquero, para justificar una forma de conocimiento. La labor de los investigadores se legitima a partir de la racionalidad científica, la cual se opone a las supuestas prácticas bárbaras e iletradas de los guaqueros. La dicotomía que fundamenta la legitimidad de la intervención científica es, entonces, conservación versus destrucción. Los llamados guaqueros son personas que se dedican a la ubicación de los restos de yacimientos precolombinos, que denominan entierros o guacas, y comercian con las piezas de orfebrería y elementos artísticos que en ellas se encuentran. Un aspecto interesante de la práctica de la guaquería es que basa sus modos de búsqueda y ubicación de objetos precolombinos en artes adivinatorias en las que se utilizan plo-

mos especiales. El guaquero es un adivinador, algo así como un cazador de “tesoros”, que se apoya en prácticas mágicas populares. De allí que, en los sectores campesinos, cuando alguien corre con suerte se diga que se “enguacó” (se encontró una guaca). Este trasfondo implica una contraposición entre el saber científico y el saber popular, entre el saber ilustrado y el saber no legítimo. La razón del antropólogo, que apoya su modo de conocer en las tecnologías de identificación, organización y catalogación, se opone a los modos de conocimiento popular, basados en la adivinación y en el establecimiento de analogías sobre señales del terreno. La arqueología, bajo el presupuesto de la conservación, justifica sus prácticas científicas en contraste con los procedimientos de los guaqueros. Mi intención no es, de ningún modo, establecer una defensa esencialista de la guaquería, sino evidenciar que la contraposición con este tipo de prácticas contribuye a la constitución de una autoridad sobre la alteridad indígena: enfrentar las dos formas de saber implica la ordenación de las características de los enunciados que están “en la verdad,” en el orden hegemónico del discurso. Aquella diferencia favorece la asunción de una autoridad antropológica: el investigador, investido por la metodología científica, puede hablar sobre lo indígena, le es permitido pronunciar la verdad sobre el otro. Aunque, ciertamente, no deja de ser paradójico el hecho de que los investigadores también terminen por llevarse los objetos de la ciudad, para ubicarlos en los museos y contribuir a la configuración de la identidad nacional. De modo que las dos formas de relacionarse, tanto con la ciudad, como con los artefactos, generan usos heterogéneos y obedecen a funciones sociales diferentes: la sobrevivencia económica y la delimitación de la identidad nacional bajo la idea de patrimonio.

En marzo de ese año [1976], como resultado de las múltiples informaciones acerca de sitios arqueológicos en el área de trabajo, que provenían sobre todo de guaqueros o aficionados tuvimos conocimientos de Buritaca 200. Nos vimos entonces obligados por esta circunstancia a emplear todos los esfuerzos en el rescate de este importante lugar. De no haber sido así, hubiera quedado para siempre borrado de los capítulos de nuestra historia (Holguín 1988, 44).

En este apartado es evidente el carácter mesiánico que asume la antropología: su misión es la salvación de lo indígena. Aspecto que (re)actualiza las relaciones que Occidente ha tenido con la otredad indígena desde hace 500 años. La noción de historia a la que se alude en el apartado supone una lectura de carácter letrado, que subalterniza las prácticas orales de las comunidades indígenas, capturando la ciudad en la historia de la nación colombiana, lo que Holguín denomina “nuestra historia”. Frente a esta lógica, los llamados guaqueros serían los bárbaros “depredadores” que atacan el patrimonio de la comunidad imaginada nacional.

Algunas de las terrazas de la población habían sido parcialmente alteradas por los “guaqueros”. Sin embargo, aunque en algunos casos desalojaban piedras de los enlosados, las obras tales como los muros que conformaban las construcciones eran respetadas. El medio hostil en que se encontraba el sitio, lo protegió en parte de los depredadores, ya que la empresa de saqueo era riesgosa y difícil de llevar a cabo (Cadavid y Groot, 1987).

En últimas, tanto guaqueros como antropólogos se llevan los objetos de la ciudad; la diferencia radica en que los últimos lo hacen en nombre de la ciencia y la identidad nacional, mientras que los primeros obedecen a intereses asociados a la sobrevivencia económica. La lectura de los antropólogos vincula a los guaqueros a la idea de bárbaros de clases “populares” que, desde su ignorancia, destruyen el patrimonio. “Esto de buscar y saquear tumbas, era una piquiña a la cual muy pocas personas de las clases media, baja y popular podían sustraerse” (Valderrama 1981, 32).

Estos enunciados han conducido a que “Ciudad Perdida” fuera declarada por la Unesco Patrimonio de la Humanidad en 2002, y la Sierra como Reserva Mundial del Hombre y la Biósfera en 1979. Asimismo, transforman las configuraciones territoriales y las tecnologías biopolíticas de gubernamentalidad sobre el macizo (Ulloa 2003, 112). El hecho de que la ciudad y la Sierra se adscriban a la nominación de patrimonio de la humanidad supone una transformación en las dinámicas propias de la soberanía territorial, el paso de la soberanía nacional a la soberanía global. De modo que los *agenciamientos colectivos de enunciación* resuenan en la transformación de las prácticas de ejercicio del poder.

En síntesis, los *efectos de verdad* del discurso antropológico desarrollaron procesos de diferenciación poscoloniales que localizan las diferencias etno-raciales en una concepción dicotómica que vincula al indígena con el imaginario del “buen salvaje”, y al colono con el estereotipo de agente destructor del entorno. En este sentido, el enunciado de Buritaca 200, antes que referenciar un objeto antropológico, lo produce, articulando imaginarios sobre lo indígena en el marco del sistema mundo moderno/colonial. Este proceso conllevó la generación de biopolíticas de la identidad que pretendían conservar el territorio “limpiando” la Sierra de la presencia de campesinos y configurando al indígena como “nativo ecológico”, responsable del cuidado del medio ambiente, con base en sus saberes ancestrales, convertidos en competencias de inserción en el mercado global.

3. El enunciado turístico: Ciudad Perdida

El enunciado turístico con el que se ha nombrado la ciudad tayrona ha sido el de “Ciudad Perdida”. Esta denominación (re)actualiza el imaginario occidental de un paraíso perdido cercano al estado de naturaleza. La “Ciudad Perdida” se representó como un espacio cercano a la naturaleza, distanciado de la corrupción del mundo moderno, escenario de asunción de saberes y valores que habrían sido perdidos u olvidados. En un libro de fotografía sobre “Ciudad Perdida”, Consuelo Cepeda escribe: “En cualquier caso lo más fascinante es el sentimiento de que allí, en medio de una naturaleza abrumadora se encuentra una obra del hombre que armoniza maravillosamente con el medio que la rodea y, que sin embargo, es tan distinta a él” (Patrick 1988, 94).

Cabe recordar que la genealogía de las ciudades perdidas se remonta al imaginario occidental sobre la Atlántida, y, en el caso de América, al Dorado. Estas ciudades se representan como objeto de deseo en el que se proyectan los temores, frustraciones y esperanzas de Occidente. En otras palabras, están ancladas a procesos de sublimación. Me refiero a que las ciudades perdidas operan como objetos articulados a la administración del deseo, cuyo flujo es codificado en el marco del *status quo*. En cuanto se asocian a un estado idílico de equilibrio con el cosmos, como posibilidad de despliegue de la desmesura en el placer o como recinto que guarda saberes esotéricos, Occidente ha buscado de manera apremiante las ciudades perdidas, pues pretende poseerlas. Lo interesante de este fenómeno social es que en el imaginario de las ciudades perdidas se vehicula aquello que administra Occidente. Los placeres, temores y sueños se proyectan en aquel objeto de deseo y terminan siendo un aliciente para las empresas de conquista del hombre blanco, no entendido este último como fenotipo, sino como construcción socio-histórica de identidad y diferencia. La carencia de Occidente se proyecta como potencia en el imaginario del paraíso perdido y el aparato de captura occidental se abalanza sobre la otredad para codificar su fuerza antagónica. No hay ciudades perdidas en sí, sino perdidas para sí.

Lo importante de “Ciudad Perdida” no es, entonces, la correspondencia referencial de los enunciados y adjetivos que la nombran, sino la manera en que estos elementos la constituyen. En otras palabras, el asunto no es si lo que se dice sobre la ciudad es o no verdad, sino la forma como estos enunciados generan prácticas de dominación; lo relevante es analizar cómo la administración del deseo está asociada a procesos de producción de la diferencia que afectan el objeto de referencia y, en último término, lo producen. Sin lugar a dudas, dichos enunciados vehiculan prácticas de materialidad sobre el objeto que nombran. En esta perspectiva, es importante el testimonio de Bernardo Valderrama referente a la noticia de la existencia de “Ciudad Perdida”:

Ante mis ojos desfilaba la sociedad de consumo, realidad de nuestra época ¿buena o mala? Lo juzgaría la historia, no tanto por la simplicidad de estos extremos, como por la complejidad que la caracterizaba, por la tecnología que todo lo iba transformando (sic). Era de todas formas el momento que nos había tocado vivir. En cambio en mis oídos resonaba la inusitada noticia de otra época, apasionante y misteriosa (1981, 11).

Este testimonio muestra una evidente actitud de cansancio nihilista frente a la llamada “sociedad de consumo”, la cual, incluso, es asociada a un problema moral vinculado con la tecnología “que todo lo iba transformando”, lo cual supone una apelación a referentes esencialistas que relacionan la estabilidad y la permanencia con el bien, así como la transformación con el mal. Juicio eminentemente conservador, que resuena en biopolíticas conservacionistas sobre el territorio. Occidente es el cambio, mientras la otredad indígena es lo estático, lo que por principio debe permanecer. Tradición versus innovación. En este contexto, la noticia del hallazgo de una ciudad perdida resulta “apasionante” y “misteriosa”, características del imaginario occidental sobre las ciudades perdidas. La ciudad que había permanecido invisible por fin se posee; pasión y misterio articulan el deseo de una línea de fuga frente al mundo moderno, que asocia el imaginario de la “Ciudad Perdida” con dinámicas conformes a la sublimación, con el despliegue del flujo inmanente del deseo en términos de la gramática codificadora propia de la dominación del capital.

Éste es precisamente el enunciado que constituye a “Ciudad Perdida” como objeto turístico. La idea de la existencia de un lugar prístino que puede hacer que el visitante se fugue del mundo moderno y retorne, por un leve momento, al seno de la naturaleza. Dicha aspiración hace que se deje de lado el contenido de la dominación en las sociedades del capitalismo contemporáneo y se permita la asunción de un imaginario originario de armonía durante un corto periodo de vacaciones. El potencial crítico es capturado en términos de sublimación y la libertad se despliega en un reducido plano que garantiza la permanencia en la codificación hegemónica del deseo. En un artículo de Pilar Castaño, publicado en la edición online de la revista *Diners* se lee:

Es difícil hallar un lugar con una naturaleza más exuberante que la de Santa Marta. El paisaje se inicia con el pico más alto cercano al mar, pues las bellas nieves perpetuas de los picos Colón y Bolívar están a sólo 24 kilómetros de las playas. Los koguis y los arhuacos se han encargado, al borde de ese monumento que es Ciudad Perdida, de que así sea, de preservar hasta donde es posible esta bendición ecológica (Castaño 2000).

En este extracto es evidente la asociación de la ciudad con una “naturaleza exuberante” que es difícil hallar en otro lugar. Los indígenas Koguis son producidos en el *agenciamiento colectivo de enunciación* propio del diseño global como guardianes que han mantenido esta “bendición ecológica” para que sea visitada por los turistas, lo que termina por articularlos a una división internacional del trabajo en la que la raza es un vector fundamental. Esto es lo que Aníbal Quijano ha denominado, siguiendo a Mariátegui, “la colonialidad del poder”. Se trata de la vinculación de raza y trabajo como elementos que son fundamentales en la producción y distribución de las subjetividades en el sistema mundo moderno/colonial. Una biopolítica que *produce, distribuye y gobierna* la población a partir de ciertas jerarquías etno-raciales en el marco del mundo contemporáneo, a partir de estereotipos que se consolidan, sin lugar a dudas, con base en imaginarios coloniales y la intervención del saber experto. Los indígenas son subjetivados a partir de procesos de diferenciación poscoloniales en los que tanto sus cuerpos como sus emplazamientos colectivos son producidos en el proceso. Además de ser vistos como guardianes que protegían la “Ciudad Perdida” para la llegada de los turistas, su nueva función es ser “maleteros”, como se denomina la utilización de indígenas para cargar el equipaje de los turistas que visitan la ciudad. Es una paradoja que los turistas visiten las ruinas de la ciudad de los antiguos tayronas y, al mismo tiempo, empleen a sus supuestos descendientes como personas de carga para llevar su equipaje. De igual modo, una nota de turismo de la Gobernación de Magdalena señala:

Visitando el Museo Tayrona, el visitante conocerá a través de una exquisita colección de piezas auténticas, la vida y costumbre de esta familia indígena que habitó la Sierra Nevada de Santa Marta hacia el año 500 d.c. Los Tayronas, constituidos por diferentes grupos étnicos, alcanzaron su máximo desarrollo hacia el siglo XV y entraron en decadencia un siglo más tarde, luego de resistir por casi cien años a la conquista española. Hoy por hoy es posible conocerlos, no sólo mediante el contacto con su cultura en el Museo Tayrona, sino visitando a sus descendientes, quienes aún mantienen su estilo y filosofía de vida en las faldas de la Sierra Nevada. (Gobernación s.f.).

En este texto se evidencia la idea turística según la cual visitando a los indígenas actuales es posible “conocer” a los Tayrona. De modo que el ejercicio del turismo se asocia con la idea de un viaje al pasado, a épocas remotas que crean el efecto vital de una vuelta al pasado armónico que se ha perdido en el marco de las sociedades contemporáneas. Cambio versus permanencia. Las tecnologías que garantizan la autenticidad de las piezas que se encuentran en el Museo Tayrona, como la catalogación y ordenación

científica de las mismas, generan en el turista la experiencia de trasladarse al pasado; así mismo, las comunidades indígenas son equiparadas con las piezas “auténticas” de museo. Son ahora piezas vivas de museo, idea que ha posibilitado la implementación de biopolíticas de la identidad de carácter conservacionista en la Sierra:

desde los años 70, con el descubrimiento de Ciudad Perdida, se inauguró una época de difusión y posicionamiento de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta como “tradicionales” y portadores de un conocimiento ecológico expresado en la ingeniería aplicada a la construcción de terrazas de cultivo en Ciudad Perdida. La continuidad cultural que se estableció entre los habitantes precolombinos de Ciudad Perdida –los tayronas– y los pueblos indígenas contemporáneos hizo que se estableciera una relación con lo ambiental de manera lineal y directa con sus territorios, retomando las imágenes instauradas por Gerardo Reichel-Dolmatoff (Ulloa 2004, 184).

Los indígenas han sido convertidos en mayordomos de los turistas, en cargadores humanos de sus equipajes o en divertimento de los mismos; deben usar sus trajes tradicionales para crear un ambiente propicio para la realización de las fantasías poscoloniales de los turistas. La identidad indígena se produce de esta forma en el marco del capital global; los usos ancestrales son lentamente despojados de sus contenidos rituales y son articulados a lógicas mercantiles. Ahora un turista puede tomarse, a cambio de algunas monedas, una foto mambeando coca con el poporo, elemento sagrado que, de acuerdo con la tradición ancestral indígena, no puede dejarse tocar por extraños. El mercado le ofrece al indígena la posibilidad de gestionar su identidad, de hacer exótica su forma de vida frente a los ojos de los turistas, quienes, siempre ávidos de cosas “recién envejecidas,” como diría Piero, realizan la sublimación de sus fantasías relacionadas con el regreso a lo natural, al origen prístino de la humanidad, al paraíso perdido, al útero. Esto para retornar, luego de un corto descanso, a sus trabajos posfordistas, los cuales colonizan cada vez más el tiempo y el mundo de la vida del trabajador, capturando sus facultades emotivas, imaginativas y cognitivas en la gramática del capital. En este sentido, la dinámica del turismo genera una rehabilitación del trabajador posfordista, permite la regulación de enfermedades contemporáneas como el estrés, producto de la flexibilización laboral y la invasión de la privacidad por parte del trabajo. El turista regresa con nuevas energías para ser un productor inmaterial calificado. En este contexto, la identidad indígena se mercantiliza y es adscrita a las dinámicas de circulación del capital global, pero, al mismo tiempo, se representa al indígena como un individuo esencial que debe estar fuera de los circuitos comerciales, lejos del cambio: su tarea es mantenerse como original.

Sin lugar a dudas, uno de los agenciamientos más controvertidos del enunciado turístico de “Ciudad Perdida” ha sido el proyecto de construcción de un teleférico que conecte la ciudad de Santa Marta con la ciudad Tayrona. Por medio de esta obra se pretende potenciar el turismo hacia el yacimiento arqueológico y reducir considerablemente el tiempo y el esfuerzo físico que actualmente se requieren para llegar al sitio. Este proyecto implica una propuesta que procura hacer más fácil al turista su regreso a lo natural y lo originario. La paradoja es que las posibilidades de que la subjetividad del turista se vea interpelada y transformada en el viaje se reducen cada vez más. Lo indígena, entendido como modo de ser-en-el-mundo, pierde su potencia antagonica, su capacidad de subvertir el modo de vida hegemónico: se diluye en las apariencias mercantiles de la identidad poscolonial. En el periódico *El Tiempo* del 24 de febrero de 2005 se lee:

Luego de una reunión llevada a cabo anteayer en las instalaciones del Ministerio del Transporte, el megaproyecto empezó a dar sus primeros pasos tras la conformación de una sociedad promotora de la que hacen parte la Gobernación del Magdalena, la Alcaldía de Santa Marta y la Cámara de Comercio, con el apoyo del Ministerio. Ese grupo se encargará de iniciar los estudios de factibilidad para determinar la viabilidad del proyecto, las condiciones del trazado, las licencias, los impactos, etc. La estructura, similar al sistema de metrocable de Medellín, que une por medio de cabinas aéreas los barrios de la alta montaña con el servicio del metro, tendría 24 kilómetros de extensión en tres tramos. El primero sería Santa Marta-Rodadero; el segundo, Minca-Cerro Kennedy, y el tercero uniría El Pueblito con Ciudad Perdida, en una obra que iría desde el nivel del mar hasta los 4 mil metros de altura. [...] El sistema estaba siendo solicitado por las empresas de cruceros europeos para llevar a los turistas a la zona –dice Trino Luna (Gobernador del Magdalena).

La construcción del teleférico permitiría conectar la ciudad precolombina de manera sustancial con los flujos del turismo global. Éste es, precisamente, uno de los efectos del enunciado “Ciudad Perdida”: la construcción de un magaproyecto que permitiría a los visitantes regresar a la naturaleza esencial y fugarse por un momento de las lógicas aceleradas y colonizadoras de la cotidianidad propias de la circulación del capital en la sociedad globalizada. En este sentido, es claro que el etnoturismo se convierte en una práctica poscolonial que reactualiza los imaginarios etno-raciales sobre los indígenas y posibilita la gestión del estrés, enfermedad común en el mundo contemporáneo.

4. El enunciado indígena: Teyuna

Por su parte, para las comunidades indígenas la idea de una “Ciudad Perdida” invisibiliza la tradición ancestral, pues para ellos la ciudad nunca ha estado perdida. Por el contrario, es un elemento clave de la tradición oral que circula en las Kancurubas (casas ceremoniales) donde los Mamos (sacerdotes indígenas) realizan rituales. De igual forma, la ciudad es un sitio sagrado de pagamento. Es decir, en ella se realizan ceremonias y ofrendas tendientes a mantener, según los indígenas, la armonía del mundo. Para las comunidades indígenas la ciudad se encuentra ubicada en el sitio donde el héroe mítico Teyuna elaboró con sus propias manos figuras humanas de barro y oro. Estas figuras fueron enterradas por él y se considera que los lugares donde se realizaron dichos entierros son los actuales sitios de pagamento, en los que tienen lugar los rituales orientados a mantener la armonía del mundo. En este sentido, es importante recordar que, para los indígenas, la Sierra Nevada de Santa Marta es el corazón del mundo. Los rituales de pagamento que realizan tienen fundamentalmente la finalidad de mantener la armonía del mismo.

Desde *Sé* se marcó el límite del territorio para los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada y que se le ha llamado Línea Negra, que para nosotros es nuestro territorio ancestral o *Se-nenulang*. Todas las cosas y manifestaciones que existen en el Universo están en nuestro territorio representadas en forma de *tumas* y piedras y a través de ellos se mantiene la comunicación y desde aquí tenemos la misión de mantener el equilibrio del mundo de manera espiritual, por eso la Sierra es el Corazón del mundo (Consejo Territorial de Cabildos 2006, 6).

Éste ha sido un argumento político-cultural por medio del cual los indígenas resisten las transformaciones generadas por los megaproyectos en la zona. La ciudad tayrona fue construida por Teyuna, y él mismo enterró las figuras de oro y barro que elaboró, creando así padres para los elementos de la naturaleza. Al parecer de las comunidades indígenas, la extracción de los objetos de sus antepasados o la destrucción de sitios de pagamento crea un desequilibrio cósmico que genera la proliferación de enfermedades y la presencia de fenómenos naturales que están acabando con el planeta, debido básicamente a la insensatez de los “hermanos menores”, y a la falta de rituales de pagamento en los sitios en que se encuentran las figuras de barro y oro sembradas por Teyuna.

Hay que decir que la visibilización de la ciudad Teyuna sirvió como un importante elemento para potenciar la organización indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta. En este sentido, es evidente que las formas de acción colectiva de los indígenas de la

Sierra implican elementos de ejercicio de lo que Arturo Escobar denomina “políticas del lugar”, es decir, formas de ejercicio político-cultural que se agencian desde el lugar y las cuales implican disputas en torno a nociones como naturaleza, cultura, territorio y desarrollo. La acción política de las organizaciones indígenas de la Sierra se enmarca en el plano de las luchas culturales por el significado, que establecen dinámicas de negociación, resignificación y resistencia asociadas al lugar. De suerte que los ejercicios performativos de resignificación del territorio implican una acción política relacionada con la permanencia de formas-otras-de-ser-en-el-mundo. Al respecto, Astrid Ulloa señala, en relación con la organización Indígena *Gonawindúa Tayrona*:

la organización surgió en el escenario social y político regional de la Sierra Nevada de Santa Marta como una instancia de negociación para reivindicar las demandas de los pueblos indígenas y recuperar el territorio ancestral y los sitios sagrados, como Ciudad Perdida. Estas demandas son consecuencia de la pérdida territorial a la que se han visto sometidos los pueblos indígenas de la Sierra Nevada debida al contacto durante la Conquista en el siglo XVI, a la afluencia de oleadas de colonización a finales del siglo XIX y comienzo del siglo XX; a los procesos de evangelización y la bonanza de marihuana en la década de 1970; al auge de la coca en la década de 1980; y a la actual presencia de paramilitares, ejército y grupos guerrilleros (2004, 47-48).

La acción de la organización indígena logró que se estableciera un convenio con el Instituto Colombiano de Antropología, según el cual se concertarían todas las decisiones que afectan a Teyuna. A partir de 1990, se acordó que no se realizarían más excavaciones en Teyuna, pues, según las comunidades indígenas, la continua extracción de objetos rituales por parte de gUAQUEROS y arqueólogos habría desequilibrado la armonía de la Sierra y estaría conduciendo a la proliferación tanto de enfermedades, como de fenómenos naturales que afectan a los pueblos indígenas y también al mundo en general. En este mismo sentido, la posición de los pueblos indígenas en relación con la construcción del teleférico que pretende interconectar a Santa Marta con Teyuna ha sido de total resistencia frente al megaproyecto. En carta dirigida a los directores del diario *El Tiempo*, en febrero de 2005, los mamos de la Sierra señalaron:

En cuanto al Teleférico propuesto para unir a los lugares que los “hermanos menores” llaman Minca, Campano y Cerro Kennedy, nos oponemos hasta con nuestra vida. En la ruta de Minca está el lugar o Templo Sagrado de curación de Yantana, en Campano se encuentra el lugar o Templo Sagrado de armonía de *Sey Tairuba*, en Cerro Kennedy se encuentra el lugar o Templo Sagrado guardián de

equilibrio de *Sacra Kungui* (Padre que controla y aplaca las malas energías). Los ancianos (Mamos) de la Sierra Nevada me han autorizado para revelar esto, lo cual nunca se había dicho al “hermano menor” y era desconocido, incluso, para los cientos de investigadores y antropólogos que nos vienen investigando desde el siglo pasado. Ni siquiera las torturas de la Inquisición nos hicieron confesar el significado sagrado de estos lugares, para que el “civilizado”, en su curiosidad destructora, no los profanara ni destruyera. Si se profana y se destruye a *Yantana*, a *Sey Tairuba* y *Sacra Kungui*, se rompen los hilos de energía que conectan el gran tejido de la Sierra, se alteran y destruyen los centros de conexiones energéticas que, a través de la montaña sagrada, se unen con otros lugares del planeta. Al dañar a *Yantana*, *Sey Tairuba* y *Sacra Kungui* se rompen los hilos espirituales que le dan armonía a la Sierra, a la vertiente noroccidental, a todo el horizonte que desde allí se mira. Si ellos son destruidos, Santa Marta, Ciénaga, Barranquilla, Cartagena, sufrirán, y así mismo por resonancia, Valledupar y Riohacha ciudades de la vertiente sur y oriental padecerán. Sufrirán todos aquellos lugares donde vive el hermano menor en el ángulo de las defensas destruidas, pero sufrirán también, otros lugares lejanos que se encuentran en el horizonte circular de ese punto cardinal: Panamá, México, Jamaica, Cuba, una gran parte de las Antillas occidentales y hasta la Florida. Lo que quieren hacer entre Antigua (Teyuna) y Pueblito es mucho más grave porque destruye y profana los lugares Sagrados del río Buritaca, donde nosotros sabemos que nació nuestra civilización indígena, allí está nuestra memoria en piedra. Son lugares de Pagamento. ¿Que pensarían ustedes si alguien sin consultar, quisiera poner un Teleférico que pasara por la nave central de su Catedral Primada? ¿O instalar un sistema de transporte y turismo para visitar al Cementerio de Bogotá, donde circularan turistas en bermudas, llenando de papeles y desperdicios las tumbas de sus antepasados? ¿Que pensaría el ministro de transporte si los Mamos indígenas, sin su consentimiento, decidiéramos hacer una Kankurua en su casa e irnos a vivir allá? ¿Que tal que se nos ocurra usar el patio de banderas del Palacio de Nariño para hacer una huerta o cultivo? Dirían que estamos locos y nos meterían en un hospital, así pensamos sobre este proyecto de profanación (sic) (“Carta en defensa de la Sierra Nevada de Santa Marta”, 2005).

Cabe resaltar que en este pronunciamiento los mamos utilizan argumentos relacionados con la vida de los indígenas, en el sentido de llegar al punto de sacrificarla por el cuidado de la Sierra. Vinculan elementos asociados con el saber esotérico, en cuanto a la invocación de lugares que no han sido revelados anteriormente a los “hermanos menores” y se valen del imaginario apocalíptico vinculado a la destrucción del mundo a través de catástrofes ambientales. Estos argumentos funcionan como estrategias político-culturales frente a la implementación del megaproyecto de intervención en su

territorio. Además, la carta se dirige a los directores de uno de los diarios más importantes del país, con miras a incidir en la opinión pública. Tales estrategias son evidencia de la recursividad del movimiento indígena en términos de participación política, y manifiestan el posicionamiento frente a los procesos de modernización/colonización desarrollados en la Sierra.

Conclusión

Como he venido argumentando, el acontecimiento de la invención de “Ciudad Perdida” se ha convertido en un campo de tensiones que, desde diferentes posicionamientos político-culturales, implica una lucha por nombrar la Sierra Nevada en su dimensión territorial. Esta multiplicidad de enunciados convierte a la ciudad en un heterogéneo campo de prácticas que vehiculan usos diferenciales del territorio, en función de los intereses político-culturales que se afanan por controlar la Sierra, bien sea desde la soberanía imperial, el Estado-nación o las comunidades locales. En este contexto de enfrentamiento, el mecanismo de saber-poder agencia “efectos de verdad” que se traducen en la implementación de prácticas territoriales diferenciadas, las cuales obedecen a concepciones enfrentadas sobre la naturaleza, la cultura y el territorio.

La lucha por el significado del territorio articula diferentes estratos (Santos 1996, 26; 2004, 86): local, estatal y global, los cuales involucran a las comunidades indígenas locales, al Estado colombiano y al capital transnacional. Desde estas localizaciones discursivas se producen enunciados hegemónicos, subalternos y contrahegemónicos en torno a la ciudad indígena. Esta multiplicidad de significados supone la configuración de diseños globales/imperiales, así como la manifestación de acciones performativas que, desde lo local, resignifican dichos diseños. Asumo que aquellas acciones performativas son significados político-culturales que adquieren sentido en su uso estratégico por parte de las organizaciones indígenas de la Sierra Nevada.

Hay que decir que las transformaciones agenciadas por las políticas neoliberales en Colombia han devenido en cambios en la manera como se usa el territorio y se ejerce la soberanía, variando durante el proceso tanto la función de Estado, como las tecnologías de gubernamentalidad (Moncayo 2004, 245-263). A partir de las dinámicas de descentralización administrativa y de la reducción de las transferencias presupuestales a las entidades territoriales, el Estado ha dejado de cumplir, progresivamente, la función de distribuir y asignar recursos, y se ha concentrando en ofrecer, tanto las condiciones de “seguridad”, como las garantías jurídicas necesarias para atraer la inversión de capital transnacional, de modo que adquiere, cada vez más, un papel biopolítico de carácter

policivo (Hardt y Negri 2006, 36). Asistimos al ocaso del Estado desarrollista y nos enfrentamos al advenimiento y consolidación del Estado neoliberal. Las entidades territoriales entran en una salvaje competencia por conseguir sus propios recursos de financiación; para ello, se proponen acceder a las regalías que aportan los capitales golondrina, valiéndose de sus “ventajas comparativas” para atraerlos. En este contexto, la Sierra Nevada de Santa Marta ha devenido “localidad global” a partir de enunciados y prácticas relacionadas con la diversidad étnica y la biodiversidad (Coronel 2000, 33). Se ha convertido en un lugar privilegiado para el etnoturismo y el ecoturismo, pero también en escenario de resistencias, resignificaciones y negociaciones que, desde lo local, generan procesos político-culturales “otros”.

Las dinámicas territoriales que se han forjado en la región desde la Constitución del 91, asociadas con las políticas de reconocimiento y ampliación de resguardos indígenas, la descentralización administrativa y la consecución de recursos para el ordenamiento territorial a partir de la gestión internacional de organizaciones no gubernamentales, son elementos que han configurado un escenario propicio para la consolidación de diseños globales que transforman las dinámicas de ejercicio de la soberanía sobre el territorio y que han convertido a la Sierra en una localidad transnacionalizada. Así mismo, la producción del discurso del “nativo ecológico” ha conducido a la asociación entre el movimiento indígena y el movimiento ambiental (Bengoa 2000, 47), lo cual redundará en una apertura de nuevos escenarios políticos para las reivindicaciones de las comunidades indígenas (Postero y León 2005, 28). De igual forma, ha propiciado la ordenación de nuevas tecnologías biopolíticas de gobierno que insertan los saberes y prácticas indígenas, así como las construcciones y ciudades amerindias, en los circuitos transnacionales del capital, (re)generando las jerarquías etno-raciales propias de las geopolíticas globales del conocimiento y (re)estableciendo la diferencia colonial como tecnología multicultural de producción de la alteridad.

Este proceso ha generado una permutación en el significante de producción de la diferencia colonial (Coronil 2003, 105), pues los saberes, las prácticas culturales y las comunidades indígenas ya no son excluidos, sino que se capturan en los circuitos del mercado verde global, lo que forja nuevas formas de colonialidad del poder y procesos poscoloniales de acumulación del capital (Cajigas-Rotundo 2007, 175). Como advierte Astrid Ulloa:

[Los] pueblos indígenas son ahora convocados a brindarle a la humanidad sus conocimientos—los mismos que antes fueron desconocidos— como una expresión de solidaridad. Más aún, los indígenas tienen la histórica tarea de preservar la “vida” del planeta, deben ayudar a reproducir la vida humana y de las especies no humanas. De esta manera, los territorios de los pueblos indígenas y los recursos

genéticos y biológicos presentes en ellos se convierten en la reserva de la humanidad. Por lo tanto, los indígenas se convierten en futuros donadores de la vida para la continuidad de la humanidad, por ser considerados los guardianes de la naturaleza. En este sentido se les adjudica la histórica responsabilidad de proteger sus territorios y mantener la biodiversidad sin cambiar sus prácticas culturales. La introducción de esta nueva gobernabilidad y de sus ecodisciplinas en los pueblos, cuerpos y territorios indígenas parece ayudar a sostener los estándares de vida de las sociedades industrializadas, las cuales no cambian sus patrones capitalistas de producción y consumo. De esta manera, no es claro quiénes se benefician de los tesoros de la biodiversidad (Ulloa 2004, 111-112).

Esta lógica multicultural hace que el capital funcione como una red de poder inmanente que se apropia de la diferencia para convertirla en diversidad, suprimiendo de plano los componentes político-culturales contrahegemónicos y mercantilizando la alteridad cultural en dicho proceso de captura. Los indígenas pasan de ser concebidos como bárbaros salvajes que deben ser civilizados, a “nativos ecológicos”. Según este nuevo enunciado, su misión sería velar por el cuidado del medio ambiente, pues se supone que cuentan con la *competencia* de saberes ancestrales para hacerlo. De modo que la responsabilidad por la contaminación del planeta se traslada de las potencias del norte a las comunidades indígenas del sur global.

Bibliografía

- Bengoa, José. *La emergencia indígena en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Cadavid Camargo, Gilberto y Ana María Groot de Maecha. “Buritaca 200. Arqueología y conservación de una población amerindia.” *Boletín Museo del Oro* No. 19. Bogotá, 1987.
- Cajigas-Rotundo, Juan Camilo. “La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo.” *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica allá del capitalismo global*, (eds.) Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá. IESCO – Universidad Central / PENSAR / Siglo del Hombre, 2007.
- “Carta en Defensa de la Sierra Nevada de Santa Marta.” *El Tiempo*, febrero 26 2005.
- Castaño, Pilar. “Se aviva Santa Marta.” *Revista Diners*, s.f. <http://www.revistadiners.com.co/noticia.php3nt=25201> (último acceso: junio 16, 2008).

- Consejo Territorial de Cabildos. *Visión ancestral indígena para el ordenamiento territorial de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Valledupar, 2006 (Inédito).
- Coronel, Valeria. "Conversión de una región periférica en localidad global: actores e implicaciones del proyecto culturalista en la Sierra Nevada de Santa Marta." *Antropologías transeúntes*, (eds.) Eduardo Restrepo y María Victoria Uribe. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICAHN, 2000.
- Coronil, Fernando. "Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo." *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, (ed.) Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO / UNESCO, 2003.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la Filosofía*, traducción de Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 2002.
- Deleuze, Gilles y Felix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Pre-textos, 2004.
- Escobar, Arturo. *Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICAHN / Universidad del Cauca, 2005.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*, traducción de Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI, 2006.
- _____. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, traducción de José Vásquez Pérez. Valencia: Pre-textos, 2004.
- _____. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, traducción de François Ewald y Alessandro Fontana. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Gobernación de Magdalena. Nota turística en su sitio web, s.f. <http://www.gobmagdalena.gov.co/default.asp?id=8&mnu=8> (último acceso junio 16, 2008).
- Hardt, Michael y Antonio Negri. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Barcelona: Debolsillo, 2006.
- _____. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- Holguin Soto, Álvaro. *La ciudad perdida de los tayrona*. Bogotá: Neotrópico, 1988.
- Mignolo, Walter. *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Akal, 2003.
- Moncayo, Víctor Manuel. *El leviatán derrotado. Reflexiones sobre teoría del Estado y el caso colombiano*. Bogotá: Norma, 2004.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- _____. *La voluntad de poder (ensayo para una transmutación de todos los valores)*, traducción de Aníbal Froufe. Madrid: EDAF, 2002.

- Postero, Nancy Grey y Zamosc León. “La batalla de la cuestión indígena en América Latina.” *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*, (eds.) Postero, Nancy Grey y Zamosc León. Quito: Ediciones Abya-Yala. 2005.
- Restrepo, Eduardo. “Antropología y colonialidad.” *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, (eds.) Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Bogotá. IESCO – Universidad Central / PENSAR / Siglo del Hombre, 2007.
- Rouillard, Patrick. *Sierra Nevada: Santa Marta, Ciudad Perdida, Guajira*. Medellín: Colina, 1988.
- Santos, Milton. *De la totalidad al lugar*. Barcelona: Oikos-tau, 1996.
- Ulloa Cubillos, Astrid. *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICAHN, 2004.
- Uribe, María Victoria y Álvaro Osorio Santos. “Un paisaje cultural en la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia.” *Paisajes culturales en los Andes: memoria narrativa, casos de estudio, conclusiones y recomendaciones de la Reunión de expertos, Arequipa y Chivay, Perú, mayo de 1998*, (ed.) Elías Mujica Barrera. Lima: UNESCO, 2002.
- Valderrama Andrade, Bernardo. *La ciudad perdida Buritaca 200*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1981.

III

Etnización de la negritud: contribución a las genealogías de la colombianidad

Una de las tareas relevantes en un escrutinio genealógico de los regímenes de colombianidad consiste en evidenciar la emergencia, despliegues y dispersiones del giro multicultural en relación a los imaginarios, políticas y subjetividades que troquelan las representaciones y experiencias de nación. El giro multicultural no se circunscribe a Colombia, sino que incluye los más disímiles países de la región. Durante los años noventa se produjeron numerosas reformas constitucionales en las que se abrazaba, con mayor o menor fuerza, las políticas multiculturalistas (Van Cott 2000). Cerca de una decena de países redactaron nuevas constituciones políticas que, con diversos matices y alcances, comparten un giro hacia la incorporación del multiculturalismo como política de Estado.¹ En una dirección parecida, las agencias internacionales como el Banco Mundial empezaron a esgrimir en sus programas y condiciones discursos multiculturales (Ng'weno 2007; Offen 2003). En los más diversos lugares, florecieron las organizaciones, movimientos y ONG en nombre de la diversidad cultural.

A diferencia de otros países de la región, en sus cartas constitucionales Colombia y Ecuador incluyen a sus poblaciones afrodescendientes en el giro multicultural. Para Colombia, decenas de organizaciones “étnico territoriales” y “étnico culturales” (como a sí mismo se denominan) han surgido desde la Constitución Política de 1991 en lo que aparece como unas dinámicas de empoderamiento de las poblaciones afrodescendientes inusitadas en la historia política contemporánea del país. La reforma constitucional que incorpora el multiculturalismo (Wade 2004), el posicionamiento de lo ambiental como hecho social global (Ulloa 2005) y las transformaciones tendientes a la descentralización (Gros 2000) han constituido una estructura de oportunidades (Pardo 2002) en la cual las políticas culturales (Escobar 2005) agenciadas por el movimiento organizativo de sectores afrodescendientes ha adquirido una amplia visibilidad en la

¹ Sólo en la década del noventa los países de la región con nuevas Constituciones Políticas fueron: Colombia (1991), México (1992), Paraguay (1992), Perú (1993), Argentina (1994), Bolivia (1994), Panamá (1995), Nicaragua (1995), Ecuador (1998) y Venezuela (1999). Por su parte, Brasil cambió la suya en 1988.

arena política nacional, regional y local alcanzando logros contundentes como la titulación colectiva de cerca de cinco millones de hectáreas en la región del Pacífico.²

Hoy es una verdad de a puño entre académicos, funcionarios y activistas considerar que las poblaciones afrodescendientes (o, para ser más precisos, las “comunidades negras”) constituyen un grupo étnico. El proceso y las implicaciones de imaginar académica y políticamente a la gente negra como grupo étnico es lo que entiendo por etnización. A principios de los años ochenta, la etnización de la negridad en Colombia era impensable. Lo que hoy aparece a los ojos de muchos como un hecho dado tiene una historia tan reciente y llena de avatares que sorprende que se oblitere con tanta facilidad. En efecto, existe una historia que hace posible hoy imaginar política y académicamente que las “comunidades negras” son un grupo étnico porque poseen unas prácticas tradicionales de producción en relación armónica con la naturaleza, un territorio, una cultura propia y una identidad que les diferencia del resto de la sociedad nacional. La tradicionalización y comunalización de estas poblaciones, que paradigmáticamente son representadas en la región del Pacífico colombiano, se han dispersado en los imaginarios sociales de diversos sectores poblacionales del país a partir de la Constitución Política de 1991 y, sobre todo, con la Ley 70 de 1993.³

Dada la fuerte naturalización para algunos sectores poblacionales y entramados institucionales del imaginario multicultural de la “nación colombiana”, las genealogías de la colombianidad tienen como tarea mostrar sus emergencias, despliegues y dispersiones no solamente en relación a las “comunidades indígenas”, sino también a las “comunidades negras”. Más aún, una de las labores de las genealogías de la colombianidad consiste en escudriñar las profundas articulaciones entre la etnización de la indianidad y la etnización de la negridad. En este capítulo se examinarán algunas de las mediaciones y de las técnicas de invención y visibilización de la etnización de la negridad. Con esto se espera aportar a las genealogías de la colombianidad, a una historización radical de los regímenes de representación de la nación y de la diferencia que constituyen nuestro presente.

² En el Pacífico colombiano los afrocolombianos constituyen entre el 82.7% del total de la población de esta región (991.6000 habitantes), representando el 12.7% del total de la población negra del país (Urrea, Ramírez y Viáfara 2001).

³ Esto no significa que esta etnización de la negridad haya impactado el sentido común de la gran mayoría de los sectores poblacionales del país.

Visualizando la red del movimiento y sus mediaciones

La emergencia y consolidación de las estrategias organizativas articuladas desde la etnicidad de “comunidades negras” han sido posibles por una serie de imbricadas y cambiantes mediaciones. Estas estrategias no surgieron ni se han consolidado por la acción aislada de las “comunidades” ni de sus activistas. Aunque estas acciones han sido cruciales, no puede desconocerse la labor de apoyo de una serie de actores que por las más disímiles razones han participado directa o indirectamente en la constitución de las organizaciones étnico-territoriales y étnico-culturales, así como en el perfilamiento de sus activistas. En la teoría de los movimientos sociales, estas mediaciones son conceptualizadas como la “red del movimiento” (Álvarez, Dagnino y Escobar 1998). Esta red se encuentra compuesta por personas, instituciones, recursos y discursos que se articulan de diversas formas para generar las condiciones de emergencia y transformación de los movimientos sociales: “[...] los movimientos sociales aparecen como el resultado de la confluencia de distintas fuerzas de la sociedad civil y no solamente como la movilización autónoma y aislada del grupo social en cuestión o como resultado de las acciones de dedicados activistas [...]” (Pardo 1997, 231).

Así, en el análisis de las dinámicas organizativas de la etnización de las “comunidades negras” en Colombia debe prestarse atención a los tipos e impactos de las mediaciones que se han desplegado durante en los diferentes lugares y momentos. Entre las mediaciones de esta etnización encontramos que ciertas tendencias dentro de la Iglesia católica, el discurso experto (de antropólogos principalmente) y algunas instancias estatales han ocupado un lugar destacado, aunque también se pueden indicar otras mediaciones inusitadas como las generadas por algunos empresarios.

La Iglesia: empoderando las organizaciones locales

La participación de ciertas vertientes de la Iglesia católica fue central en la emergencia de las primeras experiencias organizativas del Chocó que empiezan a plantearse sus derechos desde una etnización del discurso y de las estrategias organizativas. Es importante señalar que el trabajo organizativo de la Iglesia con comunidades campesinas negras, fue antecedido y paralelo al que desarrollaron entre los grupos indígenas del Chocó.⁴ Es en el contexto de esta labor organizativa de los religiosos que nacen

⁴ Un punto que escapa a los propósitos de este texto es evidenciar las mutuas influencias en términos discursivos y de estrategia entre la politización étnica indígena y negra en la región.

y se consolidan las primeras organizaciones indígenas de carácter étnico del Pacífico colombiano (Pardo 1997; Villa 1998; Wade 1992 y 1996). Del mismo modo surge, estrechamente asociada a la labor de los religiosos, la Asociación Campesina Integral del Atrato (Acia), la cual constituye la primera organización de población negra que esgrime sus derechos apelando a su condición de grupo étnico, a una tradición y comunalidad en el manejo del territorio con una cultura e identidad diferentes a las del resto de la sociedad colombiana.

La Acia tiene un antecedente inmediato en los Comités Cristianos de Base, constituidos por los equipos misioneros (tanto los de la pastoral claretiana como los sacerdotes del Verbo Divino y las monjas Ursulinas) hacia la primera mitad de la década del ochenta (Pardo 1997, 235-236). En este sentido, Libia Grueso, una reconocida activista del Proceso de Comunidades Negras, anotaba al respecto: “[...] la Asociación Campesina del río Atrato –Acia– y la Organización de Barrios Populares en Quibdó fueron formados con la asesoría de una corriente eclesial de tendencia de izquierda; la Asociación Campesina del San Juan –Acadesan– surge por impulso de la Organización Indígena Regional Embera Wuanan –OREWA– que a su vez fue conformada por la intervención directa de movimientos eclesiales de base” (Grueso 2000, 59). La Acia deviene pronto en el paradigma y gran inspirador organizativo en el Chocó en los años ochenta.

Al igual que en el Chocó, para el Pacífico nariñense la labor de la Iglesia también ha sido central en la emergencia y consolidación de ciertas dinámicas organizativas relacionadas con la alteridad étnica de las comunidades negras. La Iglesia, por iniciativa propia, se encargó de dar a conocer por varias zonas del Pacífico nariñense la existencia del AT 55 de la, por aquel entonces, reciente Constitución Política. En particular, en el Patía Viejo y Grande, Mira, Mosquera, Satinga, Sanquianga y, posteriormente, en El Charco iniciaron una labor de difusión y, en muchos casos, fueron las promotoras de las ahora organizaciones étnico-territoriales que desde entonces participan en el proceso.

El interés de los religiosos del Vicariato de Tumaco (convertido actualmente en Diócesis) en apuntalar el proceso organizativo a partir del modelo de etnización de las “comunidades negras” nace de la relación que tenían con los sacerdotes y misioneros del Chocó y, en particular, por el conocimiento de la experiencia que se había dado a partir de la Acia. La Hermana Yolanda Cerón, asesinada por grupos paramilitares en septiembre de 2001 por su trabajo organizativo, relataba así este primer momento:

Nosotros empezamos en el Vicariato el proceso de planificación, eso fue en el año 90. Cuando empezamos las asambleas del Vicariato, apenas empezábamos a reunirnos los agentes de Pastoral y en ese momento estaba conformado ya el equipo de Pastoral Indigenista, con la mayoría de ellos de la CMV, Suizos

y Alemanes, ellos acompañaban el proceso indígena Awa, todo el proceso de recuperación de tierras y los asesoraba un abogado, Miguel Vázquez, que trabajaba con Funcol y también trabajaba un poco con la Obapo en el Chocó, él como trabajaba con el equipo de Pastoral Indigenista vino una vez y nos empezó a dar noticias sobre los planes del Pacífico que habían tanto a nivel nacional como internacional. Entonces, nosotros empezamos a inquietarnos con todo lo que había sobre planes del Pacífico y eso era como las temáticas como de las asambleas: qué hacer frente a la situación del Pacífico colombiano, en concreto el Pacífico nariñense, con todos esos planes de desarrollo que se vienen. Ya en el 91 él nos dijo, para comunidades negras se está peñando un espacio ahí, en la constitución, para que salga algo para las comunidades negras, entonces, fue realmente el EPI (Equipo de Pastoral Indigenista) a través del abogado, que nos fueron empujando primero hacia una pastoral afro, a definir una pastoral afro, a que teníamos que comprometernos con un pastoral afro. (Entrevista transcrita en Rivas 2000, 8).

Por su parte, el padre Antonio Gaviria relataba:

Yo ya había estado antes en el Chocó, de paso, y allá conocí Acia. En el año noventa nosotros, unos compañeros salimos de Guapi, entonces decidimos que queríamos ubicarnos en esta costa. Y fuimos a conocer el Chocó, después vinimos a conocer esta costa. Al fin nos quedamos acá porque vimos más urgencia, más necesidad. Entonces en la visita al Chocó conocí yo el Acia y estuve conversando con la gente. De la costa es donde primero comenzaron a organizarse y a la raíz del Transitorio 55 está todo el proceso que ellos vivieron allá, porque inclusive allá me contaron que, por esa época que todavía no había salido la constitución, me contaron que habían pedido una especie de resguardo a semejanza de los indígenas y el gobierno no se los concedió. Entonces ya estaba la idea [...] eso fue evolucionando hasta que en la Constitución salió eso.⁵

En el trabajo de los religiosos en torno a la reglamentación del AT 55, se dieron diferencias dependiendo de las condiciones locales. Así, mientras en algunas zonas la Iglesia asumió abiertamente el trabajo organizativo que llevó a la constitución y acompañamiento de las organizaciones, en otras esta influencia ha sido menos directa o inexistente. Igualmente, mientras que en algunas organizaciones los miembros de la Iglesia han contado con una profunda aceptación (dándose el caso de que un párroco

⁵ Entrevista con el padre Antonio Gaviria, Bocas de Satinga. 2 de enero de 1998.

fue, al mismo tiempo, miembro de una importante organización de río y de la coordinación regional), con otras organizaciones se han dado roces o abiertas diferencias ante la participación e incidencia de la Iglesia.

Entre las organizaciones donde la Iglesia asumió una promoción y acompañamiento activos, encontramos a aquellas del norte del Pacífico nariñense. En el caso del Municipio de Olaya Herrera y Mosquera, la labor de los religiosos⁶ sin duda fue crucial en surgimiento de las organizaciones étnico-territoriales: Orisa, Universan, Odemap (norte y sur) y Opromo. En palabras del padre Antonio Gaviria, una vez sancionado el AT 55:

[...] Armamos la primera asamblea que fue en Las Marías, en el río Satinga. Asistió mucha gente, yo calculo que eran alrededor de unas setenta personas. Nosotros pusimos la comida y la gente se transportó por su cuenta. Nosotros desde la parroquia invitamos a esa reunión. En esta asamblea se les expuso qué era el Artículo Transitorio 55. Allá llevamos a un muchacho que estaba estudiando abogacía, después se fue a Tumaco [...] Él nos ayudó en la presentación del tema desde el punto de vista jurídico. Todo fue en un plano muy rudimentario, porque aquí no han existido organizaciones. Las juntas de acción comunal por aquí, eso no ha funcionado. Los Usuarios Campesinos es una cosa nominal. Las juntas de padres de familia de las escuelas es lo único que funciona, una vez al año para comenzar y después al fin del año para terminar. Hay mucha solidaridad, pero no hay organización, no había organización. Las primeras organizaciones en serio fueron estas [...] La cosa fue así, las veredas eligieron un representante y después nos reunimos los representantes de las veredas y allí nombramos el presidente [...] Lo usual en estas juntas, presidente, vicepresidente, secretario, vocal, como en las juntas de acción comunal. Con esta asamblea se fundó Orisa, incluso se escogió el nombre. Después de eso fue la asamblea aquí en Sanquinga. Ahí no pude estar [...] pero ya estaba todo montado y los otros hermanos hicieron la asamblea, similar a ésta. Después hicimos la de Calabazal. Después yo promoví la del pueblo de Mosquera, Opromo. Me acuerdo mucho, me fui reuniendo, promovía reuniones por barrios, después hice una reunión, se eligió y eso ha funcionado muy poco. Después hicimos la de Odemap, en Satinga [...] Aquí en Bocas de Satinga comenzamos a hacer asambleas en los barrios, pero eso no ha tenido eco o no sé si nosotros no trabajamos por donde debía ser.⁷

⁶ La Parroquia del Señor de la Misericordia, creada el 23 de septiembre de 1990, está a cargo de los Hermanos Franciscanos de la Provincia de San Pablo Apóstol, contemplando los municipios de Olaya Herrera y Mosquera.

⁷ Entrevista, Bocas de Satinga. 2 de enero de 1998.

Aunque la participación de la Parroquia fue a todas luces clave para la constitución de estas organizaciones, no se debe pensar que estuvo sola ni se puede subvalorar la importancia de otros actores. Para este caso específico de las organizaciones de los municipios Olaya Herrera y Mosquera, el Proyecto Guandal (proyecto de cooperación técnica internacional), el grupo de trabajo de Buenaventura y el mismo Movimiento Nacional Cimarrón fueron otros de los mediadores en la génesis de estas organizaciones.⁸ Con la cita del padre Antonio Gaviria se busca, además, indicar la obvia participación de la Parroquia, evidenciar el protagonismo de por lo menos algunos religiosos.⁹

Para el caso de Organichar, que cobija los municipios en el extremo norte del Pacífico nariñense (La Tola, El Charco e Iscuandé), la Iglesia ha ocupado igualmente un lugar destacado, aunque se diferencia de las anteriores experiencias organizativas de Olaya Herrera y Mosquera en muchos aspectos. Una diferencia significativa ha consistido en la participación directa del párroco (el Padre Alex Jiménez del Castillo) como miembro activo de la organización y, a través de ésta, como uno de los tres coordinadores regionales del movimiento de comunidades negras en Nariño. Aunque el Padre Alex Jiménez llegó a El Charco después de la aprobación de la Ley 70 de 1993, las relaciones entre la Iglesia y Organichar han sido estrechas. La presidenta de Organichar, fundadora y principal activista de la organización, tuvo noticia del proceso que llevó al AT 55 en el evento realizado en Quibdó por la Iglesia que reunió a sacerdotes, catequistas y laicos comprometidos a principios de los noventa. Desde los inicios: “El único ente administrativo que nos apoyaba era la Iglesia. Y eso le damos la gracias a la Iglesia, a Monseñor Gustavo nos brindó todo su apoyo, los párrocos que llegaron aquí también. El padre Ricardo, el padre Juan y ahora que llegó el padre Alex, que se nos dio de lleno. Y gracias a eso nosotros hemos podido salir adelante”.¹⁰

⁸ “A lo largo de los ríos Satinga y Sanquianga esta labor fue desarrollada y apoyada por la Red de Solidaridad Social (Plan Nacional de Rehabilitación), el Proyecto Guandal y la Parroquia de la localidad, apoyada a su vez por la Misión Cuaresmal Suiza” (Bravo 2003, 107).

⁹ Esta posición es claramente más matizada en otros religiosos. Esto fue claro en la entrevista al antropólogo y miembro de la Parroquia José Uriel López, encargado actualmente del componente de organización comunitaria (Bocas de Satinga, 24 de noviembre de 1998). Además de los anteriores, el padre William Riascos ha sido clave en esta articulación: “En Bocas de Satinga uno de los principales impulsores de la difusión de la Ley entre las comunidades locales ha sido desde inicios del proceso el padre William Riascos, sacerdote con formación antropológica quien dentro de sus labores misionales ha preparado grupos de jóvenes para comprometerse en una labor social con las comunidades llevando, al tiempo el mensaje de Cristo y la concientización alrededor de los beneficios que traería el desarrollo de la Ley 70 para las mismas” (Bravo 2003, 107).

¹⁰ Entrevista con Reinelda Perlaza, presidenta de Organichar, realizada por Oscar Almarío y el autor. El Charco, 22 de noviembre de 1998.

Como lo anota Reinelda Perlaza, el Padre Alex Jiménez se dio de lleno a la organización. No sólo fue el enlace expedito entre la Parroquia y Organichar, sino que se dedicó a participar activamente consiguiendo recursos y facilitando infraestructura, participando en los talleres y en conflictos con algunos empresarios locales (mineros, palmicheros y concheros), al igual que levantando la información necesaria para las propuestas de titulación, dada su formación antropológica en el Instituto Misionero de Antropología Miguel Ángel Builes:

Cuando salió la Ley 70, monseñor como sabía que a mí me gustaba mucho la carreta, me consiguió la propuesta de ley. Y ya cuando vine, yo llegué aquí a El Charco, me puse en contacto con Organichar. Organichar existía ya hacía rato, desde el Transitorio 55. Ellos habían hecho un buen trabajo. Pero de esos grupos que tratan de actuar y luego se enfrían. Entonces empezamos a reunirnos, nos reuníamos creo que todos los lunes. Y entonces yo les pasé un pequeño proyectico a los franciscanos de Francia y empezamos a desplazarnos, salíamos de viernes a domingo. Yo los acompañaba simplemente porque yo no sabía nada de esta carreta. Y Reinela y los otros hablaban y yo simplemente observaba. Y empecé a leer, lo que es los decretos, las leyes. En un momento determinado empecé también a participar. [...] Ahí fue la expulsión de la retroexcavadora y ya luego en otra asamblea de Palenque me nombraron a mí en la coordinación departamental, quizá un poquito por el trabajo ese, por el trabajo de la retro. Yo estuve en la coordinación departamental no sé cuánto tiempo. Pero de ahí me vine acá, porque cuando estaba en la coordinación yo salía mucho, ya no cumplía ni mis labores de párroco ni en el trabajo de base de la organización. Y hace año y pico me dediqué mucho a desplazarme por el río para lo de titulación. Sobre todo a hacer etnografía, las prácticas tradicionales, historia, delimitación del territorio, trabajé bastante duro.¹¹

Otra figura importante en las mediaciones de la iglesia en la etnización de la comunidad negra fue la hermana Yolanda Cerón, antes citada. En sus palabras:

Entonces, nosotros nos cogimos el Artículo Transitorio 55, lo estudiamos, y nos hemos dado a divulgarlo, a desplazarnos por los ríos, los que estaban en Satinga, por el río Satinga, el padre Secallina que estaba en el Charco por el río Tapaje, por el río Mataje, por Iscuande, por la Tola. El padre Garrido y la

¹¹ Entrevista al Padre Alex Jiménez del Castillo, miembro de Organichar. El Charco, 21 de noviembre de 1998.

hermana Bernarda ya venían con un proceso anterior a ese y con un proceso organizativo anterior a todo este proceso, que fue la junta pro-defensa del Patía Viejo, y él como era muy estudioso, el padre Garrido, de las comunidades negras, de la historia un poco del África, él ya había empezado a trabajarle a la gente la lucha por el derecho a la tierra, entonces ese fue un proceso como anterior. Ellos también se dieron a la divulgación del AT 55, la organización que ya existía tomó cuerpo, más con este Artículo Transitorio 55, y los demás apenas comenzábamos a divulgarlo, eso fue en el 91, empezamos a divulgar, a desplazarnos por el río Patía grande, otra hermana Luz Mery Rengifo que estaba en el río Mira se desplazó por el río Mira, y el padre Garrido y la hermana Bernarda por el Patía viejo y el río Telembí, por donde podíamos ¿no? Y fruto de ese proceso de divulgación surgieron organizaciones campesinas. Pues ahí como te digo surgieron organizaciones de base pero campesinas, Asomira, Acapa, Onepe.... Sí, todas formadas por la iglesia, Asoproven en la carretera, junta pro defensa que ya estaba, y se metieron otras, de Barbacoas sobre todo, que ya estaban antes y que también acogieron la lucha: Camino Sindagua y Fundación Chigualo, cogieron pues como la causa de la defensa del territorio.¹²

Aunque en otras zonas del Pacífico nariñense la articulación de la Iglesia con las organizaciones ha sido menos marcada y directa, podemos dar por ilustrado que para esta región del Pacífico el proceso de etnización de las “comunidades negras”, y la emergencia de las organizaciones que apelan a éste, han implicado una serie de mediaciones por parte de la Iglesia. Hacia finales de mayo de 1992, el Vicariato resumía su labor de la siguiente manera:

En relación con el desarrollo del trabajo de promoción y acompañamiento de la organización de las comunidades negras del Vicariato Apostólico de Tumaco, nos permitimos poner en su conocimiento algunos de los últimos acontecimientos, con la intención de propiciar un diálogo creativo que nos permita una buena coordinación de nuestros esfuerzos y nos dé algunas luces sobre las próximas tareas.

1. Los Equipos Pastorales de las parroquias han asumido con seriedad el acompañamiento y promoción de la organización de comunidades negras. Así en algunas regiones se encuentra más adelantado el proceso, por ejemplo en los ríos

¹² Yolanda Cerón, para el momento de la entrevista era la Coordinadora de Pastoral Social del Vicariato de Tumaco. Citada en Rivas (2000, 8-9).

Satinga y Sanquianga y en el río Patía Viejo vienen trabajando tres organizaciones campesinas. Por otra parte, las veredas de Salahonda, las veredas del río Mira y las veredas del Patía Grande ya han adelantado varias reuniones y trabajos organizativos. En las veredas de la carretera se empieza el proceso.

2. Hace varios años se adelantaron trabajos organizativos en Iscuandé, La Tola y El Charco que se hace preciso retomar. En Mosquera ya se empezó la dinámica en estos días se realiza la primera reunión con campesinos de Roberto Payán de San José. También se vienen movilizando los campesinos y mineros de los ríos Telembí y Guelmambí.

3. En la mayoría de estos lugares se están realizando mapas de los territorios de cada comunidad y los campesinos están escribiendo pequeños informes y censos de sus principales problemas y derechos. Estos trabajos están siendo recogidos por nuestros equipos.

Como puede verse ya nuestro trabajo empieza a dar los primeros frutos y se ha realizado única y exclusivamente con el esfuerzo y la buena voluntad de los misioneros y de las comunidades. Estas últimas han costado los transportes y han atendido masivamente a las invitaciones demostrando gran interés.¹³

Las mediaciones de la iglesia en el surgimiento y apoyo a las nacientes dinámicas organizativas no fueron exclusivas del Chocó o del Pacífico nariñense. En el Valle del Cauca se encuentra también esta influencia. Víctor Guevara, uno de los miembros más destacados del Palenque el Congal (PCN), indicaba la gestión de la Iglesia católica en la creación de algunas organizaciones a comienzos de los noventa:

Durante este periodo, en el año de 1990, la movilización social en la zona rural del municipio de Buenaventura al igual que en el conjunto del Litoral Pacífico, comenzó a construir una nueva página, al gestarse una iniciativa organizativa de carácter comunitario impulsado entre otros sectores por la iglesia católica en cabeza de los sacerdotes: Joaquín Mayorga quien oficiaba como responsable en la iglesia del río Naya hasta el río Raposo y el padre Antonio quien era responsable de la iglesia del Cinco y le correspondía atender hasta el río Anchicayá, quienes tenían a su cargo la atención de la catequesis en la zona rural (Citado por Cassiani 2003, 149-150).

¹³ Carta con ref. Comisión especial para las comunidades negras. Tumaco, mayo 22 de 1992.

De ahí que, estos “[...] sacerdotes pusieron en el centro de su trabajo misional el impulsar la organización comunitaria, teniendo como base a los catequistas de los ríos. Conforman para tales efectos las primeras organizaciones en los ríos Anchicayá y Calambre, conocidas como el comité pro defensa del río Anchicayá y ‘el comité pro defensa de los intereses del Cajambre’ Codincan” (Cassiani 2003, 150). Una vez constituidas, estas organizaciones contaron además con el apoyo de diferentes entidades como: “[...] el Sena, la Alcaldía, la CEE, ‘Asociación Municipal de Jóvenes’, la Corporación Autónoma Regional del Cauca, CVC, quienes ayudaron a ampliar la gestación organizativa hacia los ríos Naya, Yurumanguí, Raposo, Calima, Mallorquín y Dagua [...]” (Cassiani 2003, 150). Este proceso es relatado por un activista en los siguientes términos:

El modelo de la Acia nos mostró el camino hacia donde enfocar nuestro trabajo. Esto significó para nosotros un cambio en el proyecto de vida. Nos volcamos a trabajar en los ríos. Ya existían algunas organizaciones y algunos antecedentes en la región. La experiencia del trabajo de Monseñor Valencia Cano estaba vigente en algunas organizaciones como el ‘Comité pro-defensa del río Anchicayá’ que existía antes de nuestra llegada a la región. Luego se crearon organizaciones similares para el río Cajambre en la que si influimos. Un sacerdote que trabajaba en los ríos Naya y Cajambre, Joaquín Mayorga, dinamiza el trabajo organizativo en estos ríos con el modelo del río Anchicayá. Otro sacerdote oriundo del Naya se ordena en el río y su acto de ordenamiento que reúna a toda la comunidad es aprovechado por nosotros para informar a las gentes sobre los avances que se tenían en la discusión con el gobierno sobre los derechos territoriales para las comunidades negras. En ese momento todavía éramos la ‘Coordinadora de organizaciones negras’. Luego comenzamos la organización en los demás ríos de Buenaventura. Inicialmente nos tocó movilizarnos con nuestros propios recursos. Algunos de nosotros trabajábamos e invertíamos parte de nuestros salarios en movilizarnos a los ríos. Luego a través de María Lucía Hurtado que trabajaba en la CVC y de Libia Grueso en el Sena se consiguieron los primeros dineros de proyectos que permitieron trabajar en mejores condiciones (Citado en Agudelo 2005, 182-183).

En la región del Pacífico colombiano, es el Cauca donde menos relevante ha sido la Iglesia en las dinámicas organizativas de carácter étnico: “A diferencia del Chocó o Nariño, donde la Iglesia ha jugado un rol más institucional de apoyo e incluso ha sido uno de los principales impulsores de estos procesos organizativos, en el Cauca la relación con este proceso ha sido, hasta el momento de nuestra investigación, más bien producto de iniciativas individuales” (Agudelo 2002, 59). Esto no significa que haya

estado totalmente al margen, como lo evidencia el antropólogo y líder comunitario Gerardo Bazán: “Recuerdo que la primera vez que nos enteramos de lo que estaba pasando con la nueva constitución y lo de transitorio 55 fue cuando la Iglesia nos invitó a algunos a que fuéramos a una reunión que se hizo en Buenaventura. Esto fue a finales de 1991” (Citado por Agudelo 2002, 253).

Para el conjunto de la región del Pacífico, Mauricio Pardo ha argumentado que el mayor éxito organizativo de la Acia (en el Chocó) y Acapa (en Nariño) deben atribuirse en gran parte a que las mediaciones de la iglesia han sido mayores y mucho más cercano el seguimiento: “Este acompañamiento por varios años permitió la capacitación de líderes nativos, la consolidación de prácticas organizativas, la sedimentación de discursos, el establecimiento de relaciones y el conocimiento de fuentes de recursos, factores estos de difícil alcance para una asociación de pobladores en una selva alejada de los circuitos nacionales” (2002, 67).

Para los procesos organizativos que se han consolidado en el Caribe continental colombiano, la Iglesia también ha sido relevante. Al respecto, Alfonso Cassiani, historiador y miembro del Proceso de Comunidades Negras, analiza los diferentes niveles en los cuales se puede vislumbrar las mediaciones de la iglesia en las dinámicas organizativas de etnización de las poblaciones negras en el Caribe:

[...] la iglesia, fue indudablemente un valioso aliado en las diferentes localidades [...] La presencia de religiosos en el marco del proceso de conformación del Proceso Social de Comunidades Negras en la Costa Caribe, se dio en tres niveles.

El primero lo constituyen aquellas expresiones religiosas con las que se interactúa, tal fue el caso de las Comunidades Eclesiástica de Base y la Legión de María, con quienes se desarrollaban actividades conjuntas y se intercambiaban invitaciones a los diferentes eventos programados por una u otra parte.

El segundo lo constituyen los que apoyaron el trabajo de Comunidades Negras en forma directa, asumiendo compromisos por su mismo carácter sin ser parte de organización de Comunidades Negras alguna, tal es el caso de las Monjas que apoyaron e impulsaron la conformación del Comité Organizador del Barrio Nariño y que se alejaron del trabajo en virtud a que fueron trasladadas. La parroquia de la Bahía y con esta el Equipo Misionero de la Bahía, EMBA, Equipo que se inicia con la posesión el 15 de mayo de 1965 del padre Pedro Nel Luna, como primer párroco de Pasacaballos, para trabajar estrechamente con el, fue escogido Segismundo Acosta “cariñosamente llamado Segito” y quienes se constituyeron en cofundadores del Equipo Misionero de la Bahía, el cual estaba constituido por sacerdotes, religiosas y laicos, la que asumió

como opción el fortalecimiento de la identidad étnica, histórica y cultural de las comunidades de la bahía, a tal punto que conformaron un grupo de delegados con representantes de cada comunidad, con los que además de analizar y contextualizar la palabra bíblica, se analiza la realidad de cada comunidad, desde la perspectiva de la identidad, siendo facilitadores del proceso organizativo de comunidades negras, de igual manera la iglesia de María la Baja y Malagana, que han apoyado a través de la convocatoria y vinculación directo al trabajo de manera directa en las diferentes actividades y en la gestión, de manera que las parroquias en las zonas señaladas se han vinculado al trabajo con apoyo humano y logístico principalmente.

El tercer nivel está conformado por quienes asumieron compromiso y se vincularon al trabajo e incluso llegaron a hacer parte de las diferentes instancias de coordinación y orientación, tal es el caso del padre Willian Riascos de la orden de los franciscanos y Ubaldo Santos, quienes fueron pilares de mucha importancia en sus respectivas sitios, al tiempo que fueron protagonistas del trabajo que se desarrolló en torno a la conformación de la Pastoral Afrocolombiana. Con todo ello las relaciones con la iglesia han sido gratas y cordiales, pero sobre todo beneficiosas para las comunidades (1999, 59-60).

Los móviles por los cuales algunos sectores de la Iglesia se han volcado con mayor o menor intensidad a la mediación del proceso de etnización de las “comunidades negras” amerita una investigación en sí misma que aún está por realizarse y que escapa a los alcances de este texto.¹⁴ Esta investigación debe partir de reconocer la diferencia no sólo entre los diferentes sectores y ordenes al respecto, sino también entre los distintos lugares. No hay algo así como una política y acción única y monolítica, sino tendencias que deben ser explicables en sus articulaciones locales donde a veces el peso de algunos individuos constituye un factor determinante. Además, esta investigación tendrá que elaborar una genealogía de lo que hoy se conoce como la pastoral afroamericana y de sus entramados con la teología de la liberación.¹⁵ La opción por los ‘pobres’ y la interpretación del evangelio desde una perspectiva emancipadora, permiten explicar el énfasis en los procesos organizativos y populares. Un elemento

¹⁴ Un paso en esta dirección se halla en los materiales reunidos en la página electrónica del Centro de Pastoral Afrocolombiana (<http://axe-cali.tripod.com/cepac>) y en su libro recientemente publicado (Cepac 2003).

¹⁵ Para un recuento del surgimiento y objetivos de la pastoral afroamericana véase Agudelo (2002, 62-63; 2005, 45-58). Para una historia etnográfica de las intervenciones de la Iglesia en el Pacífico caucano, véase Nieto (2001).

que no puede perderse de vista en este proceso ha sido la formación antropológica que han tenido muchos de los párrocos y laicos.¹⁶

El Estado: Comisión Especial, Proyecto Biopacífico y PMNR

Las mediaciones del Estado han sido aún más profundas que las de la Iglesia, pero han estado más marcadas por ambigüedades y tensiones en diferentes planos. Aunque algunos quisieran ver al Estado simplemente como una entidad monolítica contra la cual el movimiento organizativo ha desplegado sus luchas y alcanzado sus conquistas (y, sin lugar a dudas, en parte esto es cierto), la relación y lugar del Estado en el proceso de etnización son mucho más complejos. No únicamente adversario, no siempre fácilmente reconocibles los límites entre éste y las organizaciones y sus activistas.

Para comprender las mediaciones del Estado en la etnización de la negritud se requiere una perspectiva etnográfica del Estado. Existe la tendencia a imaginar al Estado como una entidad monolítica definida por una racionalidad única que recorre todos y cada uno de sus planos, sus acciones y los agentes que lo encarnan y actúan a su nombre (o en su contra). Desde una perspectiva etnográfica, estas narrativas que se introducen sobre el Estado deben ser objeto de examen, al igual que la innumerable serie de prácticas rituales, burocráticas y cotidianas en las cuales el Estado es performado, confrontado y recreado en diversos contextos sociales donde confluyen múltiples sujetos y subjetividades. El Estado como aparato y racionalidad más allá de las representaciones, relaciones y prácticas encarnadas en las infinitas acciones en donde se pone en juego su existencia, es el “Estado-mito”, el “Estado esencia”, que tiende a naturalizarse para fijar relaciones de poder en el cuerpo social apelando a trascendentales.¹⁷

Los alcances y características de las mediaciones del Estado en el proceso de etnización de la negritud han variado no sólo en el tiempo, sino también en el espacio y planos que se ponen en juego. Sin duda, estas mediaciones son contradictorias y se encuentran plagadas de tensiones. Debe tenerse presente, sin embargo, que el sustrato y las condiciones de posibilidad del movimiento organizativo (tanto en sus narrativas

¹⁶ En esta formación ha sido muy importante el Instituto Antropológico Misionero Miguel Ángel Builes con sede en Medellín (una ciudad del interior del país) y universidades como la del Cauca.

¹⁷ Para una elaboración teórica sobre aproximaciones etnográficas o genealógicas al Estado, véase Gupta (1995) y Mitchel (1991). Para un examen de las relaciones entre el Estado y el movimiento organizativo de ‘comunidades negras’ desde esta perspectiva, véase Pardo y Álvarez (2001).

como estrategias) no son sólo las “comunidades” con sus prácticas tradicionales, cultura e identidad que las constituyen como grupo étnico ni sus líderes, sino también el entramado institucional estatal sobre y a partir del cual operan. El reconocimiento de derechos étnicos, los recursos discursivos y materiales desplegados, así como la intervención sobre los imaginarios y subjetividades que constituyen la etnización de “comunidades negras” y sus organizaciones, no se dan en un vacío ni remiten única y exclusivamente a las “comunidades” y activistas. Al contrario, es al Estado (y a unos entramados institucionales y jurídicos concretos) a los que se apela y se enfrenta, pero también desde los cuales esta etnización y organizaciones emergen y definen el horizonte de sus posibilidades como sujeto político.

La Comisión Especial para las Comunidades Negras (CECN), el proyecto Biopacífico (PBP) y los Comités Regionales (CR) del Programa de Manejo de Recursos Naturales del Ministerio del Medio Ambiente constituyen tres espacios en los cuales se han producido mediaciones del Estado en la etnización de las “comunidades negras”.¹⁸ No son los únicos, pero sí los más relevantes en los contenidos concretos y las técnicas desplegadas en esta etnización con mayor cubrimiento e impacto.

Un año después de entrada en vigencia la Constitución Política de 1991, esto es, el 4 de julio de 1992, se conformó mediante decreto presidencial la Comisión Especial para las Comunidades Negras. En la conformación de la CECN, el decreto reunió a una serie de funcionarios gubernamentales con representantes de las “comunidades negras” y algunos académicos o políticos que se reconocían negros u ocupaban el lugar de sujetos supuestos de saber sobre estas “comunidades”. En la CECN se destilaron las representaciones de la etnicidad de la negritad en Colombia al presentar el proyecto aprobado posteriormente como Ley 70 de 1993. En esta comisión, que pretendía reglamentar el AT 55, se estableció de hecho un proceso de negociación y concertación de los términos de este proyecto y, en consecuencia, de las representaciones de la etnicidad e identidad cultural de las “comunidades negras”.

Por tanto, es en la CECN donde se destila y se negocian los términos concretos de la etnicidad de las “comunidades negras”. Al hacer un análisis de discurso de las diferentes actas y documentación de la CECN compiladas por su Secretaría Técnica, se pueden percibir cómo se van puntuando (no en pocas ocasiones con antagonismos y desacuerdos) en direcciones determinadas el contenido de nociones como “prácticas tradicionales de producción”, “organización social”, “identidad”, “cultura” o “terri-

¹⁸ Además de estos, la lista los espacios y planos de mediación es extensa y comprende proyectos, programas e instituciones como el Proyecto Guandal, el Proyecto Manglares, el Proyecto Naidí, el Proyecto de Zonificación Ecológica del Pacífico, el Instituto de Investigaciones Ambientales del Pacífico, Agenda Pacífico Siglo XXI, etc., al igual que las divisiones, cargos o comités que se han introducido en los ministerios, secretarías e institutos (en el plano nacional, regional y local).

torio” que le darían un sentido específico a la etnización de “comunidades negras” que termina plasmada en la ley. La situación no fue la de unos representantes de las comunidades que tenían los contenidos de la ley y sus categorizaciones ya definidas de antemano en sus cabezas, limitándose a forcejear con unos funcionarios del Estado (ligados al gobierno) ayudados o no por algunos académicos y políticos que hacían parte de la CECN.¹⁹

Había concepciones encontradas de los alcances de la ley expresados en el gobierno (con la cual no cerraban filas todos los funcionarios, por lo demás) y en las organizaciones (donde había matices, no tanto a la hora de presentar los documentos sino en las intervenciones de los comisionados). Pero más allá de esto, la mediación del Estado en la CECN debe entenderse más en cómo se establecía el terreno y la racionalidad misma desde los cuales se daban las disputas y se articulaban los consensos. Esto es, los representantes de las organizaciones diferían de los contenidos y alcances de la ley, pero las discusiones se daban con base en la racionalidad del conocimiento del Estado (que es la de los expertos) y, más aun, en el plano de precisar en un discurso jurídico una “realidad” sobre la que no sólo se legisla, sino que se produce. En algunas ocasiones

¹⁹ Una labor investigativa por desarrollar es pesquisar cómo algunos aspectos discursivos de las organizaciones nacen en este contexto de negociación ya sea por conocer de primera mano otras experiencias e historias organizativas o por los elementos que los “expertos” ponían a circular en las discusiones. Muchos elementos han llamado mi atención en la lectura de las actas, documentos y transcripciones de los casetes de las discusiones, pero ninguno tanto como una intervención que hacía el antropólogo François Correa, recogida en el acta 2 de la subcomisión de identidad cultural, realizada el 26 de febrero de 1993, en la cual estuvieron presentes varios representantes de las organizaciones. Después de un álgido debate sobre cómo entender la identidad cultural afrocolombiana, donde eran obvios muchos desacuerdos e incommensurabilidades, Correa termina su intervención con los siguientes elementos: “Para avanzar quiero mencionar cuatro derechos humanos, expresados en el campo político, válidos para cualquier población: 1) El derecho al reconocimiento de ser. Parece evidente, pero no lo es si respondemos al proceso de segregación y desconocimiento de la población afrocolombiana en Colombia. Cómo darle el contenido, depende de los diferentes contextos. 2) El derecho al espacio para ser: el derecho al territorio. 3) El derecho a la capacidad política de dicha población para tomar sus propias decisiones, es decir, que sea autónoma en decidir sobre su futuro. 4) Dar contenido a ese futuro y plantear su camino de desarrollo. Esos cuatro derechos fundamentales no hacen distinción de edad, ni de color racial, sino que responden a contenidos distintos” (pág. 14). Quienes están familiarizados con la literatura del movimiento organizativo, se sorprenderán sin duda del estrecho paralelo de este planteamiento con los principios establecidos unos meses más tarde en la Tercera Asamblea de Comunidades Negras para definir el entonces naciente Proceso de Comunidades Negras (Grueso 2000, 73-75). Mi intención, al traer a colación este ejemplo, no radica en desconocer que una cosa es decir algo en términos teóricos y otra darle contenido conceptual y político desde la construcción organizativa, sino más bien llamar la atención de que tal vez (y puedo estar equivocado en este ejemplo concreto) los procesos de concertación y negociación deben ser examinados a la luz de los aprendizajes mutuos, incluso si estos se limitan al ejercicio de tener mayor claridad sobre las ideas propias al tener que exponerlas y defenderlas frente a otros.

se recurre a la lengua palenquera o al alabao, pero como performances que no rompen sino que apuntalan el terreno y la racionalidad del Estado. Los procesos de traducción de experiencias de los mismos representantes, así como de las “comunidades” movilizadas en las innumerables actividades (sobre lo que volveré pronto), en términos del lenguaje del Estado y de una fijación jurídica que no tolera la ambigüedad o la contradicción, no son unidimensionales ni simples ejercicios de verter un contenido ya definido en otro molde. Son, al contrario, procesos de creación, de interpelación de los criterios con los cuales se piensa y experimenta el mundo y, en consecuencia, de cómo se actúa (o no) sobre el mismo.

Otra importante arista de las mediaciones del Estado en la etnización de la negritud en el contexto de la CECN tiene que ver con los recursos económicos que destinó para financiar decenas de talleres de difusión del AT 55 y de consulta a las comunidades sobre los posibles contenidos de la ley, la gran mayoría de ellos en el Pacífico colombiano. Innumerables fueron las movilizaciones y reuniones que financió total o parcialmente y que permitieron que los líderes de las organizaciones se encontrasen en repetidas ocasiones en escala departamental, regional o nacional. Sin duda esta mediación en lo financiero es relevante, pero me gustaría llamar la atención sobre un plano más profundo: cómo fueron interpeladas ciertas experiencias, recuerdos, conocimientos, relaciones, de múltiples pobladores locales o de sus representantes en términos de inscripciones organizativas, de formatos de talleres, de performance de la tradición y de la autoridad. Más adelante, en las técnicas de invención y las formas de visualización, desarrollaré este punto. Por ahora, baste anotar que un conjunto de técnicas como la organización de base, la asamblea o el taller y de formas de visualización como el censo o el mapa no son simples herramientas neutrales cuya única función consiste en recolectar una “información” existente de antemano para hacer la propuesta de las “comunidades”. Es precisamente en este plano donde habría que situar las mediaciones del Estado en la CECN.

El PBP es otro escenario de mediación del Estado en el proceso de etnización de la negritud. Para algunos activistas (sobre todo ligados al sector del PCN, pero no exclusivamente) y académicos de los movimientos sociales, el PBP ha sido una de las más valiosas experiencias de concertación de las “comunidades negras”. Financiado por aportes del Fondo Global para el Medio Ambiente (GEF),²⁰ el PBP fue diseñado con la intención de consolidar una estrategia para la conservación y el manejo sostenible de la biodiversidad en la así denominada región del Chocó biogeográfico. En términos de

²⁰ Este fondo se desprende Acuerdo de Río (Brasil), en particular del Convenio sobre la Diversidad Biológica de 1993. Biopacífico fue financiado con recursos de la GEF y del gobierno suizo, con la participación del PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo) y el Ministerio del Medio Ambiente.

su primer plan operativo: “[...] se busca ir más allá de las simples medidas de control sobre el uso de los recursos naturales y generar una nueva estrategia de desarrollo para la población ubicada en el región, basada en la protección y uso sostenible de la biodiversidad en lugar de su extracción y destrucción” (PBP 1993, 3). Conocer, valorar, movilizar y formular-asignar, fueron las cuatro áreas de acción contempladas en dicho plan operativo. Aunque inicialmente perfilado como un proyecto con una visión biologicista de biodiversidad en la región del Pacífico colombiano y sin participación significativa de las poblaciones locales, debido a un sinnúmero de presiones externas (como una desfavorable evaluación y al posicionamiento de las organizaciones étnicas indígenas y negras de la región), el PBP entró en una dinámica de concertación y de participación de representantes de ciertos sectores étnicos organizados que lo llevó a la reformulación no sólo de su plan operativo, sino también de su encuadre conceptual sobre la biodiversidad del Pacífico.

Las mediaciones del PBP se establecen en varios planos. El más evidente es el que se deriva de haber sido uno de los espacios más importantes de interlocución, disputa y concertación de múltiples organizaciones étnico territoriales y étnico culturales a lo largo de la región del Pacífico. Algunas organizaciones, como la red de Mujeres Matamba y Guasá en el Cauca (Asher 2004), se originan por el decidido impulso de PBP: “Biopacífico no solamente interlocuta con las organizaciones étnicas y comunitarias de la región sino que estimula la conformación de algunas de ellas. En varias regiones los resultados más ostensibles del PBP están justamente en el apoyo brindado a los procesos organizativos” (Agudelo 2005, 81). Una vez sancionada la Ley 70 de 1993, entre 1995 y 1998, el PBP se convirtió en un escenario de empoderamiento organizativo regional (sobre todo de aquellas organizaciones ligadas al PCN) en tanto se estableció un “comité ampliado” con participación de los representantes de las organizaciones (y la difusión y consulta a las poblaciones locales mediante eventos financiados por el proyecto) para definir los criterios de intervención y diseñar el plan operativo. La mediación consistió, en este primer plano, en poner a circular una serie de nociones (como las de biodiversidad) y a establecer un debate sobre unas problemáticas (sobre la conservación y manejo de la diversidad biológica) entre los activistas de las organizaciones y los habitantes del Pacífico colombiano. De esta forma, un término como biodiversidad ampliamente desconocido antes del PBP es hoy central en los imaginarios de los pobladores locales y los activistas sobre la región. A raíz de las discusiones en múltiples escalas agenciadas por los activistas, en el discurso institucional del PBP este término es transformado en su significado inicial de mera diversidad biológica a uno en el cual esta diversidad biológica se asocia y es el resultado de la diferencia cultural de los grupos étnicos que han habitado la región. Más aún, es en el contexto de estas discusiones y concertaciones en el cual se gestan nociones en las mismas organizaciones como la de “territorio-región”. Así, la asociación ya establecida entre

las “comunidades negras”, el “territorio” y la “naturaleza” se troquela y profundiza a través de las mediaciones del PBP.

Finalmente, entre los espacios de mediación estatal se hace relevante mencionar el Programa de Manejo de Recursos Naturales (PMRN) del Ministerio del Medio Ambiente y, más concretamente, los Comités Regionales para la titulación colectiva de las comunidades negras. El PMRN es un programa aprobado en 1993 por el gobierno nacional que recibe recursos provenientes de un préstamo con el Banco Mundial en agosto de 1994 para, entre otros objetivos, adelantar la titulación colectiva indicada en la Ley 70.²¹ El PMRN partía del supuesto de que existía una correlación entre la conservación de la biodiversidad y la titulación colectiva a las comunidades negras e indígenas de la región como se desprendía de la experiencia del Amazonas: “El Programa opta por apoyar el proceso de titulación colectiva con el convencimiento que tendrá un impacto favorable sobre la biodiversidad, tal como lo ha demostrado la constitución de resguardos indígenas en la región amazónica” (Sánchez y Roldan 2002, 17).

La titulación colectiva de las “comunidades negras” apoyada por el PMRN se dio mediante los Comités Regionales, los cuales eran un “espacio mixto” donde confluían no sólo diferentes instituciones del Estado (de las cuales la Red de Solidaridad Social —adscrita a la presidencia— era la entidad coordinadora), sino también las organizaciones étnico territoriales negras y las indígenas. Diseñados como escenarios de concertación, los comités regionales buscaban definir los criterios para la priorización de la destinación de los recursos y el seguimiento de las diferentes etapas implicadas en la obtención del título colectivo. Los procesos de titulación contemplaban diferentes etapas: capacitación, conformación de los consejos o autoridades internas, concertación intra e interétnica y definición de linderos, y, una vez obtenido el título, reglamentación del uso de los recursos naturales comprendidos en la titulación colectiva (Sánchez y Roldan 2002, 14).

En su evaluación del PMRN, Enrique Sánchez y Roque Roldán consideran que su mayor logro fue la titulación colectiva de comunidades negras, ya que de las 2,3 millones de hectáreas que se consideraron como meta en el Plan de Acción se consiguió titular 2,38 millones que corresponden a 58 consejos comunitarios (2002, 29-30). En este marco, “con recursos del Programa se capacitó a los dirigentes comunitarios en 36 eventos y fueron las mismas organizaciones y Consejos Comunitarios los que realizaron parte de los estudios que la ley exige para que un globo de terreno sea reconocido como de propiedad colectiva” (Sánchez y Roldan 2002, 30).

²¹ El préstamo ascendió a 39 millones de dólares, de los cuales 3,25 serían destinados a la titulación (Offen 2003, 45).

Ahora bien, el Banco Mundial no se limitó a entregar el dinero del préstamo, sino que estuvo estrechamente ligado al diseño y monitoreo del Programa. En palabras de Diomedes Londoño, quien fuera el coordinador técnico del PMRN en el Ministerio:

El Banco Mundial ha estado revisando muy de cerca el cumplimiento de los proyectos del PMRN. Estos organismos financieros han participado no solamente en la financiación sino también en la discusión de políticas. El Banco ha sido un factor de presión importante para el cumplimiento de la titulación a comunidades negras e indígenas. Cuando los planes se retrasan el Banco Mundial le pide cuentas al ministerio (Citado por Agudelo 2005, 79).

De ahí que Agudelo considere que:

El celo con que el Banco Mundial fiscaliza el desarrollo de las políticas que financian corresponde bien a los cambios operados en este tipo de organizaciones internacionales que privilegian los mecanismos de participación de actores locales en la búsqueda de mayor eficacia y rentabilidad en la implementación de sus proyectos (2005, 79).

En este sentido, el Director Sectorial de la Unidad de Desarrollo Social para América Latina y el Caribe del Banco Mundial, Shelton H. Davis, en su prefacio al informe de evaluación del PMNR, no sólo reconoce la correspondencia de la titulación colectiva de comunidades negras con las nuevas políticas del Banco Mundial, sino la participación de este último en la “asistencia” al diseño del PMRN:

[...] una de las razones por las cuales el Banco Mundial estaba preparado para financiar estos componentes de titulación colectiva de tierras fue su propia política sobre pueblos indígenas (Directriz Operativa 4.20), la cual entró en vigencia en 1991. La política hace énfasis en la protección de los derechos territoriales de los pueblos indígenas y otros grupos étnicos vulnerables y dependientes de la tierra y los recursos. Es interesante anotar que, durante el mismo año en que la Directriz Operativa entró en vigencia el gobierno colombiano estaba preparando el PMRN (con la asistencia del Banco), y también se refrendó la Constitución Nacional (Davis 2002, viii).

En otras ocasiones, la intervención del Banco Mundial ha pasado por la interacción directa con los consejos comunitarios para la financiación de los planes de manejo desprendidos de la titulación colectiva. Así, por ejemplo, para el diseño del primero de los planes de manejo para la región del Pacífico, Ulrich Oslender indica, en nota al pie de página que:

“Fue en Guapi cuando el representante del Banco Mundial, nacido en Trinidad y Tobago, visitó y habló con varios líderes del consejo comunitario de la costa caucana. Fue en estas reuniones que se tomó la decisión de beneficiar al Consejo Comunitario de Napi con el apoyo del Banco Mundial” (2001, 254).

Ante la magnitud de los recursos y la intervención del PMRN, el geógrafo Karl Offen (2003, 59) se muestra sorprendido de que algunos académicos (para no mencionar a los activistas) describan la titulación como si hubiese sido dictada por los movimientos sociales como el PCN, apocando con ello el lugar e impacto de las políticas del Banco Mundial para América Latina a través de las condiciones y seguimiento que se le hizo al préstamo dado al PMRN. Con lo significativo que puede ser pensar en las mediaciones en términos del flujo de recursos y las conexiones con agendas estatales o globales (como las del Banco Mundial), no puede perderse de vista otras mediaciones más sutiles, pero tal vez más profundas. Un buen punto de partida es una observación hecha por Sánchez y Roldán en el mismo informe de evaluación:

El proceso de titulación generó un movimiento intelectual en las mismas comunidades, donde viejos, cazadores, recolectores y médicos tradicionales se dieron a la tarea de reconstruir la historia de la ocupación de los territorios comunitarios y de explicar, desde la propia perspectiva, la importancia y usos de los recursos naturales en ellos existentes. Se redescubrieron sitios y recursos, se recobró la toponimia de muchos ríos y quebradas, se revivieron hechos históricos y se puso en evidencia los riesgos y peligros de los usos indebidos de los recursos.

Parte de este saber quedó consignado en los mapas y memorias elaborados en talleres de cartografía social y recorridos *–monteos–* hechos por los expertos comunitarios en el conocimiento del territorio pero, como lo reconocen algunos de los dirigentes afrocolombianos, lo más importante fue el hecho de poner a trabajar juntos a jóvenes y viejos, hombres y mujeres y socializar un conocimiento tradicional sobre los recursos biológicos y sobre el territorio comunitario como parte de la propia identidad. Algunos de estos materiales quedaron consignados en las cartillas y materiales de capacitación (2002, 36-37).

Es precisamente en este movimiento intelectual de las mismas comunidades, en lo local y con la participación de viejos y jóvenes, mujeres y hombres, donde calan más hondo las mediaciones estatales en la etnización de la negritud con la titulación colectiva. La constitución del consejo comunitario, por ejemplo, demanda unos estatutos y plan de manejo escritos, supone unos canales de interlocución y representación, busca la agencia de un específico vínculo entre el lugar y sus habitantes así como promueve una política cultural y ambiental específica. Todo esto es posible por una intervención (el movimiento intelectual al que se referían Sánchez y Roldán) en la cotidianidad y percepciones de los pobladores locales. En esta intervención todo un ejército de expertos (en la elaboración de los mapas requeridos, la escritura de la historia, organización social y cultura de la comunidad, en la definición de los estatutos necesarios, etc.) media el movimiento intelectual de los pobladores locales asociado al proceso de titulación colectiva.

Como lo expondré en siguiente aparte, este movimiento intelectual puso en juego una serie de técnicas de invención y formas de visualización que construyen activamente las nociones mismas de territorio, tradición, comunidad, cultura e identidad así como intervienen en el plano de las subjetividades y percepciones individuales y colectivas sobre sí, sobre los otros, sobre el pasado, el presente, el futuro, el espacio y el entorno social y natural. Lo que está en juego en la capacitación, en la planificación, en el ordenamiento o en la mapificación no son un conjunto de herramientas “neutrales” y “objetivas” para transcripción mecánica de realidades preexistentes. Estas herramientas son instrumentos de movilización política, como bien lo saben los activistas (de concientización, en su lenguaje). Interpelan los conocimientos, experiencias y subjetividades locales desde unas plantillas de inteligibilidad que responden a la racionalidad estatal y al conocimiento experto. Se tradicionaliza, territorializa, comunializa, en una palabra, se los etniza desde criterios y en un lenguaje culturalista, historicista, ecologicista, cartografista, desde los que opera el Estado, sus instituciones y representantes. Estos criterios y lenguaje se les endosan a las poblaciones locales, que aparecen como su conocimiento más propio, como la participación más auténtica y la simple expresión del deseo de las comunidades.

Tecnologías de invención y formas de visualización

A la hora de hacer una etnografía de la etnización de la negritud es pertinente examinar las sutiles tecnologías de invención y formas de visualización que han sido desplegadas. Las tecnologías de invención de las “comunidades negras” como grupo

étnico han sido múltiples: van desde la reunión al taller, de la asamblea a las comisiones departamental (y nacional), de la organización al programa o componente institucional, de la legislación al proyecto como mecanismo de interacción con el Estado y las ONG. Han implicado formas de visualización a través de mapas, censos, actas y encuestas. Han sido puestas en funcionamiento por un ejército de expertos: desde activistas y funcionarios hasta asesores y académicos.

En su conjunto, estas tecnologías y formas de visualización constituyeron los dispositivos mediante los cuales se produjeron las “comunidades negras” como grupo étnico. En su aparente neutralidad, racionalidad y objetividad, en su silencioso papel de reunir, de registrar o de comunicar se despliegan en sí mismas como uno de los más contundentes componentes de las políticas de la etnicidad. Desde el Estado o la iglesia hasta las organizaciones étnico-territoriales, se han instrumentalizado sistemáticamente dichas tecnologías y formas de visualización. En un silencioso consenso sobre las mismas es precisamente donde ha radicado gran parte de sus poderosos efectos. Dichas tecnologías y formas de visualización que han estado en la base de la etnización de las “comunidades negras” pertenecen a una racionalidad propia de la modernidad.

Entre las técnicas, podemos diferenciar aquellas que suponen concentrar personas en un tiempo y espacio determinados con un objetivo específico. En este tipo de técnicas están el taller, la reunión, la asamblea o la comisión. Todas ellas implican el desplazamiento espacial y la ruptura temporal de la cotidianidad del trabajo o la festividad en aras de ser-(in)formado y tomar-legitimar-decisiones. Son técnicas de producción y circulación de un tipo de palabra, de un particular manejo del cuerpo y de establecimiento-reproducción de relaciones específicas. En efecto, el ser-(in)formado comprende una amplia gama de actividades que van desde dar-noticia, hasta la “concientización” y “capacitación”. Dar noticia del AT 55 y de la necesidad de responder organizativamente a la coyuntura, como en el caso del río Satinga:

El padre Antonio me encargó a mí que le avisara a la gente. Entonces yo comencé a citar a la gente. A decirle a la gente que viene una persona a dictar un taller de comunidades negras, y que el padre Antonio quiere que lo escuchemos. Esa reunión fue para el 16 de enero, que venía Carlos Ramos. El padre Antonio me dijo la importancia que había que hacer la reunión con la gente, me dijo converse con al gente, dígame que tenemos el territorio y las comunidades negras son discriminadas de esta otra forma y de esta y de esta, y queremos sacar esto adelante, hay un artículo transitorio 55 que habla de la titulación de la tierra

y de unos derechos económicos, sociales y políticos y esto puede llegar hasta más allá.²²

O en el área de los ríos cercanos a Buenaventura:

En el periodo de agosto a noviembre del año 1991, se impulsó el primer encuentro de ríos realizado del 22 al 24 de noviembre, en Merizalda, río Naya, donde se logró compatibilizar la movilización organizativa con los resultados de la Constitución Política del 91, y del Artículo transitorio 55, del que se hizo una divulgación masiva en ese evento; posteriormente en cada uno de los ríos se realizaron talleres para impulsar el fortalecimiento de las organizaciones de río y la divulgación del Artículo Transitorio 55 y los demás artículos concordantes, en la Constitución Política Colombiana (Cassiani 2003,151).

“Concientización”²³ de los derechos de las comunidades negras y de la importancia de participar en la formulación de lo que después fue la Ley 70: “Porque para unos era como broma, pero otros al menos uno lograba concientizarlos y había incluido gente del Charco, gente del río Iscuandé y gente de la Tola [...] Entonces empezamos a hacer reuniones y a extender el cuento en Iscuandé, en el río Tapaje y en la Tola [...]”²⁴ “Capacitación” en formación organizativa y en liderazgo: “[...] se trajeron personas para dar cursos de derechos humanos, otra vez hicimos un encuentro sobre formación política”.²⁵

También este tipo de técnicas supone formas de producción y circulación de unos discursos, de disposición de los cuerpos, así como de despliegue de un conjunto de relaciones. Con respecto a los discursos, en esos espacios-tiempos de reunión la palabra es regulada: quién habla, cómo, cuándo y sobre qué, sigue un formato que

²² Entrevista entre Oscar Almario y el autor con Nelson Montaña, Bocas de Satinga 24 de noviembre de 1998.

²³ La “concientización” debe ser entendida como la intervención en el plano de las subjetividades en aras de la constitución del sujeto político de la etnicidad. No sólo los talleres, sino también las asambleas, reuniones, concertaciones y demás tecnologías de invención y formas de visualización apuntan a la “concientización”. Debe tenerse presente, sin embargo, que la “concientización” no se logra de forma mecánica ni homogénea, así como tampoco está garantizada por el despliegue de las tecnologías y formas de visualización. En palabras de Oslender, “Los procesos de concientización sobre los derechos étnicos, culturales y territoriales fueron a menudo lentos, ambiguos y contradictorios” (2001, 249).

²⁴ Entrevista de Oscar Almario y el autor a Reinelda Perlaza, presidenta de Organichar. El Charco, 22 de noviembre de 1998.

²⁵ Entrevista al sacerdote Antonio Gaviria, Satinga, 2 de enero de 1998.

no es el del espacio-tiempo de la cotidianidad del trabajo o de la festividad de las poblaciones locales. Incluso si se insertan formatos “tradicionales” se hace en tanto performance. Los alabaos, por ejemplo, pueden ser cantados para abrir una asamblea o las décimas pueden ser escritas para ser recitadas en un evento, pero los formatos espacio-temporales en los cuales alabaos o décimas son cotidianamente producidos continúan siendo ajenos.²⁶

Los cuerpos, por su parte, son confinados a la disciplina de las sillas de escuelas y puestos de salud; a mantener la atención sobre exposiciones que siguen el modelo de las exposiciones, conferencias o grupos de trabajo; las intervenciones son reguladas de acuerdo a la temática trabajada, los horarios fijados con base en la temporalidad marcada por el reloj. Un manejo de cuerpo extraño para muchos de los pobladores de las veredas, pero familiar para los activistas y asesores con capital escolar convencional. Por último, en estas técnicas se insertan relaciones entre los asistentes en múltiples niveles. Aunque comúnmente se esgrime lo participativo de estos eventos, es claro que, dado que el formato y la temática son definidas de antemano con base en unos recursos financieros aportados por una entidad específica o de las urgencias de las dinámicas organizativas, se establecen jerarquías entre talleristas/no-talleristas, activistas/no-activistas, dirigentes/militantes, asesores/asesorados, y hombres/mujeres, entre otros.

Otro tipo de técnicas son aquellas que establecen determinadas modalidades de acción y de planificación específicamente modernas. La organización es una de las técnicas de este tipo más difundida. Muchas fueron las organizaciones que surgieron en el contexto del AT 55 hasta el punto que se podría hablar de un auge organizativo de carácter étnico en los primeros tres años de la década del noventa. Ahora bien, en el discurso de activistas y asesores, estas organizaciones eran la respuesta a una supuesta situación de “no-organización”:

Organichar nace en el momento en que el gobierno exige que todas las comunidades deben organizarse y que esas organizaciones deben ser registradas en Bogotá. Entonces la misión de nosotros era primero concientizar a la gente, para que la gente se diera cuenta del porqué de la organización porque vivíamos muy despelotados. Entonces empezamos a buscar, hicimos una reunión, y empezamos a buscar ¿qué nombre le vamos a poner? Y de una vez salimos que

²⁶ Sobre la escenificación-producción de la “tradición” y la cultura de comunidad negra en un contexto de festival, véanse Agier (1999) y Aristizabal (1998).

Organichar: Organización de comunidades Negras de los municipios la Tola, Tapaje e Iscuandé. Eso fue en el año de 1992.²⁷

La “ausencia de organización” es, incluso, considerada como la causa de la situación de abandono, atraso y pobreza de las gentes de la región. Para la iglesia en particular, “organizar a la gente” constituyó una de sus banderas iniciales en lo que vino a constituirse como la pastoral afroamericana (Cepac 2003). Ahora bien, tanto en su estructura como en la forma de operación, las organizaciones de comunidad negra son modernas y responden a la lógica estatal de un actor social institucionalmente definido: con representante legal, presidente, tesorero, fiscal y personería jurídica, entre otras. Las organizaciones étnico-territoriales o étnico-culturales reproducen así una tecnología de acción social articulada al sistema jurídico vigente al igual que lo han sido las juntas de acción comunal o las asociaciones de padres de familia. Igual puede decirse en lo que respecta a sus formas de operación, mediante asambleas donde se llevan actas, moderadores, comisiones de trabajo, proyectos, informes, etc. En suma, las organizaciones étnico-territoriales o étnico-culturales no son la simple expresión de unas formas “organizativas culturales tradicionales”, sino que son más bien modalidades de acción colectiva modernas enmarcadas en un estado de derecho. Más aún, uno podría decir que esa no visibilización de las estructuras organizativas que de hecho existen entre las poblaciones locales es condición de la emergencia y consolidación de las organizaciones étnico- territoriales.²⁸

El “proyecto” pertenece igualmente a este tipo de técnicas donde emergen las comunidades negras como grupo étnico insertado en determinadas modalidades de acción y de planificación específicamente modernas. El diseño e implementación de un proyecto es un ejercicio de planificación, el cual es uno de los dispositivos de la modernidad mediante los cuales el discurso experto coloniza el mundo-vida de “lo social” (Escobar 1999). La formulación y ejecución de proyectos ha ocupado un lugar destacado para la consecución de recursos financieros. Asesores y activistas apelaron a diferentes instancias estatales o no gubernamentales a partir de proyectos específicos. Es en su diseño donde se re-presenta a las “comunidades negras”, donde se las diagnóstica, donde se definen “problemas” y objetivos de acción, así como unas metodologías de intervención. Estos proyectos son escritos, tienen un destinatario y suponen una suerte de “ingeniería social”. Las “comunidades negras” empiezan a circular en forma de pro-

²⁷ Entrevista de Oscar Almario y el autor a Reinelda Perlaza, presidenta de Organichar. El Charco, 22 de noviembre de 1998.

²⁸ Es precisamente en esta contradicción donde subyacen muchas de las dificultades para instrumentalizar los consejos comunitarios.

yectos en escenarios tan diversos como las entidades eclesiásticas europeas, en ONG o en diversos programas del Estado. A nombre de las “comunidades negras”, es en este formato de proyecto mediante el cual se legitiman el flujo de discursos, personas y recursos. Aún hoy, tanto las organizaciones étnico-territoriales como sus múltiples mediadores articulan gran parte de sus acciones en el “lenguaje del proyecto”.²⁹

Los “planes de manejo” o “planes de vida” que deben definir los consejos comunitarios para el manejo de sus territorios responden a unas lógicas análogas de acción y planificación específicamente modernas expuestas para los “proyectos”. No sólo la forma como se identifican y ponderan los “recursos” (donde el conocimiento experto ocupa un lugar central), sino también la definición de las problemáticas y las estrategias para encararlas constituyen un ejercicio que responde a modalidades de percepción y de intervención en gran parte ajenas hasta entonces a las poblaciones locales (incluso para los más jóvenes y escolarizados). Así, por ejemplo, retomemos el caso mencionado anteriormente resultado de la financiación del Banco Mundial a través de Plan Pacífico:

El Plan de Manejo del Consejo Comunitario del río Napi tiene un fuerte componente discursivo que es orientado hacia los discursos globales de la sostenibilidad y la conservación. A primera vista el plan parece hacer más sentido para los foráneos a la región que para los campesinos y pescadores locales, y podrían plantearse dudas sobre qué tan viable sería traducir en la práctica las proposiciones del plan (Oslander 2001, 258).³⁰

Por su parte, la legislación también puede ser entendida como una tecnología de invención de las “comunidades negras” como grupo étnico. Ello implicó un proceso de concertación con el gobierno tanto en el plano departamental como en el nacional. En este proceso de concertación se definen los contenidos de la comunidad negra en una doble vía. Hacia arriba, instrumentalizando técnicas como las reuniones y talleres en lo local. Hacia abajo, haciendo circular discursos de la Comisión Especial

²⁹ Al respecto, Hernando Bravo, antropólogo con gran experiencia como funcionario de varios programas y proyectos de cooperación técnica internacional en la región del Pacífico, anota: “Los líderes de las comunidades locales se involucraron en el lenguaje institucional de la planificación y del uso de las herramientas de los sistemas de información geográfica, se familiarizaron con el uso de herramientas e instrumentos de medición y de monitoreo de los recursos naturales, aprendieron que para conseguir recursos con el Estado había que elaborar “proyectos” y que éstos podían elaborarse con participación de las comunidades, en una moda que aunque no era nueva en la región sí se impuso con gran ímpetu al tenor de las exigencias de las agencias financiadoras interesadas en evaluar metas y resultados” (2003, 182).

³⁰ Algunos líderes cuestionan los planes de manejo precisamente porque reconocen que es una forma ajena a las modalidades de conocimiento y prácticas locales: “[...] la gente comienza a preguntarse por

o de la Consultiva Departamental mediante los representantes a estas instancias. Tanto la Comisión Especial como la Consultiva Departamental respondieron a la lógica burocrática del Estado, con actas de cada una de las secciones, secretarías, jerarquías, expertos, archivos, etc. En ambas, el discurso experto constituyó el medio desde el cual se discutieron las posiciones y se desarrollaron las discusiones que fueron decantando los contenidos de las “comunidades negras” como grupo étnico.

Más aún, el dominio de lo jurídico no tolera ambigüedades porque los términos de una ley o decreto se espera que sean tan claros como sea posible en aras de evitar las disputas o aplicaciones en contra de la intención original de los legisladores. Este rasgo significó que la legislación ha tendido a la cosificación y conceptualización de las “comunidades negras” como grupo étnico. Quién es o no un miembro de las “comunidades negras” ha sido definido claramente en los textos jurídicos y esta definición ha tenido un efecto performativo desde que ha circulado ampliamente entre activistas y poblaciones locales mediante innumerables talleres y actividades de “capacitación”. En la actualidad es relativamente fácil encontrar que un habitante del más recóndito río o estero no sólo conozca de memoria pasajes significativos de la Ley 70 sino que también los usa en sus conversaciones o demandas ante diversos interlocutores. Si se asocia esto al hecho de que se presenta una tendencia entre la población rural a reificar los textos escritos (y las leyes en particular), entonces se puede argumentar que el conjunto de actos legislativos propios de la etnización de las comunidades negras tienen un importante efecto performativo y cosificante.

En su conjunto, los diversos escenarios en los planos nacional (Comisión Especial y asambleas nacionales), regional (Consultiva Departamental y asambleas departamentales) y local (talleres, reuniones y asambleas de río o veredas) permiten un sentimiento de comunidad entre los activistas, nodal a la hora de entender la relevancia de las identificaciones con lo que se empezó a denominar El Proceso:

[...] A finales del 92 ya empezamos a hacer las consultivas departamentales. Allí ya Organichar tenía dos consultivos que eran mi persona y Henry que éramos los que estábamos metidos más de lleno. Entonces ya nos fuimos relacionando

qué necesitamos un plan de manejo territorial. Porque lo que hemos venido manejando, eso ya se sabe, en las comunidades, sí lo sabemos. Sabemos cuándo se puede cazar, sí, nosotros sabemos eso. Sabemos cuándo se puede cazar el conejo, por ejemplo, sabemos eso. Y nosotros podemos establecer períodos de veda, porque en tal época están en gestación. Eso lo sabemos. Sabemos que esta zona es apta para mantener cultivos de chontaduro, eso lo sabemos, en la práctica. Nosotros sabemos, que esta tierra hay que cuidarla, eso lo sabemos, eso es fundamental. Porque lo ha hecho la gente. La gente lo ha hecho. No hace falta ordenarlo, sistematizarlo. Pero ahora la gente le va a decir, plan de manejo y ordenamiento territorial. Pero eso es el discurso de ahorita” (Porfirio Becerra, citado en Oslender 2001, 262).

con los otros compañeros y ahí nos fuimos familiarizando con ellos. Ya conocimos a los de Buenaventura, a los de Tumaco, Satinga, Mosquera y también a la gente de acá del mismo Iscuandé que no los conocíamos. Ahora sí, fue un solo grupo del Proceso. Ya no había diferencia de que usted es de allá. Es en estas consultivas que nosotros pensamos que nosotros acá nos íbamos a conformar un Palenque.³¹

En suma, como lo plantea Offen, debe considerarse que “la legislación conduce a una nueva conceptualización de las experiencias socio-espaciales pasadas” (2003, 59). En cuanto a las formas de visualización existe una amplia gama que va desde la “simple” recolección de firmas, la realización de mapas, encuestas y censos, hasta la escritura de documentos o la impresión de cartillas y módulos. Los mapas y censos constituyeron una de las primeras actividades de las nacientes organizaciones de las “comunidades negras” en el Pacífico sur:

Las tareas que se hicieron después de llegar de Quibdó [la primera reunión en 1992] fueron los mapas, el censo, la difusión de la información del AT 55, que lo iban a reglamentar y que había que sacar una comisión especial para que concertaran con el gobierno. El padre Antonio nos facilitó transporte y alimentación para ir a Mosquera, para ir al Charco. Entonces yo les lleve la información. María [Angulo] se encargó en la parte del Patía.³²

Ahora bien, la cartografía propia de mapas y los censos lejos se encuentran de ser técnicas neutrales de descripción de lo real. Por el contrario, siguiendo en esto a Biggs (1999, 377) la cartografía en su forma específica del mapa introduce un registro que en su abstracción, objetivación y diferenciación del espacio se articula a un proyecto moderno análogo a la moderna representación del tiempo medida por el reloj.³³ Los censos, por su parte, de acuerdo con Urla (1998) lejos se encuentran de ser la tecnología “neutral” y “objetiva” que generalmente se imagina ser. Al contrario, constituyen modalidades de visualización (y administración) específicamente políticas de categorías sociales propias de la modernidad.

³¹ Entrevista de Oscar Almario y el autor a Reinelda Perlaza, presidenta de Organichar. El Charco, 22 de noviembre de 1998.

³² Entrevista de Oscar Almario y el autor a Nelson Montaña, Bocas de Satinga 24 de noviembre de 1998.

³³ Para este punto en particular del tiempo-espacio propio de la modernidad véase Giddens (1990).

Los mapas y censos en el contexto del Pacífico sur se han realizado desde épocas tan tempranas como el AT 55 y continúan haciéndose en el contexto de la constitución de consejos comunitarios tendientes a la titulación colectiva o en el diseño de los planes de vida para cada una de las titulaciones. Como formas de visualización han contribuido a la producción de las “comunidades negras” como grupo étnico. Los ejercicios de mapificación introducen criterios y códigos de representación espacial abstracta, objetivante y de diferenciación donde se registran determinadas cuestiones y otras no. Es precisamente en ese ejercicio de definir qué se representa espacialmente, en cómo se hace y mediante qué modalidades donde se dibujan los contornos de las “comunidades negras” como grupo étnico, en donde se “ve” por vez primera el territorio inscrito en el mapa. En este sentido, como Thongchai anotaba: “Un mapa anticipa la realidad espacial, no viceversa” (citado por Anderson [1983] 1991, 173).

Como forma de visualización, la producción de estos mapas no es un simple ejercicio de sacar a la luz un territorio existente de antemano. La intervención es más honda y pasa por la emergencia de formas inusitadas de experimentar y representar experiencias espaciales, de hacer y articular nuevos sentidos, que devienen en territorio. No es que antes no existieran prácticas territoriales, pero no eran las mismas ni serán ya iguales desde las modalidades de representación discursivas y visuales encarnadas en el “territorio”. Los mapas no son una simple y neutral transcripción en el papel de una representación y experiencia que estaba en la cabeza de “la comunidad”. Las fronteras que se trazan, los nombres que se introducen, los patrones de desciframiento y de escala, la perspectiva y la bidimensionalidad, la codificación y abstracción, todo esto conjugado en una imagen resultante, en la que emerge por primera vez a los ojos de muchos pobladores locales un concepto de territorio, de *su* territorio colectivo, de su comunidad. En los talleres, además, con los expertos y activistas preguntando por unas cosas y no por otras, colocando sobre el papel con unos términos y no con otros, mostrándoles unas matrices de mapas, todo esto se agrega a las múltiples intervenciones anteriores (reuniones, asambleas, talleres, concertaciones) con las que se van perfilando, poco a poco, en lo local y en las subjetividades, los procesos de etnización de comunidades negras.

En este sentido, Oslender introduce una interesante reflexión que sugiere que lo que está en juego con estas cartografías es la producción misma del “territorio de comunidades negras” en contraposición a las prácticas territoriales y experiencias espaciales de los pobladores locales antes de su etnización:

La necesidad de delimitar estas áreas sobre mapas se encuentra en contra de las visiones especiales y territoriales tradicionales (...) Nos encontramos atestigüando actualmente una imposición externa de límites fijos en las epistemologías locales de fronteras fluidas y territorialidades tolerantes, forzando a las comunidades locales a traducir sus aspiraciones territoriales en mapas que aceptarán las instituciones de estilo occidental como documentación legítima que acompaña sus reclamos de derechos de tierras (Oslender 2001, 253).

Los censos y encuestas, por su parte, también introducen formas de visualización de las “comunidades negras” como grupo étnico. En términos generales, censos y encuestas son mucho más que un ejercicio neutral y objetivo de registro cuantitativo de la “realidad”. En la definición de qué se censa o encuesta y qué no, cómo, por qué, para qué, cuándo y por quiénes se establece una posible mirada en un doble sentido. De un lado, los censados/encuestados son interpelados por esta mirada en el ejercicio mismo al ser preguntados, al ser convocados a “dar” unos “datos” y no otros. Del otro, la imagen estadística traducida en diagramas y cuadros produce un efecto de verdad, inserta una lectura de lo real.

En particular, para el caso del Pacífico sur, es en los ejercicios del censo y las encuestas que las personas han empezado a cristalizar ciertos criterios explícitos de definición de pertenencia o no a la “comunidad”, donde se han racionalizado patrones de movilidad, de presencia/ausencia y de ascendencia para que alguien sea considerado como parte de la “comunidad” o no (Hoffmann, 2007). Las experiencias son transcritas en términos de comunidad negra, de lo que la define y de lo que constituye sus particularidades. Al igual que el mapa, con el censo y la encuesta se definen criterios que permiten registrar y representar lo real con una intencionalidad de visualizar las comunidades negras como grupo étnico. Así, la “comunidad” empieza a adquirir una dimensión en términos de números, así como se empieza a fijar de acuerdo con criterios como edad, sexo, tiempo de ocupación, “cabeza de familia”, tipo de ocupación, etc. En su conjunto, mediante los censos se introducen fronteras, se define un “nosotros”, se describe y se produce una realidad: la de las “comunidades negras” como grupo étnico. Además de censos, encuestas y mapas, se encuentran otras formas de visualización como lo son módulos, cartillas, encuestas, guías, afiches, plegables y grabaciones, entre otras.

Etnización sin garantías: a modo de conclusión

Del hecho de que se hayan expuesto las poblaciones locales repetidamente a estas mediaciones, tecnologías de invención y formas de visualización no se sigue, sin em-

bargo, una absoluta y homogénea transformación de estas poblaciones, ni siquiera aun de los líderes más visibles y en estrecho contacto con las mismas. Un simple recorrido por el Pacífico, que ha sido la región más intervenida, o una conversación con varios de los activistas de las organizaciones pone en evidencia que las mismas palabras adquieren múltiples (y a veces sorprendentes) sentidos para no referir ya a aspectos más complejos como las conceptualizaciones del proyecto político. Palabras tan centrales al discurso de la etnización como cultura, comunidades negras, biodiversidad o territorio refieren a múltiples significados cuando se interpela a los pobladores de una vereda. No pocas dificultades de algo tan concreto como la titulación radicaron precisamente en la polisemia que encarnaba el término “propiedad colectiva” en el plano de lo local. Mayores diferencias se encuentran en cómo se apropian y operativizan en lo concreto, las mujeres y hombres habitantes de los ríos, bocanas, las playas y esteros, lo que significa la organización o el consejo comunitario.

Tal vez una referencia concreta ilustre mejor este punto. A mediados de 1998, luego de varios años de intervención de la etnización como del discurso de la biodiversidad en el Pacífico nariñense, con Arturo Escobar sostuvimos una conversación con Porfirio Becerra (‘Don Po’), en las oficinas del Proyecto Biopacífico en Tumaco. Don Po había sido uno de los más destacados pioneros en el impulso de la reglamentación de AT 55 en la región del Pacífico nariñense y fue parte del Palenque de Nariño. Además era una de las figuras más cercanas al Proyecto Biopacífico (PBP) en Tumaco, y su organización (Coopalmaco) reorientó su perfil de una cooperativa para sembrar palma africana para convertirse en el Consejo Comunitario Cortina Verde Nelson Mandela, cuyos propósitos expresaban las aspiraciones del proceso de etnización con un claro componente conservacionista. En la conversación Don Po nos relató vivamente su larga historia de líder comunitario que se remontaba a sus experiencias en la Anuc, la participación en el movimiento cívico de Tumaco (en el cual se dio el “Tumacazo” a mediados de los ochenta) hasta su participación en los noventa en los esfuerzos organizativos ligados a la etnización de comunidades negras.

Durante la conversación, Don Po había usado en reiterativas ocasiones la palabra “biodiversidad”. Cuando le preguntamos qué entendía por biodiversidad, Don Po respondió que era la conservación de las formas de vida. Queriendo indagar más en concreto cuál era la noción de “vida” que estaba manejando Don Po, fuimos a los ejemplos. Luego de una serie de animales y vegetales, llegamos al río, a las mareas, a la luna y al sol. A los ojos de Don Po, todos ellos están vivos. Una piedra, en cambio, no lo estaba. Lo que operaba en la definición de formas de vida de Don Po eran modelos locales de conocimiento ligados a nociones como las de *renacientes* donde la distinción entre el ser vivo o no radica en el movimiento de desplazamiento o crecimiento. El punto que quiero resaltar no es tanto adentrarme en la filigrana del conocimiento local, sino en evidenciar que incluso una de las personas más cercanas

al PBP se apropia de una noción tan central como “biodiversidad” de una forma específica a sus taxonomías locales. Para un habitante de un poblado en uno de los ríos, esteros o playas del Pacífico otras son las articulaciones establecidas con respecto a términos como “biodiversidad”, “etnia” o “territorio”.

Esta polifonía de la etnización en lo local sugiere que no es adecuado sobredimensionar el poder de las mediaciones, de las tecnologías de invención y de las formas de visualización que han sido puestas en juego. Después de innumerables talleres y reuniones, las subjetividades de los pobladores locales han sido impactadas con mayor o menor intensidad. Pero la queja reiterativa sobre la falta de “concientización” o la necesidad de mayor “capacitación” y “difusión” de los derechos de las “comunidades negras” entre las poblaciones del Pacífico (para no mencionar los de otras regiones menos intervenidas) constituyen sólo la punta del iceberg de que las mediaciones, tecnologías de invención y formas de visualización no son garantía absoluta de una homogénea y absoluta transformación en lo que a las subjetividades en lo local se refiere.

Bibliografía

- Agier, Michel. “Tres estudios sobre la cultura del Pacífico colombiano.” *Imágenes de las “culturas negras” del Pacífico colombiano. Documentos de Trabajo* N° 40. Cali: Cidse-Universidad del Valle, 1999.
- Agudelo, Carlos Efrén. “Poblaciones negras y política en el Pacífico colombiano: paradojas de una inclusión ambigua.” Tesis doctoral. Sociología. Universidad Paris III, 2002.
- _____. *Retos del multiculturalismo en Colombia: política y poblaciones negras*. Medellín: Editorial La Carreta, 2005.
- Álvarez, Sonia, Evelina Dagnino y Arturo Escobar. *Cultures of Politics/ Politics of Culture: re-visioning Latin American Social Movements*. Oxford: Westview Pres, 1998.
- Anderson, Benedict [1983]. *Imagined communities*. London: Verso, 1991.
- Aristizabal, Margarita. “El festival del currulao.” *Modernidad, identidad y desarrollo*, (ed.) María Lucía Sotomayor. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1998.
- Asher, Kiran. “Texts in context: Afro-Colombian women’s activism in the Pacific Lowlands of Colombia.” *Feminist Review* 78 (2004): 38–55.
- Biggs, Michael. “Puttin the State on the Map: Cartography, territory and European state formation.” *Comparative Studies in Society and History*. 41 (2) (1999): 347-405.

- Bravo, Hernando. "Organizaciones étnico territoriales de los ríos Satinga y Sanquianga: los retos de su lucha por el reconocimiento de la identidad en el litoral Pacífico de Nariño." Tesis de Maestría. Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2003.
- Cassiani, Alfonso. "Las comunidades negras afrocolombianas de la costa Caribe. Africanos, esclavos, palenqueros y comunidades negras en el Caribe colombiano." Informe de Investigación. Instituto Colombiano de Antropología, 1999.
- _____. "Entre potrillo y canaleta: Etnohistoria de las comunidades renacientes de las cuencas de los ríos de la zona rural del municipio de Buenaventura." Buenaventura, 2003.
- Centro de Pastoral Afrocolombiana (Cepac). *Historia del pueblo Afrocolombiano. Perspectiva Pastoral*. Popayán: Cepac, 2003.
- Cunin, Elisabeth. *Identidades a flor de piel. Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena (Colombia)*. Bogotá: IFEA-ICANH-Uniandes-Observatorio del Caribe Colombiano, 2003.
- Davis, Shelton H. "Prefacio." En: Sánchez, Enrique y Roque Roldán. "Titulación de los territorios comunales de los grupos étnicos en el Pacífico colombiano. Evaluación de los componentes de titulación colectiva de las tierras de las comunidades indígenas y afrocolombianas del Pacífico, y de los Comités Regionales del Programa de Manejo de Recursos Naturales –PMRN– del Ministerio del Medio Ambiente de Colombia." Informe. Bogotá, 2002.
- Escobar, Arturo. *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Icanh-Universidad del Cauca, 2005.
- _____. *El Final del salvaje: Naturaleza, cultura y política en las sociedades contemporáneas*. Bogotá: ICAN, 1999.
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- Gros, Christian. *Políticas de la etnicidad. Identidad, Estado y Modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 2000.
- Grueso, Libia. "El proceso organizativo de comunidades negras en el pacífico sur colombiano" Tesis de grado. Maestría en Estudios Políticos. Universidad Javeriana. Cali, 2000.
- Gupta, Akhil. "Blurred boundaries: the discourse of corruption, the culture of politics, and the imagined state." *American Ethnologist* 22 (2) (1995): 375-402.
- Hoffmann, Odile. *Comunidades negras en el Pacífico colombiano*. Quito: Abya Yala, 2007.
- Mitchell, Timothy. "The limits of the state: beyond the statist approaches and their critics" *American Political Science Review* 85 (1) (1991):78-96.

- Ng'weno, Bettina. "Can Ethnicity Replace Race? Afro-Colombians, Indigeneity and the Colombian Multicultural State." *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 12 (2) (2007): 414-440.
- Nieto, Aura. "De la caridad a lo social: el caso de la Prefectura Apostólica de Guapi (Cauca)." Trabajo de grado. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. Bogotá, 2001.
- Offen, Karl H. "The territorial turn: Making black territories in Pacific Colombia." *Journal of Latin American Geography* 2 (1) (2003): 43-73.
- Oslender, Ulrich. "Black Communities on the Colombian Pacific Coast and the 'Aquatic Space': A Spatial Approach to Social Movement Theory." Doctoral Thesis Geography. University of Glasgow, 2001.
- Pardo, Mauricio. "Entre la autonomía y la institucionalización: dilemas del movimiento negro colombiano." *The Journal of Latin American Anthropology* 7(2) (2002): 60-85.
- _____. "Movimientos Sociales y Actores No Gubernamentales." *Antropología en la Modernidad: Identidades, Etnicidades y Movimientos Sociales en Colombia*, (eds.) María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo. Bogotá: Ican, 1997.
- Pardo, Mauricio y Manuela Álvarez. "Estado y movimiento negro en el Pacífico colombiano." *Acción Colectiva, Estado y Etnicidad en el Pacífico colombiano*, (ed) Mauricio Pardo. Bogotá: Colciencias-Icanh, 2001.
- Rivas, Nelly. "La Acapa y la Ley 70 (titulación colectiva): Hacia una institucionalidad ambiental." Informe de Investigación. Ican. Cali, 2000.
- Sánchez, Enrique y Roque Roldán. "Titulación de los territorios comunales de los grupos étnicos en el Pacífico colombiano. Evaluación de los componentes de titulación colectiva de las tierras de las comunidades indígenas y afrocolombianas del Pacífico, y de los Comités Regionales del Programa de Manejo de Recursos Naturales -PMRN- del Ministerio del Medio Ambiente de Colombia." Informe. Bogotá, 2002.
- Ulloa, Astrid. "La articulación de los pueblos indígenas en Colombia con los discursos ambientales, locales, nacionales y globales." *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, (ed.) Marisol de la Cadena. Popayán: Envió Editores, 2008.
- Urla, Jacqueline. "Cultural politics in an age of statistics: numbers, nations, and the making of Basque identity." *American Ethnologist* 20 (4) (1993): 818-843.
- Urrea, Fernando, Héctor Fabio Ramírez y Carlos Viáfara López. *Perfiles sociodemográficos de la población afrocolombiana en contextos urbano-regionales del país a comienzos del siglo XXI*. Cali: Cidse, 2001.
- Van Cott, Donna Lee. "Latin America: constitutional reform and ethnic right." *Parliamentary Affairs* 53 (1) (2000): 41-54.

- Villa, William. "Movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano. La construcción de una noción de territorio y región." *Los afrocolombianos*, (ed.) Adriana Maya. Geografía humana de Colombia. Tomo VI. Bogotá: Instituto colombiano de cultura hispánica, 1998, pp. 431-448.
- Wade, Peter. "Ethnicity, multiculturalism and social policy in Latin America: Afro-Latin (and indigenous) populations" Draft presented to ESRC seminar series on Social Policy, Stability and Exclusion in Latin America Seminar on "Gender, Ethnicity and Identity." ILAS, London, 27 February, 2004. Citado con permiso del autor.
- _____. "Identidad y etnicidad." *Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*, (eds) Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa. Bogotá: Cerec, 1996.
- _____. "El movimiento negro en Colombia." *América Negra* (5) (1992): 173-192.



IV

Camilo Torres Restrepo: la posibilidad de una moral insurgente

1. Construir un yo por fuera del origen: la muerte del alma

Camilo Torres (1929-1966), presentado en la literatura como “científico”, cofundador del primer programa disciplinar de sociología en América Latina; Camilo, “revolucionario”, combatiente de la guerrilla foquista del Ejército de Liberación Nacional (ELN); Camilo Torres, “sacerdote”, figura decisiva en la dinámica de los movimientos eclesiales contestatarios de Centro y Suramérica desde mediados del siglo XX. Las repercusiones de su acción en diferentes instituciones (Estado, Universidad, Iglesia) y en diversos ámbitos como la ciencia y la praxis política revolucionaria, han sido estudiadas desde diferentes ángulos; diversas son las formas en que se ha relatado su historia, en que se le ha dotado de un pasado.

El presente texto intenta problematizar, sin la ansiedad por retratar un “yo”, la experiencia del sacerdote y sociólogo colombiano, muerto en combate en las filas del Ejército de Liberación Nacional en 1966. En ese sentido, como parte de un proyecto de investigación más amplio,¹ avanza una reflexión sobre la literatura producida en torno a Torres Restrepo que no describe la veracidad o falsedad de los juicios de los distintos autores de los documentos. En contravía de esto, analiza las fuerzas sociales implicadas en la emergencia del enunciado de la revolución como algo posible en la década del sesenta, en donde Camilo Torres sería entonces un *síntoma*, más que simple accidente, anomalía o encarnación de una subjetividad heroica con nombre propio.²

¹ El proyecto se titula “La posibilidad de una moral insurgente: Camilo Torres Restrepo”, desarrollado en la Maestría en Estudios Sociales Contemporáneos del Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos (IESCO) de la Universidad Central.

² El corte de inicio que se establece en torno a los textos a trabajar, se circunscribe a aquellos documentos publicados tras la muerte de Camilo Torres, en su primer combate en la guerrilla del ELN el 15 de febrero de 1966. El cierre de esa delimitación se corresponde con el año 2006, fecha en que se cumplen cuarenta años de su muerte. La documentación incluye libros y artículos de revistas.

Como punto de partida, se observa que la literatura referida a Camilo Torres comparte tres rasgos fundamentales. En primer lugar, una perspectiva acumulativa de lo que “se sabe” en torno a Torres, que intenta llenar vacíos o insuficiencias para configurar un perfil comprensivo de este. En segunda instancia, la búsqueda de coherencia retrospectiva al analizar la experiencia de Torres, proyectando categorías de análisis del presente sobre el pasado entendiendo dicha experiencia como “fracaso”, “desviación”, “desperdicio” e incluso “traición”; aquí se moviliza un *anacronismo* que postula una perversión o corrupción con respecto a una esencia inscrita en el interior de la subjetividad o un “núcleo de interioridad”. Finalmente, la literatura revisada persigue, por medio de la “pesquisa” de circunstancias que otorguen coherencia a sus pensamientos y actos, la construcción de la figura del “creador” (lo cual nos remite a ejercicios de historia de las ideas) o del “héroe” (que apunta a estudios biográficos de corte cronológico). Presentándolo como “excepción”, desconectado de todas las relaciones sociales que lo hicieron posible, consideramos que el grueso de la literatura traza la agonía del caudillo, celebrando el ritual de inscripción de un “yo” (caudillo, científico, héroe, mártir) en el modo de vida liberal. En suma, se trata de un duelo por componer, de la manera más creíble, la historia de la producción de un sujeto.

Este texto plantea una alternativa acerca de cómo interrogar el material de otro modo, para intentar provocar o conformar relaciones que no restituyan un “yo” o una interioridad, sino que permitan establecer algunas tensiones que den cuenta de las fuerzas sociales capaces de producir la experiencia de Camilo Torres. Poder instalar esta experiencia en una serie de tensiones sociales, en un cruce de relaciones, supone el distanciarse de un conjunto de obsesiones que atraviesan la literatura sobre el tema. La principal de ellas, que se tratará en este escrito, es el deseo insaciable por la conversión secular de nuestra sociedad, intentando suprimir cualquier vestigio religioso a través de la homologación de la creencia y la mística con el dogma y el milenarismo.

De esta manera, la literatura escrita a lo largo de las décadas efectúa distintos ejercicios de retrospectión y anacronismo, proyectando los valores de su respectivo presente en el pasado que analiza; uno de los efectos fundamentales de estos ejercicios, que recae sobre la cuestión religiosa al tratar de borrar su huella o exponer sus “peligros”, es el debilitamiento del vigor de prácticas cristianas que, en conexión con otras fuerzas sociales, configuraron prácticas insumisas con respecto a lo predominante.

La intención, sin embargo, antes que un balance, un estado del arte o una especie de historiografía de la producción bibliográfica sobre Camilo Torres, obedece a otras coordenadas. No corresponde a una historia del ELN (historia de organizaciones o historia de la milicia); ni a un relato de Torres desde la historia de la ciencia (internalista o externalista, historia del error y su corrección a través de la verdad); ni a una historiografía desde la teología (historia sacra o monumental); mucho menos a una lectura que provea una historia al caudillo (épica, fundacional, hagiográfica). La

apuesta tampoco se dirige a realizar una evaluación del rigor de los textos producidos en torno a Torres, el acertado tratamiento de las fuentes, o el grado de adecuación entre teorías, conceptos y material empírico. No se trata, entonces, de una crítica de historiador profesional. Pero sí de una inquietud en torno a la relación que esos estudios establecen con el pasado, con las formas de producción de la memoria allí inscritas, y al tiempo, se refiere a la relación que se puede establecer con el material histórico por fuera del feudo disciplinar.

Se trata, entonces, de escribir un relato en torno a la experiencia de Camilo Torres, a través de un uso genealógico de la historia tal como se desprende de la propuesta de Michel Foucault, especialmente en la lectura que elabora sobre Friederich Nietzsche (2000; 1992a; 1992b; 1982). Por fuera entonces de una historia de las ciencias, de las instituciones, y de una taxonomía de los valores, la perspectiva defendida intenta establecer, siguiendo a Foucault, las relaciones entre un dominio (ciencia), una estructura (política) y unas prácticas (moral), que no apuntan al juicio sobre la veracidad de unos contenidos en los textos estudiados, sino al discernimiento de una estrategia de producción de la verdad que estos movilizan.

Es necesario aclarar que este *análisis de la verdad* no remite al develamiento de ideas mistificadas, la denuncia de una conciencia deformada, o a la visibilización de los efectos de un poder inconfeso y oculto —el final de la ilusión—, como tal vez quisiera una crítica de la ideología; tampoco consiste en retratar una historia de simulacros o engaños, a la manera una historia desviada que, traicionada en el intento de consumir su finalidad, impide que alcancemos el origen, la verdad revelada del texto, del autor, o de la historia misma. Es decir que se entiende por verdad, “no las proposiciones verdaderas a descubrir o aceptar, sino el conjunto de reglas que permiten decir y reconocer las proposiciones tenidas por verdaderas” (Veyne 1987).

En ese sentido para nuestro caso, siguiendo las indicaciones de Foucault, la pregunta no sería *cuál es la verdad* en la historia de Camilo Torres Restrepo, sino *cuál es la historia de esa verdad* que se intenta construir en torno a él. Por ese motivo, el uso de los textos no se remite a un análisis lingüístico (semántico, sintáctico, lógico-proposicional) ni a un análisis de un contenido, sino al desciframiento de las distintas morales que pueblan los textos, los distintos valores de la verdad que los habitan. Es decir, acogemos la idea referente a que el discurso implica una apropiación, el despliegue de una fuerza, un avasallamiento; en suma, comporta una materialidad: “es necesario —comenta Foucault— concebir el discurso como una violencia que hacemos a las cosas, en todo caso como una práctica que les imponemos” (Foucault 1992b, 45). En esa dirección, la genealogía no remite al develamiento paulatino en los textos de un sentido oculto, esencial o primario, al diseño de escalas de validez de las afirmaciones contenidas en ellos, o al balance de *aquello que se sabe* en torno a algo. Siguiendo la reflexión propuesta por Paul Veyne (1984), no se trata de observar el objeto y decir

lo que se sabe acerca de él, sino que tiene que ver con lo que podemos saber, en un momento determinado, sobre ese objeto.

Desde nuestra postura, lo anterior implica que la pregunta no es *qué se sabe*, sino *qué es posible saber* actualmente acerca de Camilo Torres, lo cual nos ubica por fuera de los marcos de la historiografía tal como se ha planteado comúnmente en nuestro medio (Cfr. Tovar 1994; Bejarano 1997). De lo que se trata entonces es de componer la historia de una serie de interpretaciones –análisis que desborda la lógica autoreferencial e interna del discurso– para intentar dar cuenta de los mecanismos capaces de configurar una experiencia como la de Camilo Torres y poner en evidencia los procedimientos sociales que dieron pie al desarrollo de esa trama.

Liberar la semántica infinita, atender a las categorías de significante y significado y plegarse a su tentación de erigirse en unidades despóticas es, en palabras de Deleuze, revitalizar “formas de restaurar la interioridad del texto”. Las palabras no significan nada, sólo existen fuerzas exteriores que las hacen funcionar o estallar, sólo existe el texto como un campo de exterioridad donde combaten morales, afectos, cuerpos, ya que el texto es simplemente “un pequeño engranaje de una práctica extratextual”. Se trata, entonces, “de averiguar para qué sirve [el texto] en la práctica extratextual que [lo] prolonga” (Cfr. Deleuze 2005, 326 y 331).

De manera que la apuesta no apunta sólo a escribir otra versión de la historia de Camilo Torres; al mismo tiempo, es *una* historia de quienes han escrito la historia de Camilo; historia de historiadores, de biógrafos, de militantes, de monjes, que al escribir la historia sobre Torres escriben la historia de sí mismos, y de sus colectivos. Este análisis, que evita la tentación de contribuir a incrementar el conocimiento que se tiene del *yo*, precisa para llevarse a cabo de una determinada estrategia de lectura y una concepción particular del material a trabajar. Más allá de entender los textos como expresión de la conciencia de una interioridad (autor, creador) se trata de, en el proceso de elaborar la fuente, discernir qué dan por hecho o evidente, y cómo en los textos se configuran determinados *objetos naturales* que aglutinan prácticas heterogéneas, así como producen *datos* que prescinden de sus condiciones de emergencia. Bajo esta perspectiva los relatos unifican procesos sociales dispersos, coagulan prácticas dispares y, otorgándoles una *historia*, les imprimen e imputan coherencia, secuencia y sobre todo, inteligibilidad.

En esa dirección, a partir del desplazamiento de la posición de la historia con respecto al documento y la transformación experimentada en el manejo de las fuentes, “se atribuye como tarea primordial, no el interpretarlo, ni tampoco determinar si es veraz y cuál sea su valor expresivo, sino trabajarlo desde el interior y elaborarlo. La historia lo organiza, lo recorta, lo distribuye, lo ordena, lo reparte en niveles, establece series” (Foucault 2001, 10). En esa misma vía, la mirada sobre el material apunta a que los “hechos” relatados pierdan su presunto carácter transparente (a la manera de una his-

toría especular), de autovalidación, ya que lo que se pretende rastrear son el conjunto de prácticas sociales de las cuales esos “hechos”, de acuerdo con la lectura que sugiere Paul Veyne (1984), son una simple proyección y objetivación.

Recrear aquello que acatan o aceptan quienes escriben las historias, establecer el “momento dogmático” y la moral que vehiculan en sus textos, permite descifrar la forma en que se suprimen las múltiples luchas, los enfrentamientos y las fuerzas que se disputan la dirección de los procesos sociales; de alguna manera, los textos a analizar se presentan como estrategias que intentan estabilizar la proliferación de dichas fuerzas sociales. Por eso, desde la propuesta de Foucault, el análisis de los textos indagará por los vínculos fundamentales que el discurso establece entre relaciones de fuerza y relaciones de verdad, en la articulación de los tres ámbitos mencionados anteriormente de ciencia, política y moral.³

El retrato de ese escenario en el que se despliegan las fuerzas, es uno de los objetos de análisis que interesan al uso genealógico de la historia, lo cual circunscribe una de las apuestas de este texto. Foucault (1992a) llamará a la trama constitutiva de ese enfrentamiento, al diagrama de esas fuerzas que irrumpen y aparecen, precisamente, *emergencia*. Lejos de preguntarse por el origen la *emergencia*, entonces, designa un terreno de lucha, el lugar del enfrentamiento de las fuerzas por la imposición de verdades, ya que “las tramas que relata son la historia de las prácticas en que los hombres han visto verdades y de sus luchas en torno a esas verdades” (Veyne 1984, 237).

Así mismo, observamos cómo al amparo de distintas funciones que varían en el tiempo, como la de “sacerdote”, “político”, “revolucionario”, “humanista” “caudillo”, entre otras, se le otorgan cualidades o propiedades a Camilo Torres desdibujando las fuerzas sociales en las que este se instala: visionario, ingenuo, víctima, altruista. Esta serie de “imágenes” y cualidades, que fungen como *ilusiones naturales* (Veyne) útiles y aptas para atrapar prácticas dispersas, heterogéneas, son las que nos abren al segundo nivel de análisis que describe Foucault, que corresponde al otro objeto de la genealogía: la *procedencia*.

En efecto, teñidas de un carácter épico y voluntarista, la tentación de unidad que permea las versiones sobre Torres efectúan una liturgia de la unificación que generalmente produce escritos de carácter biográfico, que implican un juicio apologético o descalificador sobre éste. A este tipo de rituales de unificación, el uso genealógico de la historia opone justamente el análisis de la *procedencia*, que evita factores explicativos unívocos o principios soberanos desencadenantes que apunten a restituir de manera

³ En ese sentido, afirma Foucault lo siguiente: “si la relación de fuerza transmite la verdad, ésta, a su vez, actuará, y no se la buscará, en definitiva, sino en la medida en que pueda convertirse efectivamente en un arma en esa relación” (2000).

fidedigna la unidad de una época, de una mentalidad y en nuestro caso, de un *yo* o una interioridad. “No se trata –comenta Foucault– de encontrar en un individuo, un sentimiento o una idea, los caracteres genéricos que permiten asimilarlo a otros”, al contrario, “la *procedencia* permite también reconocer bajo el aspecto único de un carácter, o de un concepto, la proliferación de acontecimientos a través de los cuales (gracias a los cuales, contra los cuales) se han formado” (1992a, 25-27).⁴

De esta manera, los relatos y las versiones escritas alrededor de Camilo Torres, se revelan entonces como estrategias de captura y unificación de prácticas múltiples; en ese sentido, son valoraciones, fuerzas en lucha por la primacía, por imponer una *interpretación* determinada al proceso. En esa dirección, no se trata de una comparación entre versiones más o menos fidedignas sobre la historia de un alma, o entre perspectivas convencionales enfrentadas a otras inéditas cuyo grado de certeza determinará la plausibilidad o aceptación de su explicación; se trata más bien, de un proceso de enfrentamiento, pues “el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (Foucault 1992b, 13).

Lo anterior sugiere que no estamos ante versiones que toman por asalto un núcleo o una interioridad verídica (una verdad en la historia del *yo*), o ante la enunciación de un sujeto, sino ante procedimientos de sojuzgamiento que tienden a imponer un determinado modo de vida. Es decir que los textos a estudiar no se vislumbran constituidos de significados que denotan un sentido, sino que conforman modos de poblar el mundo que intentan prevalecer sobre otros, constituyen fuerzas en ejercicio que tienden a doblegar y apropiarse de las demás, razón por la cual la estrategia de este texto radica en realizar una *dissección*. En esta vía, como afirma Foucault,

Si interpretar fuera sacar lentamente a la luz una significación enterrada en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es apropiarse, violenta o subrepticamente, de un sistema de reglas que en sí mismo no tiene significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego y someterlo a reglas secundarias, entonces el devenir de la humanidad consiste en una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser su historia: historia de las morales, de los ideales de los conceptos metafísicos, historia del concepto de libertad o de la vida ascética, como emergencia de interpretaciones diferentes” (1992a, 41- 42).

⁴ Foucault entiende por *acontecimiento* “no una decisión, un tratado, un reino o una batalla-, sino una relación de fuerza que se invierte, un poder que se confisca, un vocabulario recuperado y vuelto contra los que lo utilizan, una dominación que se debilita, se distiende, ella misma se envenena, y otra que surge, disfrazada” (1992a, 48).

1.1 La disección de la verdad

Escribir la historia de esa serie de interpretaciones, realizar su disección, es un ejercicio que, sin embargo, ha tenido diversas críticas en nuestro medio. En efecto, bajo la rúbrica de “posmodernidad”, se han condensado una serie de estudios que tienen por objeto de análisis las prácticas sociales, que algunos autores engloban bajo el ambiguo término de “cultura” como ámbito donde se despliegan imaginarios, ideas, mentalidades, representaciones y hábitos. Entendidos como un ataque al humanismo, de acuerdo con estos autores dichos estudios son portadores de heridas con desenlaces que no se pueden prever y efectos inesperados y perversos tanto sobre la disciplina de la historia como sobre el campo de lo social. De igual modo, independientemente del lugar desde donde se elabora la perspectiva, las críticas al llamado “desafío posmoderno” comparten la imputación al conocimiento de una modalidad o función, asignándole un valor determinado y una finalidad específica.

En efecto, por un lado, esta crítica hecha en defensa del “racionalismo ilustrado” (tal como lo nombra Jesús Antonio Bejarano), al tiempo que conecta la producción de conocimiento “posmoderno” con un desinterés y en el límite, un rechazo de “la política”, le otorga al conocimiento una característica incremental y acumulativa; por el otro lado, presenta las nuevas perspectivas, centradas según estos autores en el término “cultura”, como desarrollos incipientes y embrionarios, cuyo impacto es finalmente evaluado a la luz de su afinidad con respecto al modelo liberal democrático.

En este sentido, es posible identificar dos riesgos que señalan los autores. Uno de ellos es que tras ser presa del llamado *giro lingüístico*, es posible según esa mirada que dichos estudios adopten el “todo vale”, acogiendo cualquier tema, postura, cualquier afirmación, desvirtuando así las tareas democráticas de la historia al abogar por un “nihilismo cognitivo”, quebrantando de esta forma su compromiso o su acuerdo tácito con el ámbito político de corte liberal y humanista (Cfr. Bejarano 1997, 286; Melo 2000, 154-155 y 170; Archila 1999, 257).⁵

Por otro lado, existe una crítica frontal a la pertinencia para nuestro medio de una serie de estudios que, abandonando las pretensiones sistemáticas de la historia disciplinar, hacen imposible la relación entre pasado y verdad al inhabilitar los intentos

⁵ Al respecto, Melo afirma cómo “los historiadores más jóvenes, con pocas excepciones, parecen estarse dejando llevar por las voces atractivas de teorías que harían cada vez más irrelevante a la historia, y alejando el análisis de la búsqueda de interpretaciones amplias sobre problemas centrales de la formación del país... es posible expresar la esperanza de que, frente a la magnitud de los problemas de la sociedad colombiana, la investigación histórica no abandone sus ambiciones explicativas” (2000, 170). Acerca de mantener las “promesas democráticas” de la disciplina histórica ver igualmente Archila (1999, 283).

de producir formas verídicas de reconstrucción del pasado. Entendido como un proceso de adopción, por parte de jóvenes historiadores, de una moda y jerga extrañas, estos análisis se presentan como presas de un procedimiento de “importación” –el término es de Jorge Orlando Melo– que desactiva el nexo de la historia con los compromisos de transformación social y caen en una parálisis que denominan “histeria subjetiva”. En ese sentido, para Mauricio Archila por ejemplo, “el posmodernismo se va perfilando, entonces, como un movimiento cultural escéptico, sino pesimista, que duda de todo sin cuestionar a fondo la sociedad vigente [...] El posmodernismo es, en síntesis, un nihilismo teórico combinado con un conformismo práctico” (1999, 263).

Para objeto de nuestra apuesta, más que la veracidad, validez o ambigüedad de esas afirmaciones, nos interesa observar cómo estas imputaciones habilitan el ingreso o, más precisamente, la inscripción de esa literatura en el ámbito de las relaciones entre conocimiento y moral. En esa vía, a diferencia de los juicios esgrimidos en los balances historiográficos mencionados, para nosotros el problema no es evaluar si resulta positivo o negativo que se estudie la “cultura” como ámbito, sino cómo eso que se presenta como “cultura” llegó a construirse como un objeto susceptible de ser estudiado, objeto pensable para las ciencias sociales en el país. Por ello, uno de los pasos necesarios consiste en establecer un mapa tentativo de la irrupción de estos estudios en nuestro país; cartografiar ese terreno, ejercicio que aún está por hacerse en nuestro medio, permitirá situar de manera más precisa la perspectiva de análisis que adoptamos, evitando términos demasiado vagos, y excesivamente valorativos como “posmodernismo”.

Es por lo anterior que el modo de análisis que se propone no está signado por la insuficiencia, ni apunta a descubrir o colonizar un territorio inexplorado (deficitario, inconcluso, inhabitado); el análisis genealógico no se inscribe dentro de una perspectiva incrementalista, producto de la cualificación de los métodos y una densificación en la mirada sobre el objeto, que habilita una comprensión más robusta, acabada. Tampoco se trata de observar cómo algún objeto, en este caso la “cultura”, es susceptible de ser analizado desde otra óptica (la genealogía), para así descubrir, de manera inédita o novedosa, ese ingreso de la literatura en el terreno de la moral y las luchas por la verdad; sino cómo, en la medida en que el discurso es fuerza, práctica de imposición sobre las cosas, son las fuerzas que componen el objeto las que lo arrastran hacia ese ámbito o “escenario”. Se trata entonces de *partir* del análisis de la alianza peculiar que la historia y, de forma general, las ciencias sociales predominantes en el país proponen, movilizan y tejen entre moral, política y ciencia.

Esta vertiente predominante parte, a nuestro modo de ver, de una crítica realizada a los “riesgos” que entraña la conexión entre fuerza y verdad, poderío y veracidad, que es movilizadora por lo que se engloba bajo el término “posmodernismo”, en el que la propuesta de Foucault ocupa un lugar preeminente. En efecto, esta apuesta es inter-

pretada como una postura totalitaria en una especie de radicalización de la voluntad de verdad, por un lado porque que si se traslada “hacia lo que tenemos que hacer, hacia nuestro modo de actuar, al parecer traduce una toma violenta del poder, pues no se podría pensar que se persuade a la gente sólo argumentando sobre la manera como la verdad está ligada a estructuras de poder... [de manera que]...para que mi verdad sea la verdad tengo que tomar el poder” (Vattimo 2002, 69-70).

De otro lado, la concepción que se erige como canon, establece unos parámetros de pertenencia que otorgan legitimidad a ciertas prácticas y discursos con respecto a otros: ese terreno es el que dictamina unos procedimientos, y en último término, legisla acerca de la dignidad de un discurso para pertenecer o no a la escena “pertinente” a nuestro contexto. En nuestro medio, y desde el ángulo histórico, esta disección o análisis de las fuerzas que tiende al debilitamiento de la verdad y sus efectos, ha sido interpretada como un agravio del pasado que impide desentrañarlo en términos verídicos, y una apuesta dogmática ya que, en sus términos, “la verdadera alternativa a la herencia de la Ilustración, por más cuestionada que ella sea, no es el posmodernismo sino la barbarie” (Archila 1999, 283).

Para el desarrollo de la perspectiva planteada, se hace necesario partir entonces del cuestionamiento de la relación que estos estudios establecen entre el presente y el pasado, y de los “graves efectos” inscritos en las posturas “posmodernas”, que diagnostican como acecho de nuestro presente. Resulta esencial de esta forma, centrar el análisis de la historia como un operador o intensificador de poder que, como un ejercicio de custodia del pasado, establece a través de las coordenadas de la “disciplina histórica” un cerco soberano sobre la memoria. Ubicar otro tipo de prácticas de escritura, otros usos de la historia para correr o tal vez traspasar ese cerco, implica entonces recurrir a otras trayectorias, trazar otros recorridos que, como se anotó, hagan imposible la relación entre escritura del pasado y verdad. Es en ese terreno, demarcado provisionalmente y cuyos contornos –y tendencias– aún son impredecibles, en el que se inscribe la presente apuesta.⁶

⁶ En nuestro país, diversos son los trabajos que, franqueando los límites disciplinares de las ciencias sociales, realizan procesos de reescritura del pasado por fuera de la vigilancia de una historia *verdadera*. Destacamos entre ellos, los de Oscar Saldarriaga y Javier Sáenz (1997) sobre pedagogía, modernidad e infancia en Colombia; los trabajos de Mónica Zuleta y Gisela Daza acerca de la subjetivación de la familia en el capitalismo en el país (2002, 1997); las investigaciones sobre biopolítica colonial y producción de verdad sobre lo latinoamericano de Santiago Castro-Gómez (2005, 1996), así como los últimos trabajos de Renán Silva (2007, 2004). Como “antecedente”, en términos de constitución de un campo problemático y la apropiación de una perspectiva de pensamiento, se encuentran los trabajos de Roberto Salazar Ramos (1993) y, desde el ángulo historiográfico, los últimos trabajos de Germán Colmenares (1997).

1.2. Trazos y obsesiones en la literatura sobre Camilo Torres

Acoger la perspectiva genealógica permite, como hemos visto, no definir un origen, sino establecer una procedencia y unas condiciones de aparición de las fuerzas, para así roturar un campo de emergencia. Desde ahí entonces es posible trazar un mapa de las luchas en torno a las configuraciones que ha encarnado la figura de Torres, que entendemos como *capas* fabricadas en torno a su historia, que “hacen” que Camilo Torres llegue “a ser algo”. Como se anotó anteriormente, estas capas capturan prácticas heterogéneas y operan como *ilusiones naturales* para dar cuenta de Torres en diferentes coyunturas: Camilo héroe, humanista, místico, caudillo son algunas de las capas que, en diferentes momentos, son propuestas para dar cuenta de su historia, entendida como el relato de una interioridad.

El análisis de la producción de esas capas implica esquivar las intenciones de quienes escriben, sus móviles, sin preocuparse de asegurar una correspondencia entre autor y obra. De esta forma es posible centrarse en el juego de *supuestos* que hacen posible la construcción de esas capas; estos *supuestos* obedecen a unas condiciones sociales específicas y además remiten a una serie de reglas de escritura y no a la invención o potestad de un autor. Intentar establecer los “momentos dogmáticos” de los textos escritos sobre Camilo Torres, implica entonces discernir esos *supuestos* que no son exteriores a ellos —es decir no provienen de un marco teórico que antecede a los textos— y que, simultáneamente, obedecen a disposiciones sociales, ya que el discurso siempre comporta unos ordenamientos sociales específicos.

Descifrar el modo en que estas capas y supuestos entran en un proceso indiscernible en el que, al tiempo que coexisten se diferencian, implica en suma asumir el estudio de un proceso de co-producción que los liga. Ahora bien, ¿cuáles son esos *supuestos* mencionados y cómo su funcionamiento permite que cristalicen *determinadas* capas? Es posible enunciar cuatro supuestos extraídos de la literatura, que hacen posible decir *ciertas cosas* sobre Camilo Torres. Estos supuestos que atraviesan la literatura estudiada, son los siguientes: 1) la asunción de una perspectiva acumulativa de la práctica científica, asignándole además a la ciencia una función ideal cuyo cumplimiento determina su pertinencia para nuestro contexto; 2) un análisis de la violencia y la guerra centrado en la institución, que asimila la instauración de la ley con la pacificación de la sociedad; 3) una concepción específica acerca de la secularización y laicización, que homologa la creencia y la mística con el dogma y el milenarismo, y en la mayoría de los casos supone dicha secularización *pacífica* como un objeto natural o dato; y 4) la adopción de la antinomia democracia/autoritarismo, como límite infranqueable que sirve de lente para analizar la correlación de fuerzas sociales.

Al mismo tiempo, intentaremos argumentar cómo a través del tipo de análisis propuesto sobre la experiencia de Camilo Torres, es posible mostrar la forma en que ésta puede conmover los supuestos mencionados anteriormente. En ese sentido, la relevancia de la perspectiva no es sólo un reordenamiento del material a su vez interrogado desde otros lugares, sino que al mismo tiempo, como lo sugiere Ginzburg (2001), apunta a disminuir la relevancia de un *yo* que, en su calidad de “héroe”, de alguna manera “precede” al estudio mismo. Lo anterior, de paso, nos confronta con la cuestión de la *actualidad* de la pregunta que guía el texto.

La disección de los textos tenderá entonces a mostrar cómo al operar, esos supuestos participan en la conformación de las diversas versiones sobre Camilo Torres, produciendo una serie de *capas* con unas características particulares que rigen aquello que se dice sobre Camilo Torres. De esta manera, si como recuerda Deleuze, “la historia de una cosa es la sucesión de las fuerzas que se apoderan de ella, y la coexistencia de fuerzas que luchan por conseguirlo” (2002, 10), de lo que se trata entonces es de discriminar las rupturas y articulaciones entre las diferentes formas de relatar la historia de Torres, recrear el escenario en que aparecen, el espacio que configuran al irrumpir disolviendo la unidad del *nombre propio*.

Para ello entonces, proponemos cuatro capas, que a nuestro juicio prevalecen en cada una de las décadas analizadas. Así, para la década del sesenta, la capa que prima es la del *científico*; el episodio de la década del setenta se encuentra regido por la de *sacerdote*. Para los años ochenta, se impone la imagen de *político* y finalmente, a partir de la década del noventa, es la de *pensador* la imagen que asume la dirección del episodio. En términos generales, es posible describir el modo en que esas capas consolidan un ritual destinado a la construcción del héroe —como anomalía—, que inicia en la década del sesenta ligándolo con la praxis revolucionaria y se consuma con el sacrificio del personaje unas décadas después, para así reconstruirlo bajo la forma de legado susceptible de ser inscrito en el horizonte de la política democrática liberal, en los noventa.

Poner en movimiento dichas capas, mezclarlas, implicarlas y escindirlas, captar su juego, hará posible rastrear qué pervive a lo largo de ellas, señalando líneas de transversalidad, y qué elementos, a través de procesos de escisión y discontinuidad, se debilitan, se desencajan (para quizás reanudarse, o desaparecer). El análisis que prosigue, intenta ligar las dos primeras décadas (sesenta y setenta), a través de una crítica a la obsesión secular descrita anteriormente, estableciendo una especie de corte que sea capaz de atravesar ambas capas por fuera de la linealidad o la ruta cronológica.

La conjura del pasado, erradicando el fantasma del “fanatismo” que tendencialmente se liga a la experiencia religiosa, se convertirá entonces en el procedimiento impugnado por la conjunción de fuerzas sociales y mecanismos en que se produjo la experiencia de Camilo Torres. En esa conjunción, como se verá, la ciencia opera como

arma de la revolución y se delinea una crítica a la secularización liberal como índice valorativo (y unívoco) de la sociedad. Además, la disección de las fuerzas que componen los distintos relatos en torno a Camilo Torres durante ambas décadas, configurará nuevos elementos para la comprensión del debate acerca de las tensiones existentes entre costumbres, creencia y revolución, a lo largo de América Latina.

2. La violencia: ¿posibilidad colectiva o “debilidad” del sujeto?

Distanciándose de los ejercicios anteriormente descritos, este texto intenta describir entonces algunas operaciones y procedimientos que al efectuarse “situaron” la experiencia de Camilo Torres en relación con otras fuerzas sociales durante las décadas del sesenta y setenta. Para dar curso a lo anterior, e intentar conmover esos relatos, se propone una relación entre conocimiento, religión y política (radical), que permita cuestionar la idea de la religión como tentación de fanatismo, repliegue interior efecto de experiencias de éxtasis, o como simple atavismo que bloquea lo secular. Más que la descripción de un prejuicio presente en la literatura en torno a lo religioso que lo presenta como un arcaísmo, lo que se deriva del presente análisis es el pánico que experimenta la sociedad frente a la cuestión religiosa y el horror que provocan los posibles efectos que llegaría a alcanzar la creencia en su conexión con otras prácticas sociales.

Creemos sin embargo, con Michel de Certeau, que la escritura se presenta como mecanismo incapaz de abatir definitivamente al otro, al pasado. Siguiendo las ideas planteadas por este autor, es posible pensar entonces la cuestión mística no como mecanismo antisocial, o procedimiento disolvente de lo colectivo. Antes que simple experiencia de éxtasis que conjuga la redención o provoca modos mesiánicos de la política, puede plantearse qué pasa cuando la religión y la experiencia de la mística no fungen como un repliegue a una interioridad, una ascesis o un exilio, una práctica de contemplación o aislamiento.⁷ En contravía de lo que señalan los análisis de corte

⁷ “Finally, experiences and doctrines are distinguished according to the priority that they accord either to vision (contemplation) or to the spoken word. This first tendency emphasizes knowledge, the radicality of exile, the unconscious initiations that free one from consciousness, the solitude of silence, and ‘spiritual’ communion: such are the ‘gnostic’ mystics and the mystics of *Eros*. The second tendency links the call with a praxis, the message with work and the civic community, the recognition of the absolute with an ethics, and ‘wisdom’ with brotherly relationships: such are the mystics of *agape*” (De Certeau [1968] 1992, 23-24).

retrospectivo, que proyectan los valores del presente sobre el pasado, la pregunta que surge es si resulta posible pensar que la religión y la cuestión mística no son simplemente un dogma o un arcaísmo.

Esta posibilidad tal vez emerja, en la medida en que se extravíe a la religión de una lectura institucional, para ponerla en tensión con prácticas desplegadas en el terreno del conocimiento y la política. Al delinear esta relación, la religión deja de ser simple vestigio a suprimir, y la política, en conexión directa con la interpretación proveniente del campo de las ciencias sociales, adquiere formas inusitadas e impensables hasta el momento. En esa dirección, la conjunción de esos tres elementos, al leer la experiencia de Camilo Torres, podría posibilitar otra mirada acerca de la transformación de lo social, de la política radical, y en el límite, de la violencia. Consideramos que en esa relación, la política radical y la posibilidad de la violencia tal vez no serían una perversión de lo civil, sino que serían *uno* de los mecanismos que lo harían posible. Para dar cuenta de lo anterior, analizaremos algunos desplazamientos ocurridos en los ámbitos de la política, la ciencia y las prácticas cristianas durante la década del sesenta, para mostrar cómo al ligar estos movimientos, es posible que emerjan posibilidades disímiles para pensar la conformación de lo común.

2.1. La emergencia del enunciado de la revolución

La década del sesenta inaugura para América Latina una nueva concepción opuesta a la idea de la insurgencia basada en esquemas de autodefensa, tradición instalada en los asentamientos armados de corte comunista; de acuerdo con Régis Debray, intelectual europeo partícipe de la teorización del “foco” guerrillero, el balance de la década del sesenta para América Latina en términos de lucha revolucionaria concluye en que “la autodefensa, como sistema y como realidad, está hoy liquidada por los hechos” (1969, 171). De igual modo, el advenimiento de esta década planteó una distancia con respecto a la idea de un partido de vanguardia que, confiado en un sector progresista de la burguesía, proponía una política de alianzas con sectores reformistas del bipartidismo como estrategia de transformación de la sociedad.⁸

⁸ De acuerdo con Francisco Mosquera, máximo dirigente del MOIR, “las concepciones ideológicas de las fuerzas que controlaban al MOEC, y a muchas de las organizaciones que he mencionado [FUAR, JMRL, PC-ML y Frente Unido], eran opuestas al principio de que sólo la clase obrera, en las actuales condiciones históricas, podrá resolver con acierto el problema de la organización y de la lucha de las masas por la independencia nacional y por el logro de las transformaciones democráticas que requiere la sociedad colombiana” (en Valverde y Collazos 1973, 97).

Por otro lado, esta nueva orientación promovió un rechazo al mecanismo electoral, donde el abstencionismo operaba no sólo como un modo de lucha, sino como una declaración de ilegitimidad del sistema establecido, sus procedimientos y modos previstos para la acción. De acuerdo con una declaración del Movimiento Obrero Estudiantil Campesino (MOEC), para la década del sesenta se “inició una etapa en la revolución colombiana, etapa que se caracteriza por el repudio a la vieja línea reformista, pacifista, electorera, y por el paso a la ofensiva organizada de las masas” (*Diálogo Político* 1964).

El paso del ejercicio de una violencia defensiva hacia una estrategia insurreccional, fisuraba la concepción etapista de las condiciones *propicias* para la revolución, o requisitos infranqueables como la consolidación de la “revolución burguesa” (Cfr. Guevara 1983).⁹ De acuerdo con Ricardo Sánchez, estas nuevas organizaciones –dentro de las que se ubica el Frente Unido estructurado en torno a la plataforma de Camilo Torres–, van a “ser valoradas en razón de que la revolución en América Latina no es una cosa que fuera preciso esperar el devenir, el desarrollo de las fuerzas productivas, el paso paulatino de una sociedad agrícola atrasada semifeudal o feudal a una sociedad democrática capitalista y desarrollada” (en Valverde y Collazos 1973, 160). Desde esta perspectiva, el desencadenamiento del proceso revolucionario, planteaba además otro uso de la violencia, situado en el margen de la institución, retando así la artimaña del esquema del liberalismo y la cooptación a través de la lógica de las alianzas hasta entonces desplegada.¹⁰

Esta distancia con respecto a los fundamentos de lo establecido era propuesta no sólo desde la política, sino también desde el ámbito del conocimiento. Al respecto, el texto de Orlando Fals Borda publicado en 1966, “La Subversión en Colombia”, movilizará una valoración distinta de la violencia, entendiéndola no como una tentación totalitaria inscrita en el individuo, sino como una posibilidad que se construye de manera colectiva. Para el caso de la decisión de Camilo Torres, este autor afirmará

⁹ “En nuestra situación americana, consideramos que tres aportes fundamentales hizo la Revolución Cubana a la mecánica de los movimientos en América; son ellas: Primero: las fuerzas populares pueden ganar una guerra contra el ejército. Segundo: no siempre hay que esperar a que se den todas las condiciones para la revolución; el foco insurreccional puede crearlas. Tercero: en la América subdesarrollada, el terreno de la lucha armada debe ser fundamentalmente el campo” (Guevara 1983, 174-175).

¹⁰ Ricardo Sánchez, aludiendo a la caracterización de la revolución hecha por el Partido Comunista como “*democrático-burguesa*”, eco de la concepción comunista soviética “de frente popular de alianza de todas las fuerzas democráticas contra el facismo”, afirma que “cualquiera que estudie las publicaciones del partido sobre todo cuando toma cuerpo y se conforma, los discursos de sus dirigentes Augusto Durán o Gilberto Vieira, encontrarán siempre esa búsqueda de un sector de la burguesía nacional dispuestos a adelantar las tareas anti-imperiales y anti-feudales que la revolución colombiana exige” (en Valverde y Collazos 1973, 156).

que el recurso a la violencia por parte de aquel “encuentra su justificación en el orden social emergente, el que habrá de venir”, rebeldía que “llevaría a las masas populares encabezadas por nuevos líderes rebeldes a considerar ilegítimo el uso de la violencia por tal gobierno, proclamando la rebelión justa o contraviolencia” (Fals 1967b, 167).

Esta apuesta de conocimiento, que Fals Borda posteriormente definió como el paso de una “metodología del consenso” a una “metodología de la contradicción” (1973, 56), significó así mismo el encuentro con el marxismo, abordado desde una interpretación peculiar. Enfrentada a una concepción “académica” del marxismo que terminó siendo predominante en la estructura universitaria, de acuerdo con Fals, “este método lleva a replantear la sociología marxista del conflicto en términos de una sociología de la situación real colombiana, lo cual viene a ser una manera propia de ver y entender en su conjunto nuestros actuales conflictos y la naturaleza de nuestra sociedad dependiente y explotada” (1973, 59).

La violencia, en esta vertiente de la práctica sociológica en nuestro país, rebasaba entonces la idea de una simple perversión del sujeto al tiempo que, como recurso posible, planteó una serie de interrogantes a la práctica científica, provocando otro tipo de relaciones entre conocimiento y sociedad ante el dilema que planteaban la crisis del modelo desarrollista y las alternativas de cambio social. Nuevamente, de acuerdo con Orlando Fals Borda, “las guerrillas, junto con otros grupos ‘subversivos’, se convierten en símbolos de la protesta social... Estas expresiones subversivas hacen descubrir a las sociedades la importancia del cambio significativo, al estimular el contrapunto dialéctico entre ideología y utopía como medio para alcanzar un nuevo orden social” (1968, 50).

Esta inquietud, que Fals denominó “dilema ontológico”, redundó en conmover el pensamiento (ligado hasta ese entonces a la estrategia del desarrollo), al fortalecer un modo de producción de conocimiento *comprometido* con la transformación radical de lo social, promovido durante los años sesenta en el seno del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional –del cual Camilo Torres fue cofundador–. En esa vía, según la ponencia presentada por uno de los profesores al IX Congreso Latinoamericano de Sociología en México en 1969, para ese momento

no están, pues, sujetos a discusión, la existencia o el carácter de esas crisis, sino las alternativas para enfrentarlas y remediarlas, siendo una de esas alternativas el movimiento guerrillero. Su estudio debe partir entonces de esa premisa y tomar en cuenta que en este caso entran en juego factores de imposible percepción para la mera ‘objetividad científica’, cualquiera que sea el significado que se dé a este concepto” (Valencia 1970, 336).

Esta valoración venía siendo movilizada en ese momento por un modo de conocimiento que intentaba dirigir la orientación del programa de sociología de la Universidad Nacional. En ese sentido, por ejemplo, si bien el libro *La Violencia en Colombia* (del cual fue coautor el sacerdote Germán Guzmán) ha sido catalogado por diversas historias de la ciencia como la “introducción” del pensamiento científico en la universidad colombiana, su fuerza radica en que su publicación en 1962 fortaleció la cesura entre la institución universitaria y el Estado en el país, y propició un acercamiento del conocimiento hacia sectores sociales ubicados en el margen.

Lo que es valioso subrayar es que la intersección entre modos de la política disímiles a la estrategia comunista y el uso peculiar del conocimiento a través de otra clase de apropiación, adquirió un vigor inusitado al ligarse con prácticas pertenecientes a grupos católicos. Así mismo, es crucial anotar que el retrato de estas conjunciones promovió un giro, en el cual Camilo Torres deja de ser en la literatura una *anomalía* para formar parte de un movimiento latinoamericano amplio (Cfr. López Oliva 1970; Delgado 1969-1970; Dussel 1967).

Para el caso colombiano, el comentario retrospectivo de uno de los miembros destacados del grupo Golconda, instalado en la veta abierta por Torres,¹¹ puede servir para ilustrar la conformación de estrategias que imbricaban los elementos anteriormente descritos. Refiriéndose a los procesos de formación de cuadros en el ELN entre el sesenta y el setenta, comenta:

Lo primero que se nos ocurrió fue que cuando ellos iban a asaltar un pueblo tenían que mandar tres o cuatro zapadores que iban y regresaban con información que el comandante utilizaba en su estrategia. Cada uno de los zapadores traía su propia versión y de las cuatro se hacía una sola. Entonces comencé a pensar en el método del concreto-concreto. Sabíamos que esas cuatro personas tenían perspectivas diferentes del mismo objetivo y lo importante no era que coincidieran sino que fueran diferentes. Fue el punto de partida de la unidad dentro de la diversidad. El comandante con las cuatro versiones buscaba lo idéntico y lo diverso. Así comenzamos a desarrollar los “diarios de campo”, en donde

¹¹ De acuerdo con René García, sacerdote y figura destacada de Golconda, “Camilo ha dado origen al fuerte movimiento cristiano que hoy se registra en toda América Latina en la acción revolucionaria... Camilo es para nosotros un guía de la acción revolucionaria, como un camino consecuente a seguir en nuestro proceso, que hoy nos llama a la integración que debe darse por una comunicación mayor entre los sectores comprometidos con la lucha general revolucionaria de todo el continente, ya que la unidad de cultura, de modo de producción y de lenguaje en América Latina nos lleva a plantear en común la lucha de nuestros pueblos en la integración de los cristianos con los hombres que luchan por esta misma liberación” (García 1970).

se hacía una descripción objetiva, sin adjetivos, sin darles nombres a las cosas sino una descripción. Así se encontraban elementos comunes. El criterio era el de escribir ocho horas después de la experiencia para que así se obtuviera una versión personal. Al día siguiente se hacía la discusión entre los cuatro y allí se encontraba en primer lugar lo que era diferente; lo común, en cambio, eran tres o cuatro fases; entonces la síntesis de lo diferente se le pasaba a otro grupo que no había visto la realidad y le decíamos: hagan una maqueta de esa descripción. Se trataba de tener una visión de lo real (en Restrepo 1995, 111-112).

En este punto, se podría rastrear la manera en que el ELN recoge una serie de combinaciones que venían siendo puestas en marcha (entre conocimiento, política y religión) por las técnicas provenientes de la denominada “Acción Católica” de la Iglesia. Efectivamente, existen toda una serie de procedimientos como “las técnicas de revisión de vida” operados en las comunidades, que fueron asimilados en el proceso de estructuración de guerrillas como el ELN. Lo anterior, que puede ser leído desde la relación que Michel de Certeau establece entre cristianismo y foquismo,¹² va de todos modos a señalar una dislocación fundamental, y es la relación del cristianismo con lo “popular”, que será mediada por el conocimiento proveniente de las ciencias sociales.

En efecto, en el continente, la conjunción entre ciencia, política radical y mística da cuenta de una fuerte imbricación entre prácticas revolucionarias, sustentadas en modos de lucha fundados en concepciones seculares (leninismo, maoísmo), prácticas religiosas propias de las comunidades de base (conformación de pequeños grupos alrededor de un “pastor”) y técnicas provenientes del conocimiento científico para la investigación de campo (etnografías, demografías). De acuerdo con Germán Guzmán, sacerdote vinculado al programa de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia,

en este terreno, los sacerdotes llamados rebeldes no parten de actitudes simplemente emocionales sino de una interpretación racional de la situación en que viven las mayorías. En el cambio de su mentalidad han influido no poco los estudios sociológicos, la investigación científica, la búsqueda y aplicación de metodologías acordes con las circunstancias, la vida participante en la comunidad y el comprometimiento con las clases populares que lucha por un cambio cualitativo de estructuras” (Guzmán 1970, 364).

¹² Para Michel de Certeau, “el fracaso de la política del *foco* ligada a una concepción de la fe cristiana también tuvo como efecto una orientación masiva de la pastoral, de la pedagogía o de la catequesis hacia las “religiones populares” ([1968] 1995, 321).

La vinculación con lo “popular”, se instalaba además en la posibilidad de otro tipo de diálogo entre la religión y las ciencias sociales, que había sido decantada institucionalmente por el Concilio Vaticano II. De cara al diagnóstico emitido acerca de los efectos nocivos de las agudas jerarquías políticas y económicas, este Concilio planteó otras relaciones posibles entre la fe y el conocimiento científico, ya no en términos de exterioridad o simple subordinación. Desde el marco del Concilio Vaticano II, en el cual se inscribieron algunas de las posiciones de Camilo Torres, se afirmó de esta manera que

por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios, quien, sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas el ser. Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe” (Concilio Vaticano II, “La justa autonomía de la realidad terrena”, numeral 36).

Para el caso de América Latina, la discusión que ponía de presente esta intersección entre religión y conocimiento, era la pregunta por las modalidades de la acción política susceptibles de ser asumidas para promover el cambio de la sociedad.¹³ En Latinoamérica, este diálogo supuso un uso peculiar del conocimiento, y específicamente del marxismo, con matices respecto de su apropiación en la tradición sacerdotal europea; de acuerdo con Gustavo Gutiérrez, uno de los sacerdotes más destacados de la *Teología de la Liberación* en América Latina,

¹³ En Colombia en particular, la vinculación entre ciencias sociales y fe tuvo diversos desarrollos en terrenos como el educativo, entre los que se destaca la del Modelo Educativo Integrado (MEI) movilizad desde el colectivo eclesial disidente Golconda. Al respecto, comenta el sacerdote René García en un análisis retrospectivo sobre esa experiencia, que “una de las tesis era que la educación religiosa se debía dar a la luz del proceso científico, pero monseñor Alfonso López decía que el asunto debía ser al contrario: ajustar los procesos de la ciencia a la fe” (Entrevista con René García en J.D Restrepo 1995, 138).

es claro por ejemplo que el tipo de movimiento apostólico representado por la acción católica obrera francesa: comunidades de cristianos con opciones políticas diferentes, que se reúnen para una revisión a la luz de la fe, resulta, tal cual, inoperante. (...) El esquema de la acción católica obrera es válido en una sociedad más o menos estable y en donde el juego político se hace a la luz pública. Ello supone, y facilita, por otra parte, un diálogo doctrinal con el marxismo dentro de modalidades que interesan menos en América Latina (Gutiérrez 1972, 140).

La orientación que en América Latina adquirió el uso del conocimiento, se apoyó a su vez en otras declaraciones que, a partir de un diagnóstico científico, contemplaban alternativas radicales de transformación social. Así, de acuerdo con la declaración de la Conferencia Mundial Sobre Iglesia y Sociedad, celebrada en julio de 1966 en Ginebra, con representantes de 80 naciones y 164 iglesias, con el propósito de “asesorar a las Iglesias y al Consejo Mundial (CMI) sobre las condiciones de su ministerio en un mundo sometido a la presión del cambio social revolucionario” (Conferencia 1971, 15):

En ciertos países, el crecimiento económico puede exigir un profundo cambio revolucionario en el sistema de la propiedad, de los ingresos, de las inversiones, del consumo, de la educación y de la organización política y administrativa, así como en las estructuras actuales de las relaciones internacionales. Sin embargo, no hay una receta universal para el desarrollo económico... es inútil buscar una fórmula simple para comprenderlo, y un modelo uniforme para realizarlo (Conferencia 1971, 55-56).

Más aún, ésta declaración, al referirse al “ejercicio del poder por parte del Estado”, problematizaba el papel de este último y abría la posibilidad de la existencia de una exterioridad con respecto a su potestad. Afirmaba, entonces, lo siguiente: “Nos hemos formulado la pregunta: ‘¿Debe ser el Estado el único depositario del poder?’, y hemos encontrado que la respuesta es negativa. Ningún Estado ha ejercido, podría ejercer o tiene el derecho de aspirar a ejercer todo el poder en una sociedad” (Conferencia 1971, 111-112). Paulatinamente entonces, la posibilidad de un ejercicio de la política radical exorbitante con respecto a la institución, cristalizaba.

Recogiendo la apertura iniciada por este tipo de declaraciones, las conclusiones redactadas por los Obispos de Latinoamérica en Medellín en 1968, darán cuenta de un desplazamiento con respecto a la postura esgrimida por el Vaticano en el Concilio II y la experiencia sacerdotal europea. La problematización del cambio social, que en muchas de las vertientes de la Iglesia en América Latina contemplaba el ámbito

extra-institucional como espacio posible para la praxis,¹⁴ partía del diagnóstico no sólo de una situación socioeconómica radicalmente injusta, sino que entraba a valorar los fundamentos del orden existente. De acuerdo con las conclusiones de la II Conferencia Episcopal de Medellín,

(El cristiano) no deja de ver que América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticia que puede llamarse de “violencia institucionalizada” cuando, por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola, de la economía nacional e internacional, de la vida cultural y política, “poblaciones enteras faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política” (Enc. *Populorum Progressio*, No. 30), violándose así derechos fundamentales.

En Latinoamérica, la posición oficial de la Iglesia, con respecto a la urgencia en el trastocamiento de un orden considerado como inmoral y en estado de “pecado”,¹⁵ implicaba una determinada postura con respecto a los sectores económicos y políticos predominantes, efectuando una reivindicación del margen (que Gustavo Gutiérrez puntualizará como la *irrupción del pobre*). Si bien el Concilio Vaticano II, cristalizando una tendencia cuya fuerza provenía de tiempo atrás (especialmente a partir del impulso dado por el Papa Juan XXIII), enmarcaba una comprensión distinta de las relaciones entre Iglesia, fe y sociedad, diversas eran las inquietudes con respecto a su alcance, y sobre sus límites en el caso de las sociedades periféricas. En ese sentido, Francois Houtart, teólogo crítico de la estructura eclesial y profesor de Camilo Torres en la Universidad de Lovaina, afirmará que “la aparente imparcialidad de los

¹⁴ Al respecto puede ser ilustrativa la afirmación del sacerdote colombiano Germán Guzmán, al analizar la transformación de la estructura eclesial y el fenómeno de los “curas rebeldes.” Afirma el sacerdote que “el cambio social en nuestro continente parte de esta premisa fundamental: América Latina, al menos en la mayoría de sus naciones, debe pasar por una revolución política y social fundamental” (Guzmán 1970, 367).

¹⁵ “Al hablar de una situación de injusticia nos referimos a aquellas realidades que expresan una situación de pecado.” Igualmente, al referirse a la implantación de modelos económicos externos sobre América Latina, afirma la declaración de Obispos de Medellín que “esta falta de adaptación a la idiosincrasia y a las posibilidades de nuestra población, origina, a su vez, una frecuente inestabilidad política y la consolidación de instituciones puramente formales. A todo ello debe agregarse la falta de solidaridad, que lleva, en el plano individual y social, a cometer verdaderos pecados, cuya cristalización aparece evidente en las estructuras injustas que caracterizan la situación de América Latina” (Sección I *Hechos*, numeral 2; II *Paz*, numeral 1).

documentos [conciliares] se ha conseguido al precio de una falta de contenido real en muchas de sus afirmaciones. De ahí que unos mismos principios, formulados en forma de proposiciones cuidadosamente equilibradas, sirvan para justificar unas conductas políticas absolutamente contradictorias entre sí”. De esta manera, entonces, “es posible preguntarse si los objetivos de universalidad y supratemporalidad que las constituciones conciliares se asignan a sí mismas les permitirán abordar eficazmente la realidad socio-política” (Houtart 1968, 482, 483).

Las modalidades de la acción encaminadas a la transformación social en el continente, si bien empezaban a proseguir rumbos distintos a las rutas europeas, recurrían a aquellos aspectos de la doctrina que entraban en sintonía con estos modos de *actuar* que, en América Latina, buscan lugar en las formas del *decir*. Las declaraciones del sacerdote Joseph Lebet, quien fuera asesor de la Organización de las Naciones Unidas para temas de desarrollo y comercio, y coordinador del *Estudio sobre las Condiciones del Desarrollo en Colombia* desarrollado bajo la presidencia de Alberto Lleras Camargo, expresarán parte de esas reservas con respecto al marco del Concilio Vaticano II. Lebet, asesor del Concilio y de la composición de la Encíclica *Populorum Progressio*, afirmará entonces que “Latinoamérica necesita un cambio radical de mentalidad en sus clases dirigentes; si éstas no se sienten capaces de cooperar con el pueblo sobre la base de una aplicación constructiva, realizando así una revolución pacífica, se hará inevitable una revolución sangrienta” (Citado en Secretariado 1968, 360-361).

Cabe recordar, en esa vía, el llamamiento ampliamente usado por los sacerdotes en el continente, realizado en la Carta Encíclica *Populorum Progressio* promulgada por el Vaticano en 1967, donde si bien se alertó sobre algunos efectos “nocivos” del recurso a la violencia, se contemplaba “la insurrección revolucionaria” como opción “en caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país” (Sección III, Numeral 31). Precisamente, el comunicado emitido en torno a dicha Carta Encíclica por 38 sacerdotes de 14 países de América Latina como conclusión del Primer Seminario Sacerdotal promovido por el Departamento Social del CELAM (Chile, 1967), declaraba que “*lamentamos* que toda reivindicación algunas veces intentada por ciertas manifestaciones violentas como única salida sea acusada de comunista –haciendo casi juego a la reacción–, cuando no es otra cosa que la rebeldía del hombre que se siente aplastado por injusticias intolerables” (Comisión Episcopal 1968, 92).

Para el caso colombiano, a partir de las declaraciones de la Conferencia de Medellín, nos interesa rastrear la apertura de un espacio para que la violencia sea posible y pensable pues, más allá de la elección individual, creemos que la violencia deja de ser una forma corrupta de la política, o una simple potestad del Estado. Al respecto, conviene presentar la postura del colectivo Golconda cuya experiencia, como se dijo

anteriormente, se ubica en la veta abierta por la de Camilo Torres (*Cfr.* Guzmán 1970, 369-370). En su declaración, presentada a la Conferencia de Medellín, afirma que:

La violencia, al ser considerada como un riesgo fácil y constante, es presentada bajo un aspecto negativo. La diversidad de carismas en la Iglesia, implica una diversidad del compromiso de los cristianos. La violencia y la no-violencia serían dos aspectos complementarios del amor cristiano al hombre. No se trata pues de una violencia “a priori” y querida en sí misma, sino una defensa de otra violencia hecha al hombre, negado en sus derechos fundamentales. Por esto, la acción violenta debe surgir después de tener una viva conciencia de la ineficacia de los medios pacíficos para conseguir los cambios deseados y sea respaldada por el pueblo (García *et al.* 1968).

Declaraciones como la anterior, han sido juzgadas de manera predominante como una corrosión del sujeto que provoca la degradación del ámbito civil. Los juicios de condena, que se materializaron en torno a figuras como la de Camilo Torres (y otros sacerdotes que en América Latina optaron por la vía revolucionaria), movilizaron un estigma que desconectaba el lazo entre religión, política y conocimiento configurado en diversas experiencias del continente. Para el *caso* de la literatura escrita en torno a Camilo Torres, la acusación de mesianismo fue vinculada constantemente con la idea de un desenfoque y, en el límite, una supresión de la política. La expresión de Gilberto Vieira, máximo dirigente del Partido Comunista de Colombia, resulta elocuente con respecto a lo primero: en sus palabras, Camilo fue “todo sentimiento y fervor”, por lo cual “le fue imposible unir la pasión revolucionaria al método de análisis objetivo y sereno de la problemática colombiana y mundial” (1966). El juicio de la supresión de la política, que adquirió todo su esplendor posteriormente, a partir de la década del noventa¹⁶, mezclaba condescendencia y un sentimiento de angustia ante la pérdida del *nombre propio*, héroe sacrificado o caudillo desperdiciado (*Cfr.* Arenas 1971; Gutiérrez 1966).

¹⁶ Dicho juicio encuentra en las declaraciones de Walter Broderick, biógrafo reconocido de Camilo Torres y exsacerdote cercano a la experiencia de Golconda, un uso sintomático dentro de la literatura a lo largo de distintas décadas. Al comentar la vinculación de Torres a la insurgencia, Broderick comenta en forma *retrospectiva* que “Camilo renuncia a la complejidad de la política, con todas sus negociaciones y componendas entre un grupo y otro, con relaciones de poder y fuerza. Camilo no aguantaba eso más de cinco minutos. Cuando empezó su Frente Unido, ya estaba mirando por donde meterse al monte, porque eso significaba simplificar. Camilo fue en cierta forma el rechazo a la política. Creo importante tener en mente que Camilo, en ese sentido, hizo mucho daño, porque rechazó la cuestión política por algo romántico, heroico, de buenos contra malos” (Broderick 2001, 35-36).

Sin embargo, consideramos más pertinente intentar comprender la transformación en el valor de la violencia, evitando el juicio sobre la decisión individual de Torres que, inscrito dentro del despliegue de las fuerzas sociales, fungiría más bien como un *síntoma*. Este desplazamiento en el valor de la violencia, creemos, promueve una postura afirmativa acerca de la misma, distanciándose de la visión que la presenta como anti-social o disolvente; la potestad para ejercer la violencia deja de ser una cuestión de monopolio del Estado, o una simple tentación mesiánica. Si se inserta la experiencia de Camilo Torres en tensiones sociales y no se circunscribe a sus opciones personales, es posible encontrar algo distinto. Lo que creemos se va tejiendo acá, en cambio, no es un desprecio o sospecha hacia la democracia, contrario a la acusación reiterada por la literatura reciente que historiza las resistencias en Colombia, referente a la participación de los cristianos en la política (Cfr. Archila 2003; Pizarro 1995; De la Roche 1994).

En esa dirección, Michel de Certeau, comentando el papel de la creencia religiosa en el Brasil, va a analizar este proceso del cristianismo en América Latina como un

compromiso más radical de los cristianos hacia la resistencia o la guerrilla; su primer objetivo no es responder a la violencia por la violencia. Para ellos se trata de ser fieles a una exigencia que ayer se llamaba ‘misionera’ y que siempre fue esencial a la fe: rechazar la idolatría, que identifica lo absoluto con una sociedad, una nación con un grupo, el bien común con los intereses de algunos; en consecuencia, inclinarse por la defensa de los eliminados” (De Certeau [1969a], 165-166).

La crítica a la operación “mistificante” de la religión en América Latina,¹⁷ se articulaba con aquella desarrollada por intelectuales europeos que intentaban vincular marxismo y cristianismo, evitando valorar este lazo como maldito. Para Roger Garaudy, refiriéndose a las transformaciones conciliares, “hay que esperar hasta la segunda mitad del siglo XX para que se empiece –casi siempre con mucha timidez todavía– a tomar conciencia de que es el “espiritualismo” la herejía que ha engendrado los peores divorcios entre la Iglesia y los hombres” (1968, 220).

¹⁷ En esa vía, la declaración del II Encuentro del Grupo Sacerdotal Golconda declaraba que “el poder político surgió como tutor y promotor de ese sistema de privilegios, que la Constitución Nacional vino a justificar. La Iglesia, por su parte, lo sacralizó, como si tuviera la expresión inequívoca de la voluntad de Dios” (Diciembre de 1968). Al respecto, el sacerdote Germán Guzmán señalaba igualmente que “la acción de la iglesia ha socializado en América Latina formas culturales de carácter mágico religioso sin que lograra generalizar en la comunidad una mentalidad y una praxis auténticamente cristianas” (Guzmán 1970, 359).

Para el caso colombiano, dicha crítica retaba miradas predominantes que señalaban una exterioridad esencial entre nuestra moral y formas de organización políticas y económicas críticas con respecto a lo imperante, y en el límite, radicales. En efecto, para el sacerdote jesuita Vicente Andrade, director de la Coordinación Nacional de Acción Social Católica, partícipe en la fundación de la Juventud Obrera Católica (JOC) y en el diseño de la programación del Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA) en Colombia,

hay algo por tanto en la idiosincrasia de nuestros pueblos que los hace rechazar el comunismo... El factor principal es a no dudarlo el fondo cristiano tan profundo que quedó en el continente como consecuencia de la evangelización de España y Portugal por medio de los misioneros. Aunque falto de instrucción más a fondo, el sentido cristiano les hace repeler instintivamente la prédica del odio y la negación de Dios (Andrade 1969, 367).

El desplazamiento con respecto a estas posturas se realizó entonces a partir de una “actitud pastoral militante” entendida como una “conversión”, es decir, como “el paso de una vivencia individualista a una vivencia comunitaria” que provocaría otros modos de lo común. “La conversión misma –afirma el Grupo Golconda– es un acontecimiento comunitario. No es posible sin la acción de los hermanos. Acaece cuando dejamos de actuar, de vivir, de pensar como un ‘yo’, para hacerlo como un ‘nosotros’, en función de la comunidad, no del individuo” (García *et al.* 1969). En esa dirección, de acuerdo con un fragmento utilizado reiteradamente por diversas declaraciones sacerdotales latinoamericanas de la Encíclica *Populorum Progressio*, “el bien común exige, algunas veces, la expropiación, si por el hecho de su extensión, de su explotación deficiente o nula, de la miseria que de ello resulta a la población, del daño considerable producido a los intereses del país, algunas posesiones sirven de obstáculo a la prosperidad colectiva” (*El uso de la Renta*, Número 24).

Esta “conversión”, proponía una producción de lo *general* que, ligada a un método y a una función determinada del conocimiento, evitara el “carácter negativo y emocional” de la “simple reacción o contra-fuerza, de contra-cara del sistema y, por consiguiente, igual a él”. Esta apropiación de lo *general* por parte del margen, proponía entonces una perspectiva en la que “la ciencia se vuelve herramienta de trabajo del hombre del pueblo y la democratización de la cultura deja de ser una enseñanza mínima para las grandes mayorías y se convierte en poner la ciencia al máximo nivel al servicio de todo el pueblo” (García *et al.* 1968, 1969).

La crítica a esta captura de lo común, a la universalización de un punto de vista, implicó para este sector eclesial un desplazamiento en las funciones políticas de la

praxis cristiana, y una crítica reiterada al ejercicio “institucionalizado” de autoridades y poderes cuyo fundamento se entraba a cuestionar, definiéndolos incluso como una “guerra subversiva” contra las capas populares, como se expresa en el *Mensaje de Obispos del Tercer Mundo* (Cfr. Mensaje 1969).¹⁸ Nuevamente, de acuerdo con Michel de Certeau,

el problema aparece en la forma de los cristianismos ‘populares’, ubicados durante largo tiempo del lado de la ignorancia... ¿Qué es lo que nos ‘permite’ decir que los enunciados doctrinales hablan a los letrados o a ciertos medios de alguna cosa más y de algo diferente que de la experiencia particular? ...¿no sobrepasaban su derecho cuando, testigos *localizados*, se consideraban testigos *universales*, y eso por el solo hecho de ignorar a los otros y limitar la verdad a las redes restringidas de un medio o de una cultura? ([1969b], 132-133).

Este proceso de producción de lo común, que en palabras de diversos analistas implicó el “desplazamiento del tema del desarrollo, al tema de la liberación” (Gutiérrez 1969, 10 y 1972, 152; Dussel 1967, 229), irrumpió en contravía de posturas provenientes de tendencias europeas de la teología crítica que al ligar desarrollo y paz, planteaban otra mirada sobre el cambio revolucionario.¹⁹ En efecto, defendiendo la posibilidad de una “revolución no violenta” como estrategia de cambio, desde la influyente *Revista Concilium* publicada en Europa bajo la dirección de Johannes Baptist Metz se afirmaba que, si bien “la ausencia de guerra es sólo un aspecto negativo de la paz. Tampoco puede confundirse la paz con el contenido del mensaje bíblico proclamado por las Iglesias; es, además, el resultado de un esfuerzo técnico especializado”; en

¹⁸ La declaración de 18 obispos de Brasil, Argelia, Egipto, Oceanía, Yugoslavia, Líbano, Laos e Indonesia de en 1967, es enfática al respecto: “No es suficiente que estos derechos sean reconocidos por las leyes. Estas leyes deben ser aplicadas y corresponde a los gobiernos ejercer sus poderes en este terreno para servicio de los trabajadores y los pobres. Los gobiernos deben abocarse a hacer cesar esa lucha de clases que, contrariamente a lo que de ordinario se sostiene, han desencadenado los ricos con frecuencia y continúan realizando contra los trabajadores, explotándolos con salarios insuficientes y condiciones inhumanas de trabajo. Es una guerra subversiva que desde hace mucho tiempo lleva a cabo taimadamente el dinero a través del mundo, masacrando a pueblos enteros” (Mensaje 1969, 28).

¹⁹ De todos modos, esta postura reconocía que “por otra parte, si la paz tiene algo que ver con el desarrollo, será preciso admitir que, particularmente en Sudamérica y en el tercer mundo, la situación es tal que el orden establecido constituye un obstáculo permanente para el desarrollo y que, al parecer, sólo puede ser superado por medio de una revolución. De ahí el gran interés que la revolución ha despertado en esos países, incluso en los ambientes teológicos” (Secretariado 1968, 358-359).

definitiva, “parece que sólo hay un camino para contener la violencia, y es promover eficazmente el desarrollo” (Secretariado 1968, 349, 360).

La postura esgrimida desde América Latina, enfocada en la cuestión de la liberación y por ende distante de una profundización en el proceso de desarrollo tal como había sido concebido hasta entonces, fue explicitada por monseñor Guzmán en su ponencia al IX Congreso Latinoamericano de Sociología. En efecto, para este sacerdote,

con la segunda Conferencia General, Medellín 1968, al exigir la ‘liberación’ el episcopado opta por una expresión rotundamente política. Ya no se insiste tanto en lo de ‘desarrollo, nuevo nombre de la paz’ ni en la ‘integración’. Al cargar el acento sobre el vocablo liberación se denuncia una situación de servidumbre que hay que romper, se llama a una lucha, a una acción política en procura de cambios rápidos y profundos. Para decirlo en una palabra: a una revolución (Guzmán 1970, 381).

La pregunta que surge entonces, a partir de lo anterior, es si la intersección entre lo religioso, la política (radical) y el conocimiento puede producir otra forma de lo “civil”, no su liquidación. Una de las vías para volver pensable esta posibilidad, por fuera del ansia de un único modo de secularización, emerge en el momento en que se analiza esta sentencia de una morfología unívoca de lo civil desde un prejuicio distinto.

Para ello, intentaremos mostrar algunos trazos históricos, que desbordan la servidumbre de los análisis a la figura del creador o el autor que, en su experiencia mística, rehúye a las mediaciones y canales establecidos y “aptos” para la acción política. Esto nos lleva a recorrer otros caminos que, perdidos bajo el signo de la anomalía, la excepción o el simple atavismo alojado en el pasado, cuestionan el juicio de lo religioso como una simple práctica invasiva de lo civil; desde esta otra perspectiva, entonces, la violencia exterior a la institución y conectada con prácticas eclesiales, no sería una simple “consecuencia” de la tentativa irracional –carente de mediaciones–, de un sujeto soberano que la desencadena.

2.2. Escatología y política: ¿ruinas de lo civil?

Posteriormente a la experiencia de Camilo Torres, hacia finales de la década del sesenta, la teología de la liberación recurrió a la idea de “escatología” para intentar pensar una relación *distinta* entre la religión y la política en América Latina, a partir de un diagnóstico compartido en torno a la necesidad de cambios drásticos a nivel

socioeconómico. Esta escatología ya no sería, de acuerdo con Gustavo Gutiérrez, una “ruptura de la fe cristiana con los poderes de este mundo o un pesimismo histórico” que lleva a la parálisis; tampoco “una evasión de la historia, sino que tiene una clara y enérgica incidencia en lo político, en la praxis social” (Gutiérrez 1972, 278). Dicha “escatología” establecía entonces una relación particular con la política, marcando una apertura hacia el futuro, donde según Gutiérrez, la “historia deja de ser un recuerdo”.

De igual manera, la alianza entre escatología y política podría criticar el “llamado” a la élite, a través de la “compasión” presente en Encíclicas como la *Populorum Progressio* (Cfr. Gutiérrez 1972, 65).²⁰ Ahí radicó parte de la distancia de América Latina con respecto al marco establecido por el Concilio Vaticano II, evitando acudir a la benevolencia de la élite o a una visión cándida acerca del conflicto social.²¹ Al respecto, la II Conferencia de Obispos realizada en Medellín afirmaba que:

Por lo tanto les hacemos un llamamiento urgente a fin de que no se valgan de la posición pacífica de la Iglesia para oponerse, pasiva o activamente, a las transformaciones profundas que son necesarias. Si se retienen celosamente sus privilegios y, sobre todo, si los defienden empleando ellos mismos medios violentos, se hacen responsables ante la historia de provocar ‘las revoluciones explosivas de la desesperación’. De su actitud depende, pues, en gran parte el porvenir pacífico de los países de América Latina (*Mensaje a los Pueblos de América Latina*, 1968).

El agotamiento en el “llamado” a la conciencia de la élite, creemos, se habría convertido no en una postura aislada o simple fisura institucional, sino que se tradujo en su confluencia con posturas provenientes del campo del conocimiento y la acción política, en un procedimiento por medio del cual se intentó propiciar la instauración de un mecanismo de producción de lo común, disímil al movilizadado desde el esquema liberal democrático.

²⁰ De acuerdo con el numeral 83 de la Encíclica *Populorum Progressio*, “Hombres de buena voluntad”, se afirma que “finalmente, nos dirigimos a todos los hombres de buena voluntad conscientes de que el camino de la paz pasa por el desarrollo. Delegados en las instituciones internacionales, hombres de Estado, publicistas, educadores, todos, cada uno en vuestro sitio, vosotros sois los conductores de un mundo nuevo”.

²¹ Criticando los límites del Concilio Vaticano II, Francois Houtart afirmaba que “la dimensión conflictual de la existencia humana sólo es abordada de manera marginal y tomada en consideración únicamente en aquellos capítulos que merecieron las acerbas críticas de la minoría que reprochaba a la *Gadium et spes* su optimismo fácil” (Houtart 1968, 484).

Para el caso de las prácticas cristianas señaladas, ligadas a las prácticas desplegadas a la luz de la teología de la liberación, este mecanismo abrió el espacio para la apropiación y el uso de la violencia como posibilidad “digna” de praxis por fuera de la institución. La crítica esgrimida desde el ámbito religioso intentó instalar la práctica cristiana por fuera de la clemencia, en una concepción en la que el individuo “es sujeto de su liberación y no objeto de caridad” o de la atención pastoral. Este desplazamiento, va a ligarse a una nueva composición de la praxis política radical, y por ende, a una nueva valoración de la violencia.

Ejemplo de ello es el llamamiento de 900 sacerdotes del continente denominado “América Latina, Continente de Violencia”, a “que en la consideración del problema de la violencia se evite por todos los medios equiparar o confundir la *violencia injusta* de los opresores que sostienen este ‘nefasto sistema’ con la *justa violencia* de los oprimidos que se ven obligados a recurrir a ella para lograr su liberación” (Comisión Episcopal 1969, 106). Esta revaloración hecha por una parte del sector eclesial, tuvo su expresión más acabada en la formulación de la Teología de la Liberación, que sostiene que “en la medida en que se toma conciencia de la situación de violencia existente y legalizada, la cuestión de la contraviolencia abandona el plano de los criterios éticos abstractos para colocarse en forma más resuelta en el de la eficacia política” (Gutiérrez 1972, 139).²²

En ese sentido, estas posiciones no sólo actuaron como disidencias que apuntaban a fisurar la institución (eclesial), operando como anomalías, accidentes o deformaciones de los fines de la misma; antes que situaciones aisladas, este tipo de posturas hicieron entrar en resonancia a las prácticas cristianas con prácticas de conocimiento instaladas en el afuera de la institución, sin estar mediadas por una concesión otorgada a partir de la potestad del Estado.

En efecto, esta postura se entrelazaba con apuestas que desde la idea de *compromiso*, movilizaban por fuera de la institución académica una práctica de conocimiento que ar-

²² En una vía similar, Roger Garaudy comenta: “¿De qué aplastamiento físico y espiritual del hombre no se haría hoy cómplice quien predicase la pasividad y la ‘no violencia’ en América Latina, donde centenares de miles de hambrientos caen por las carreteras, en los Andes o en la Amazonia como en la India Colonial? Jamás se nos da a elegir entre la violencia o la no violencia. Siempre hay que decidirse entre dos violencias y nadie está en condiciones de dispensarnos de la responsabilidad concreta de determinar en cada caso dónde está la violencia menor y la más fecunda para la expansión del hombre. Digámoslo de una vez: condenar la violencia momentánea del esclavo que se subleva es tanto como hacerse cómplice de la violencia permanente y silenciosa de quien lo tiene encadenado ...si, pues, ella [la Iglesia] acepta que un cristiano, un sacerdote incluso, puede empuñar las armas y participar en las violencias de una guerra nacional, ¿en nombre de qué principio de ‘no violencia’ podría prohibirle participar en una lucha social o en una revolución, a no ser que se condenen no los *medios*, sino los *fines*?” (Garaudy 1968, 227-228).

ticulaba una crítica al desarrollismo desde la periferia, a través de planteamientos como los esgrimidos desde la Teoría de la Dependencia. De acuerdo con las declaraciones de la Fundación Rosca, experiencia pionera de la Investigación Acción-Participación (IAP) conformada fuera de la academia a partir de 1970, el método y la orientación científica ya no “serían más trompetas apocalípticas para despertar a las clases dirigentes e inducir las a ser más responsables –una actitud moralista–; ni permitirían su utilización para que las clases dirigentes se perpetuaran en el poder mediante cambios dosificados y virajes calculados ‘científicamente’ –una actitud conscientemente comprometida con el sistema–” (Fals *et al.* 1972, 21).

Este conocimiento, que se sitúa explícitamente en la vinculación entre pensamiento y praxis envuelta en la experiencia de Camilo Torres Restrepo (*Cfr.* Fals Borda 1967a, b) habría de recoger, al igual que lo hizo la praxis desplegada por el colectivo Golconda, los planteamientos esgrimidos por Torres a propósito del lugar del conocimiento en el proceso político. Estas posiciones, que impregnaron una de las direcciones tomadas por el Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia durante la década del sesenta, redundaron en la toma de partido por un conocimiento tendiente a fortalecer los movimientos populares y la política radical.²³

En esa vía, la figura de Camilo Torres Restrepo fue recordada por Fals Borda en el discurso inaugural del II Congreso Nacional de Sociología en agosto de 1967, a manera de “homenaje de agradecimiento”. Refiriéndose al período de fundación de la Facultad de Sociología, en sus palabras “el Padre Torres encabezó el movimiento de independencia intelectual de aquel entonces, no sólo respecto a la herencia teórica y un poco superficial que habíamos recibido, sino en relación con la orientación de la labor científica, que había de dirigirse más y más hacia la problemática colombiana” (Discurso 1967). De igual modo, en las páginas iniciales del libro *La Subversión en Colombia*, Fals afirma que “la influencia intelectual y personal del Padre Torres ha sido y seguirá siendo importante. Fue el tipo de subversor moral, de los que abren trocha nueva. Por eso, el dedicarle este libro es no solo un acto de amistad, sino uno de justo reconocimiento a su contribución para entender el sentido de la época en que nos ha tocado vivir” (Prólogo 1967, XXII).

De esta manera, se invierte la fórmula privilegiada bajo la estrategia del desarrollo. Si antes la técnica fungía como precedente y mecanismo desencadenante del bienestar, ahora se da paso a un proceso revolucionario como factor que permite el despliegue acertado de lo técnico, en aras de conformar un nuevo orden social; al respecto Camilo

²³ La descripción de esta orientación del programa de Sociología de la Universidad Nacional y su conexión con los movimientos populares a través de la idea de *compromiso*, que hemos llamado “dirección pragmática”, se encuentra en Zuleta y Sánchez (2007).

Torres había afirmado, en 1965, que “las soluciones técnicas y eficaces no se logran sin una revolución”. Esta conformación del orden, es nuestra hipótesis, se estructuraría a partir de otro modo de lo civil, configurando una morfología que efectuó una inversión en los modos de *hacer* y *decir* hasta entonces predominantes.

Siguiendo la introducción a la primera compilación de escritos de Torres en 1970, es en el paso o pasaje “del templo a la nación” encarnado en Camilo Torres, donde se articula una praxis que representa un “desafío” a “toda la sociedad liberal que considera que las soluciones se dan en la contemplación y el conocimiento de los problemas” (1972, 15, 24). La propuesta es, entonces, analizar este *pasaje* a partir de la relación delineada entre escatología y política desde un ángulo distinto al predominante. De acuerdo con la lectura convencional, esta articulación prefiguraría, no sólo el rompimiento del lazo social, sino que habilitaría la posibilidad misma de usurpación de lo laico y la desestabilización del modelo democrático.

Esta articulación, que toma distancia de la confianza del cambio social en el reformismo de las élites, fue presentada entonces como manifestación de un éxtasis cristiano tendiente al mesianismo, que opera como anuncio del fin del tiempo de lo civil. De esta manera, adquirirían primacía formas de la política como el caudillismo y el personalismo, como expresión de un particularismo; de ahí, por ejemplo, el continuo ataque al “voluntarismo” y precaria serenidad que distintos análisis atribuyen a la acción de Camilo Torres, como expresión límite del sacrificio.²⁴

A la luz de lo anterior, la pregunta que surge es, si la relación conocimiento-religión y política materializada en la década del sesenta, permite establecer otra perspectiva por fuera de la visión de la violencia como una simple tentación totalitaria del sujeto. Para ello, habría que enfrentar una mirada que pueda atravesar la obsesión por la secularización, y la asimilación de la ley con la paz, y plantearse si al distanciarnos de la cuestión religiosa como una especie de supresión de la política, es posible abordar la cuestión de la violencia desde otro lugar.

Para arriesgar esa lectura, acudimos entonces a una perspectiva que permita problematizar el ejercicio extra-institucional de la violencia desde un valor diferente. Una posible vía, es la relectura que realiza Michel Foucault en una serie de conferencias dictadas hacia finales de la década del setenta acerca del uso de la violencia, justamente

²⁴ En esa vía, el jesuita Vicente Andrade comenta que “su talento fácil más bien que profundo hizo que no se le hiciera tomar una formación filosófica a fondo... y fue enviado a estudios de especialización en Lovaina, centro de agitación ideológica, impropio para quienes no tienen muy acendradas las bases de su estructuración mental.” Añade además cómo, del “fracaso de Camilo Torres”, “el único responsable es él, con su idiosincrasia soñadora, con su sugestionabilidad por la adulación y la popularidad, por haber descuidado su formación filosófica y teológica” (Andrade 1966, 179).

en el cruce entre escatología y política. Este autor, va a identificar una “escatología revolucionaria”, como forma de “contraconducta” que atravesó los siglos XIX y XX relacionada, precisamente, con prácticas del pastorado cristiano. Afirma entonces que

debe haber un momento en que la población, en su ruptura con todos los lazos de obediencia, tenga efectivamente el derecho, en términos no jurídicos sino de derechos esenciales y fundamentales, de romper los vínculos de obediencia que pueda mantener con el Estado y levantarse contra él para decir: esas reglas de obediencia deben ser reemplazadas por mi ley, la ley de mis exigencias... Escatología, por consiguiente, que adoptará la forma absoluta del derecho a la revuelta, el derecho a la propia revolución (Foucault [1977-1978] 2006, 407).

Esta concepción de la violencia, que Foucault deriva de un tipo de saber denominado “historicismo político”, doblegado históricamente por una concepción jurídica e institucional de la verdad, se opone al conocimiento que asimila la instauración de la ley con el proceso de pacificación social.²⁵ Esta otra valoración de la violencia, desde la conexión entre escatología y política, implicaría entonces no una fascinación por lo bárbaro, o una perversión de lo civil. La violencia ejercida por fuera del reglaje institucional, en esta perspectiva, no sería una simple ruptura del derecho, ni un síntoma de un espacio civil deficitario.

Consideramos que en el caso que nos ocupa, es en ese exceso con respecto a la institución, que la relación entre conocimiento, religión y política (radical) pudo operar como mecanismo de subversión de lo social, a partir de otra valoración de la violencia exorbitante con respecto a la medida institucional. En efecto, de acuerdo con Gustavo Gutiérrez, el desplazamiento que emerge con la *Teología de la liberación* “permite plantearse los complejos problemas de la contraviolencia sin caer en una moral de dos pesos y dos medidas, que pretende que la violencia es aceptable cuando la utiliza el opresor para mantener el ‘orden’, y es mala cuando los oprimidos apelan a ella para cambiarlo” (Gutiérrez 1972, 150).

La captura posterior de esta perturbación, la interiorización de ese exceso con respecto a la institución, procede por diversos caminos. En efecto, el posterior cierre de esta posibilidad, su debilitamiento, depende de una serie de estrategias de asimilación que promueven el cambio en el valor de la violencia dentro de la sociedad. Acogiéndonos a lo sugerido anteriormente, esa interiorización no corresponde entonces a una pacificación, sino a un marginamiento de otros modos posibles de lo laico. Esta

²⁵ Afirma Foucault que “ley, poder y gobierno son la guerra, la guerra de unos contra otros. La rebelión, por tanto, no va a ser la ruptura de un sistema pacífico de leyes por una causa cualquiera” (2000, 106).

captura de modos disímiles de laicidad, se desarrolla mediante procedimientos que desestructuran las relaciones previamente establecidas entre la religión, el conocimiento y la política radical.

La religión actúa entonces como una especie de mecanismo psicológico, cuyo despliegue se encadena al mesianismo y, en consecuencia fatal, a la tentación –individual e irresistible– de la violencia. El alma y la interioridad encontrarán de nuevo su posibilidad de existencia, su vitalidad, en los distintos relatos sobre las experiencias que mezclaron conocimiento, religión y política: asistiremos entonces a la restitución del *nombre propio*. En adelante, entonces, la violencia será vista como una “debilidad” del sujeto, y la revuelta perderá toda dignidad posible.

Bibliografía

- Archila, Mauricio. *Idas y venidas, vueltas y revueltas: protestas sociales en Colombia 1958-1990*. Bogotá: CINEP - Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003.
- _____. “¿Es aún posible la búsqueda de la verdad? Notas sobre la (nueva) historia cultural.” *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* No. 26, 1999.
- Arenas, Jaime. *La guerrilla por dentro*. Bogotá: Tercer Mundo, 1971.
- Andrade, Vicente S.J. “El Fenómeno Revolucionario en América Latina.” *Revista Javeriana* Tomo LXXI No. 354, mayo 1969.
- _____. “¿Quién es responsable de la tragedia de Camilo Torres?” *Revista Javeriana*, No. 322, marzo 1966.
- Bejarano, Jesús Antonio. “Guía de Perplejos: una mirada a la historiografía colombiana.” *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* No 24, 1997.
- _____. “Historiografía de la violencia en Colombia.” *Once ensayos sobre la violencia*. Bogotá: CEREC - Centro Gaitán, 1985.
- Broderick, Walter. “La búsqueda de una iglesia distinta.” *Las verdaderas intenciones del ELN*. Bogotá: Corporación Observatorio para la Paz - Intermedio Editores, 2001.
- Carta Encíclica *Populorum Progressio*, del Papa Pablo VI a los obispos, sacerdotes, religiosos y fieles de todo el mundo y a todos los hombres de buena voluntad sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos, marzo 26 de 1967.
- Castro-Gomez, Santiago. *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

- _____. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros, 1996.
- Colmenares, Germán. *Las convenciones contra la cultura*. Bogotá: Universidad del Valle-Banco de la República - COLCIENCIAS - Tercer Mundo Editores, 1997.
- Comisión Episcopal de América Latina. *Signos de renovación recopilación de documentos post-conciliares de la Iglesia en América Latina* Lima: La Comisión, 1969.
- Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. "Documento 'mayoritario' del episcopado colombiano." *Revista Javeriana* Vol. 70 No. 349 (octubre 1968): 513-529.
- Conferencia Mundial sobre Iglesia y Sociedad. Julio 12-26, 1966. Ginebra. Santander: Sal Terrae, 1971.
- Debray, Régis [1969]. "¿Revolución en la revolución?." *Ensayos sobre América Latina*. México: Era, 1981.
- De Certeau, Michel [1969a]. "Los cristianos y la dictadura militar en el Brasil." *La debilidad del Creer*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- _____. [1969b]. "Autoridades Cristianas y Estructuras Sociales." *La debilidad del Creer*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- _____. [1968]. "Místicas Violentas y Estrategia No Violenta." *La toma de la Palabra y otros escritos políticos*. México: Universidad Iberoamericana, 1995.
- _____. [1968]. "Mysticism." *Diacritics* Vol. 22 No. 22 (verano 1992): 11-25. *Diálogo Político* No.9. Bogotá: febrero 1964.
- Documentos Concilio Vaticano II (1963-1965). Constituciones, Declaraciones, Decretos. (http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm).
- De la Roche, Fabio. *Izquierdas y cultura política*. Bogotá: Cinep, 1994.
- Delgado, Álvaro. "Para una discusión sobre la 'Iglesia Rebelde.'" *Documentos Políticos. Revista del Comité Central del Partido Comunista*, No. 84-85, 1969-1970.
- Deleuze, Gilles. "Pensamiento Nómada." *La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas (1953-1974)*. Valencia: Pre-textos, 2005.
- _____. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 2002.
- Dussel, Enrique [1967]. *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de colonización y liberación (1492-1992)*. (<http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/iglesia2/iglesia2.html>).
- Fals Borda, Orlando. "Reflexiones sobre la aplicación del método de Estudio-Acción en Colombia." *Revista Mexicana de Sociología* Vol. 35 No.1 (Ene-Mar 1973): 49-62.
- _____. *Las revoluciones inconclusas en América Latina*. México: Siglo XXI, 1968.
- _____. Discurso inaugural al II Congreso Nacional de Sociología en agosto de 1967. Facultad Ciencias Humanas - Departamento de Sociología, 1966-1967. Posgrados II Congreso Nacional De Sociología (1967). Carpeta: Documentos II

- Congreso Nacional. De Sociología 1967. Archivo Satélite Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional, Bogotá, 1967a.
- _____. *Subversión y cambio social*. Bogotá: Tercer Mundo, 1967b.
- Fals Borda, Orlando, Gonzalo Castillo, Augusto Libreros y Víctor Daniel Bonilla. *Causa Popular Ciencia Popular. Una metodología del conocimiento científico a través de la acción*. Bogotá: Publicaciones de La Rosca, 1972.
- Foucault, Michel. *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires – México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- _____. *La arqueología del saber*. México: Siglo Veintiuno, 2001.
- _____. *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- _____. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos, 1992a.
- _____. *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores, 1992b.
- _____. *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama, 1982.
- Garaudy, Roger. “Lo que espera un no cristiano de la Iglesia en el problema de la formación y del desarrollo de las normas de la vida pública.” *Revista Concilium* Año IV Tomo II, No. 34. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1968.
- García, René. “El heredero de Camilo Torres.” Entrevista realizada por Prensa latina en 1970. (<http://es.geocities.com/archivorene/heredero-xx70.doc>).
- García, René, Domingo Laín, Germán Zabala, Carmelo Gracia y Pilar Gómez (Golconda). *Comentarios en torno al documento de trabajo de la II conferencia del CELAM-1968*. (<http://es.geocities.com/memoriacolombia/ren-doc.htm>).
- García René, Noel Olaya y Germán Zabala. “Documento para la discusión interna de Golconda. Elaborado por Germán Zabala, Noel Olaya y René García”, 1969.
- Ginzburg, Carlo. “El ojo del extranjero.” *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura* No 47. Barcelona: Editorial Archipiélago, 2001.
- Guevara, Ernesto. “Guerra de Guerrillas: un método.” *En Torno a la Revolución*, selección y prólogo de Fernando Guillen Martínez. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1983.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1972.
- _____. Prólogo. *Signos de Renovación. Recopilación de Documentos Post-conciliares de la Iglesia en América Latina*. Lima: Comisión Episcopal de Acción Social, 1969.
- Gutiérrez, José. “Camilo Torres Revolucionario.” Bogotá: El Siglo, febrero 19, 1966.

- Guzmán, Germán [1969]. “La rebeldía clerical en América Latina.” *Revista Mexicana de Sociología. Memorias del IX Congreso Latinoamericano de Sociología* Vol. 32 No. 2 (mar-abr. 1970): 357-394.
- Guzmán, Germán, Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña. *La violencia en Colombia: estudio de un proceso social*, 2 Tomos. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1962.
- Guzmán, Germán. *Camilo: presencia y destino*. Bogotá: Tercer Mundo, 1967.
- Houtart, Francois y F. Hambye. “Implicaciones Socio-políticas del Vaticano II.” *Revista Concilium* Año IV, Tomo II, No. 34. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1968.
- II Conferencia de Obispos de América Latina. “Mensaje a los Pueblos de América Latina.” Medellín, 1968.
- López Oliva, Enrique (comp.). *El camilismo en la América Latina*. La Habana: Casa de las Américas, 1970.
- Melo, Jorge Orlando. “Medio siglo de historia colombiana: Notas para un relato inicial.” *Discurso y razón. Una historia de las ciencias sociales en Colombia*, (ed.) Francisco Leal B. Bogotá: Fundación Social, 2000.
- “Mensaje de Obispos del Tercer Mundo. 15 de Agosto de 1967.” *Signos de renovación. Recopilación de documentos post-conciliares de la Iglesia en América Latina*, Comisión Episcopal de América Latina. Lima: La Comisión, 1969.
- MUNIPROC (Movimiento Universitario y Profesional de Organización de la Comunidad). *Golconda: el libro rojo de los curas rebeldes*. Bogotá: Cosmos, 1969.
- Pizarro, Eduardo. *Insurgencia sin revolución*. Bogotá: Universidad Nacional - IEPRI / Tercer Mundo, 1995.
- Proletarización. *¿De dónde venimos, hacia donde vamos, hacia donde debemos ir?* Medellín, 8 de junio 1975.
- Restrepo, Javier Darío. *La revolución de las sotanas*. Bogotá: Planeta, 1995.
- Salazar de Fals, María Cristina et al. *El “caso” del padre Camilo Torres*. Bogotá: Tercer Mundo, 1965.
- Salazar Ramos, Roberto. *Posmodernidad y Verdad: algunos metarrelatos en la constitución del saber*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1993.
- Saldarriaga, Oscar y Javier Sáenz. *Mirar la Infancia. Pedagogía, moral y modernidad en Colombia 1903-1946* 2 Volúmenes. Bogotá: Colciencias - Universidad de Antioquia - Foro Nacional por Colombia, 1997.
- Secretariado General. “Documentación Concilium. A la paz por la Revolución.” *Revista Concilium* Año IV, Tomo II, No. 34. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1968.
- Silva, Renán. *A la sombra de Clío: diez ensayos sobre historia e historiografía*. Medellín: La Carreta Editores, 2007.

- _____. *Saber, cultura y sociedad en el Nuevo Reino de Granada Siglos XVII y XVIII*. Medellín: La Carreta, 2004.
- Tovar, Bernardo. "Introducción." *La historia al final del milenio: ensayos de historiografía colombiana y latinoamericana* Vol. I. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1994.
- Vattimo, Gianni. *El Pensamiento débil. Ritual de la inteligencia compartida*. Manizales: Universidad de Caldas, 2002.
- Valencia, Enrique. "Notas para una sociología de la guerrilla." *Revista Mexicana de Sociología. Memorias del IX Congreso Latinoamericano de Sociología* Vol. 32 No.2 (mar-abr. 1970): 335-355.
- Valverde, Humberto y Oscar Collazos. *Colombia: tres vías a la revolución. Entrevista con Gilberto Vieira, Francisco Mosquera y Ricardo Sánchez*. Bogotá: Circulo Rojo Editores, 1973.
- Veyne, Paul. "El Último Foucault y su moral." *ESTUDIOS, filosofía-historia-letras*, 1987. (http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio09/sec_40.html).
- _____. "Foucault revoluciona la historia." *Cómo se escribe la historia*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- Vieira, Gilberto. "El padre Camilo Torres, héroe y mártir de la revolución popular colombiana." *Voz Proletaria* No. 113, marzo 5 1966.
- Zabala, Germán, Oscar Maldonado y Guitemie Olivieri. *Cristianismo y Revolución*. México: ERA, 1972.
- Zuleta, Mónica y Alejandro Sánchez. "La batalla por el pensamiento propio en Colombia." *Revista Nómadas* No. 27. Bogotá: Universidad Central - IESCO, octubre 2007.
- Zuleta, Mónica y Gisela Daza. *El particular desorden de la periferia. Una perspectiva crítica de la familia en Colombia en el siglo XX*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores - Universidad Central - DIUC, 2002.
- _____. *Maquinaciones sutiles de la violencia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores - Universidad Central - DIUC, 1997.



V

La tenaz suramericana

Zandra Pedraza Gómez

Que Bogotá es una ciudad *tenaz* –nos enseña la Real Academia Española– significa que “opone mucha resistencia” y que, al hacerlo, exigiría al ciudadano ser “firme, porfiado y pertinaz”, como reza su tercera acepción. Ello convierte en tenaces a los habitantes de la ciudad. Este significado, acuñado en un graffiti callejero en la década de 1980, no se agota aquí, pues es del saber popular que el enriquecimiento semántico que derivó en el término *tenacidad*, pasó a convertirse en una particular virtud del carácter nacional. Se trata de una noción peyorativa –superior inclusive a la de *camello*– cuando designa la gran dificultad que supone realizar una tarea o tratar con alguien; pero adquiere connotación positiva si la persona logra salvar los obstáculos y llega entonces a ser una tenaz.

Que la ciudad sea percibida de esta manera, al tiempo que revela la opinión negativa que se tiene de ella, insinúa la existencia de una imagen más o menos clara de una ciudad ideal que no sea tenaz ni reclame tenacidad a sus habitantes, tal vez, “la Atenas”. Sabemos que no es gratuito el apelativo que desvirtúa las cualidades urbanas de Bogotá casi hasta el final del siglo XX, por lo que está de más recorrer de nuevo el itinerario de sus desdichas y carencias. El asunto que trataré aquí es la apreciación sensorial de diferentes rasgos de la vida urbana y de las transformaciones ocurridas en la ciudad a lo largo del siglo, como las expresaron escritores, viajeros, periodistas y ciudadanos en la prensa y en algunos textos de viaje. Las notas recogidas para documentar tales percepciones expresan metáforas somáticas y le atribuyen propiedades morales a la organización urbana, de la misma manera como sucede con los discursos que componen las representaciones ideales del cuerpo (Pedraza 1996).

Estas conjeturas se fundan primordialmente en las muchas notas¹ aparecidas sobre el tema en los ejemplares correspondientes a los primeros setenta años de circulación de

¹ El código que aparece tras las citas de *Cromos* indica, en su orden, el número del cuaderno, el año de publicación y la página de la que fue tomada la cita. Durante las primeras décadas, la numeración de las páginas correspondía a los volúmenes, suprimidos más tarde. A menudo, esta numeración no aparecía sino en las páginas centrales, por lo que el lector encontrará que el número de página citado puede no

la revista *Cromos*, de 1916 a 1987. Se incluyen los más variados juicios acerca de diversos aspectos relativos a la vida urbana, a los habitantes de la ciudad y a las características de sus servicios. A través suyo es posible captar las apreciaciones de la “opinión pública” sobre Bogotá, sin que deban considerarse agotadas la diversidad de perspectivas ni todos los asuntos que a lo largo de ese periodo fueron tema de debates, en muchas ocasiones de carácter técnico y especializado. Este acercamiento ofrece una etnografía de las expresiones emocionales en torno de la vida urbana en Bogotá. Dado que la revista se ha dirigido siempre al gran público, están ausentes los comentarios especializados; predominan el parecer de los columnistas, de los colaboradores ocasionales y de los entrevistados, y el concepto expresado por los lectores en la correspondencia. Es evidente que se nos escapan las percepciones populares, que poco o ningún eco encuentran en este tipo de publicación, y que disponemos, por lo tanto, de un discurso fragmentario, el cual, pese a estas limitaciones, señala varios componentes de la sensibilidad e imaginación urbanas desarrolladas a lo largo del siglo, entre otros, el de haber sido ideado al margen de dichas representaciones populares.

I. Bajo la mantilla

Y al llegar a Bogotá, que entonces se llamaba Santa Fe, encontré en las tertulias, en las conversaciones, en las simples visitas de cortesía, tan sutil ingenio, tanta ansiedad de conocimientos y de profundidad, tanto cuidado por la buena expresión y tanta erudición, que le confirió a la ciudad el hiperbólico calificativo de Atenas Suramericana... Los músicos populares, con sus instrumentos primitivos y los adaptados de España, contribuían a darle a toda la buena y noble ciudad de Santa Fe, el ambiente que conmovió al barón y le hizo inverosímil la situación de ese nido de cultura encaramado en una cumbre andina, a tan larga distancia del mar y de cualquier otro centro poblado, y sin embargo, profundamente intelectual y docto (Osorio L. 1955, 655).

Los avances de la modernización se hicieron sentir pausada y tardíamente en Bogotá. No obstante el paso contenido del progreso, cuya aclimatación no se consumó sino

concordar con el que correspondería a tal ejemplar, sino que se ajusta al número de página del cuaderno en cuestión y que en caso de querer consultar el original, deberá contar las páginas.

mediando el siglo XX, ya en sus albores se respiraban los primeros aires de los tiempos por venir. *Cromos* circuló por primera vez en 1916 con una carátula que subrayaba el carácter tradicional de la ciudad: la mantilla bogotana, “única en sus complicaciones y exigencias, no admite ser llevada sino por las mujeres que sobre influencias de su abolengo neogranadino y con transformaciones que el espíritu del tiempo sugería, la hicieron exclusivamente suya” (C-187 (1919): 294). El uso no se limitó simplemente a portar la mantilla sobre los hombros, pues “algunas mujeres alcanzaron la fama de llevar la mantilla con arte sin igual; y sería innecesario decir que tal arte consistía en ceñírsela al cuerpo exageradamente, haciéndole cambiar su señorío por la desfachatez de un ‘sweter’ moderno” (Ospina de N. 1964, 92). Esta forma de lucirla, que ciñe la cintura y destaca el torso tanto como el rostro, fue justamente la que escogió *Cromos* para su primera portada, anunciando así el nuevo carácter que adquiriría la ciudad: menos rotundo, más sugestivo y cercano a la ambigüedad. Pero sólo tres años más tarde, la misma revista se ocupaba de la desaparición de esta prenda y, con ella, de los últimos “aromas del bogotanismo”, tras los cuales “habrá llegado entonces otra época a modelar con aspiraciones e idealidades muy diferentes el alma de la ciudad, que es todavía romántica y apacible”. Se intuía que los tiempos que se avecinaban serían “de actividades alucinadoras, de tremendas luchas y desdenes lamentables...” (C-187 (1919): 294).

La ciudad, la mujer y la modernización: imágenes del desastre

El viajero que llegue a Bogotá, ciudad proteica, “dominado, captado su ser íntimo por el abrazo educativo y poderoso de la ciudad, se limarán de manera insensible los contornos hostiles de su idiosincrasia hasta encajar en el molde animoso de la sutileza finamente perceptiva, que hace del bogotano pur-sang, el tipo acabado del latino moderno... Bogotá ha sabido en cualquier momento refrendar sus blasones de Atenas suramericana. No tanto por el incremento de su producción artística, que en un desarrollo lento pero firme abarca todos los órdenes del espíritu ateniense, cuanto por esa solidaridad estoica de sus hijos para enfrentar a los desmanes directivos normas de cordura decorosa y necesaria” (C-670 (1929): 2).

Toda una generación despidió y comentó el desvanecimiento de la ciudad republicana y colonial; en sus notas afloran nuevas impresiones y deseos de explorar otras posibilidades para sus propias vidas y la de la vida en la ciudad, al igual que el senti-

miento de perder tradiciones queridas. Y en ellas está siempre presente el desencanto frente a tantos aspectos de la ciudad y sus gentes y, en particular, el temor frente a lo nuevo, a lo desconocido y al proceso de democratización que diluía las marcadas diferencias sociales mantenidas a lo largo del siglo XIX por el espíritu señorial de la limitada burguesía del periodo republicano.

Cuando Bogotá se comienza a modernizarse resulta que lo que muchos nativos y visitantes hallaban acogedor en el aislamiento y el espíritu colonial y sobrio de la ciudad, también causaba, cuando menos, cierta incomodidad. Del “pueblo grande y murrioso que los bogotanos mostraban con sonrojo a los visitantes extranjeros, [...] surgen barrios risueños y florecientes que reemplazan los campos incultos o las callejuelas infectas” (C-684 (1929): 12). El ambiente conventual también se había tornado opresivo: “... vivía en una ciudad estrecha, fría, desastrosamente construida, con pretensiones de urbe gigante. Pero en realidad no era sino un puebluco de casas viejas, bajas, y personas generalmente antipáticas, todas vestidas con trajes oscuros” (Zalamea 1934, 23).

Bogotá se ha mantenido más allá de las tentaciones mercantilistas, de los halagos de un progreso exótico y artificial, y de ahí su fêrvido cultivo a las glorias pretéritas, a la memoria de los guerreros y de los sabios que brillaron en los albores de la nacionalidad... Cuando Bogotá sea una de las primeras metrópolis de América; cuando las excelencias de su clima y la atracción de sus costumbres monacales, de su ambiente calmado, de su gesto doctoral, estén complementadas con servicios urbanos perfectamente modernos, calculados para el inmenso desarrollo que le espera... el prestigio y el brillo que de ella irradian habrá de reflejarse sobre cada una de las secciones y de las ciudades del país... El ambiente, la cultura y el escepticismo de buen gusto que formaron la tradición de la ciudad, destruyen rápidamente las costumbres y el atavismo de los recién llegados (C-774 (1931): 16).

El descontento no se limitaba al aspecto físico de la ciudad, sino que ella no le ofrecía una vida urbana a su habitante: “entre la ciudad y el habitante hay como una especie de mutua antipatía que estalla al fin de la semana. La urbe, llena de tedio dominical, da con el pie, echa a todo el mundo, cierra sus puertas y se queda sola”. Así, la salida de gran cantidad de gente en los fines de semana se interpreta, en la víspera de los años treinta, como una muestra de desagrado. En 1917, el viajero norteamericano Harry A. Franck ya había anotado que Bogotá no era una ciudad “nerviosa” y que el visitante se sentía sereno y “*unexcited*”; luego fue definida como un espacio que no ofrece a los ciudadanos alternativas al trabajo. “La urbe que habitamos tiene el día

domingo un cariz insoportable; y como no tiene alegría para brindar, ofrece sueño y bilis. Cuando no duerme, vomita amargo...” Como un cuerpo letárgico, incapaz de transmitir vitalidad, mostrando los desequilibrios de su temperamento melancólico y colérico, agrega al hecho de carecer de pasatiempos, los primeros vapores de gasolina quemada y el “berrido de los artistas del jazz, o la victrola” (C-641(1929):15).

Virtually cut off from the world, it was supremely eager to appear cosmopolitan. The result is a tailor's paradise... No one who aspires to be ranked among the gente decente ever dreams of permitting himself to be seen in public lacking any detail of the equipment, from derby to patent leathers, that makes up the bogotano's mental picture of a Parisian boulevardier (Franck 1917, 23).

La alegría, el color y el desenfado que trajeron consigo las nuevas costumbres a partir de los últimos años de la década del 20 fueron las cualidades mejor acogidas. El escaso colorido de los trajes hacía lucir tristes a los bogotanos, quienes parecían desconocer el arte de combinar colores y, por su apego a la tradición, temían que su vestir, examinado y sopesado en las calles con ojo crítico, los hiciera aparecer “distintos” (C-1207 (1940): 3). Se da pues la bienvenida a cafés, salones y cines, donde reinan la animación y el regocijo. Gracias a la “ola de europeísmo” que invade la ciudad, “las costumbres bogotanas van perdiendo insensiblemente ese sello de adustez y mojigatería que hacía de nuestra metrópoli un enorme monasterio laico, cerrado a piedra y lodo al regocijo y al goce del vivir. Las mujeres mismas –el principal adorno de una ciudad– comienzan a salir del aislamiento feroz en que las tenían confinadas los prejuicios de una falsa moral” (C-684 (1929): 12). Una década más tarde, empero, todavía los extranjeros advierten que las calles del centro pertenecen casi exclusivamente a los hombres y que las mujeres pasan de prisa “conscientes de que están en exhibición” (C-1207 (1940): 3).

Del progreso se aplauden los cubos de los rascacielos y se critica la falta de interés estético en las construcciones al igual que la precaria arborización urbana. A menudo, la transición de Santa Fe a Bogotá se describe con la imagen de un acto brutal ejercido sobre el cuerpo de la capital que “vive en su carne de adobe colonial el mordisco de la destrucción” que le da “la piqueta del progreso. Un caos de picas y martillos flagela a la muy casta ciudad capital... La gonzalina ciudad, morbosamente casta, hace penitencias y escucha el piropo matrimonial del progreso que la galantea; no resistirá la tentación de las nuevas costumbres, y poco a poco se entrega al feliz himeneo con el siglo que ya es mayor de edad”. El, demoledor, “entierra sus férreos dientes en la conciencia del abolengo” (C-1465 (1945): 2). El ambiente que promueve la nueva época se percibe electrizado y aliado con los picos para demolerlo todo sin pérdida de tiempo.

Las familias santafereñas... guardan, y muy mucho, cierta selección en sus relaciones, ya que para entrar en el círculo de sus amistades es necesario equipararse a ellas en posición y estirpe... No les place... abrir sus puertas al advenedizo que dora su incultura o su vulgar nacimiento con el oro. Tienen un espíritu selecto. No obstante, no son altivas; antes bien, aparecen humildes, sencillas... y tanto los hombres como las mujeres, se significan por su buen decir... (Góngora 1932, 64).

A más de la dentellada que el progreso da a la carne urbana, se rechaza la cultura masiva que trajeron consigo los años cuarenta a la vida local e inscribieron en el cuerpo de los habitantes. “Sobre un domingo de mantillas y pañolones, se planeó la fuga de la Hidalga; mucho había resistido el asedio de este caballero de moda que lleva ‘sweater’, saco verde y pañolón color de tinaja. Con un airecillo de fox pasea la goma de sus zapatos comprando chicles para irse a vespertina” (C-1465 (1945): 58). Si ha desaparecido la mantilla y puesto al descubierto un cuerpo insolente, también ha cambiado el ritmo al que éste se mueve:

Con tufo de snobismo las parejas hacen fiestas increíbles, bailando desenfadadamente los bailes modernos que volverían loco a un suegro sordo. Un inaudito desenfado comienza a destruir el silencio apacible de la urbe... Bogotá, aburrida de su virtud, deja el luto de sus costumbres y sufre el vértigo del color y la forma que la ciñe por el ebrio talle descotado bailando por el salón de las nuevas generaciones (C-1465 (1945): 2).

La propagación de los nuevos ritmos y la aversión hacia ellos, provocó el reclamo de la tradición urbana²:

Ahora ha sido aceptada en la alta sociedad la revolucionaria música llamada caliente. Que a pesar de su nombre, deja fríos, a quienes en los bailes contemplan sus efectos... Al compás de sus notas las mujeres hacen figuras acrobáticas, menean las caderas con descaro y se rinden de dar volteretas, manejadas por compañeros irresponsables, amigos de la exhibición... Es triste que el elegante baile de otros días vaya degenerando tan notoriamente (Ospina de N. 1958, 51).

² Con tradición urbana me refiero a la herencia de civilidad propia de lo que en Colombia se dio en llamar “cultura” durante el periodo señorial que caracterizó la conformación de la burguesía durante el siglo XIX. El tema está ampliamente desarrollado en el primer capítulo de Pedraza (1996).

No sólo el movimiento, también el aspecto de las masas, que impide una clara diferenciación, causa repudio: “el país se llenó de gentuza. Ahora con esas venticas a plazos, cualquiera viste paño inglés y no se distingue a los ruanetas de la gente de regias costumbres” (Bibliowicz 1991, 84).

Ya perdido el recato que denota el pecho cubierto por la mantilla, la alegoría femenina de la urbe se contonea y roza la imagen de la mujer que no controla sus pasiones, la figura que más que ninguna otra, hace del ideal de *orden y progreso* un concepto equívoco y amenazante. Desde hace algunos años Bogotá viene aplicándole a su fisonomía afeites modernistas, y han desaparecido los olores, las calles santaferñas –estrechas y silenciosas– y el chocolate. “Santa Fe ha mucho tiempo que dejó de ser la abuela católica, severa y sentimental de los años coloniales. Ahora es la señorita coqueta, frívola y trivial, de rojo en los labios, fox y tennis” (C-1210 (1940): 48). La ambigüedad con que se piensa y siente la llegada del progreso se traduce en el contrapunto del cuerpo urbano y el de los habitantes de la ciudad con sus calidades morales. La noción positiva del progreso se entrevera en el momento mismo de su aparición con la percepción de desmoronamiento de la totalidad vivida por la cultura aldeana. Esta fragmentación encuentra su forma más expresiva en la alegoría en que se transfigura el cuerpo femenino, en este primer momento tan cercana a la del cuerpo de la prostituta (Buci-Glucksmann 1986).

Cuando a mediados del siglo se registra la partida definitiva de la Bogotá centenarista, ilustrada con las fotos de la demolición de diferentes edificaciones, se recurre a la peor imagen de agresión entonces concebible para describir los efectos de la modernización: “para el auténtico bogotano... es asistir a la muerte de una época y al advenimiento vertiginoso del progreso. La ciudad parece bombardeada por un enemigo desconocido” que la ha convertido ahora en la “Londres Suramericana” en incesante trance de desenvolvimiento urbanístico (C-1916 (1954): 11).

II. La ciudad: lo bueno, lo malo y lo feo

Deficiencias

Higiene

Si hacemos a un lado los componentes de la tradición cultural bogotana que han actuado como símbolos de cohesión e identificación, a la vez que han servido de base para su elaboración y expansión –lo que se conoce hoy como la cultura letrada–, la apreciación de la ciudad ha concentrado su sensibilidad en las enormes carencias que

encuentra en ella. El progreso, el sueño perpetuo de todo el siglo, debe ante todo suplir estas necesidades, pues ellas han hecho de este cuerpo físico un ente deficiente que delata el carácter inculto de Bogotá: "... la capital de Colombia... dista mucho de ser una ciudad poseedora de cuanto en los tiempos que alcanzamos se requiere para poner a cubierto la salud y la vida de los moradores... se carece de lo más indispensable en asuntos higiénicos" (C-137 (1918): 242). La falta de agua, alcantarillado, plazas de abastos, buenos pavimentos, mayor número de parques y jardines públicos, dispensarios, hospitales, asilos y mil cosas más que "toda persona medianamente conocedora echa de menos", son signos del atraso de la ciudad. Las deficiencias higiénicas asociadas a tales faltas, las personifica durante las primeras décadas, más que cualquier otro aspecto, "su excelencia la gripe" que trae consigo "pavorosos... cuadros de miseria, de abandono, de desaseo" (C-137 (1918): 246), especialmente cuando arrecia la temporada de lluvias. Por una parte, se fija la atención en estos defectos y se los consigna mediante la fotografía: el motivo de insatisfacción se hace visible, y en el cuadro que compone es posible identificar los elementos estéticos que lo hacen pavoroso, que originan la repulsión. Del mismo modo que la higiene puso de presente un cuerpo inapropiado para la civilización y el progreso, la ciudad da la impresión de ser inadecuada para la modernización y esta impresión se concreta en lo que la fotografía consigna. De otra parte, las disonancias estéticas se relacionan con infracciones a la higiene y a la urbanidad, las cuales han puesto la ciudad en "manos del microbio", enemigo por excelencia de la época y prueba contundente de la incivilidad, mal éste que, una vez vencido, dará vía libre al progreso: "Los pueblos incultos no saben luchar contra la muerte. Consecuencia lógica y fatal de la extremada incultura es la despoblación. Los pueblos civilizados no duermen inventando pretextos y máquinas para destruirse" (C-138 (1918)). La denuncia de escasez de lavaderos, baños y excusados públicos es un llamado a poner en práctica la higiene pública y "modificar radicalmente las condiciones de las clases trabajadoras, cuyo trabajo causa y explica la civilización contemporánea" (C-187 (1919): 285). Ello sucede, en particular, cuando la velocidad del crecimiento poblacional se torna ostensible y conduce a poner en duda la veracidad de los datos demográficos oficiales: se presume que la ciudad tiene por lo menos 150.000 habitantes y se expresa por primera vez el temor a su crecimiento poblacional.

¡Agua! ¡Agua! ¡Agua! El mismo titular se repite a lo largo de la primera mitad del siglo. El agua ha de ser portadora de la higiene corporal y guía hacia la civilización. En 1920, las perspectivas económicas "halagadoras" empujan "con tumultuosa fuerza, la vela de nuestro destino, enantes perezosa y tímida... Sin embargo, en puertos, campos y ciudades la raza se debate en lamentables condiciones de higiene. El obrero debe encerrarse... en infectos cuartuchos, *sin aire, sin luz, sin agua*" (C-195 (1920): 16). Los mismos elementos que invoca la Ilustración para la habitación y el cuerpo, en

este caso del obrero, deben circular por la ciudad para conjurar el atraso, las tinieblas y el estancamiento urbanos:

¡Es dolorosa y triste, como una brutalidad injusta, la persecución del sustento en ciudades sin parques verdaderos, sin calles auténticas, y desprovistas de plazas de mercado y de mataderos públicos, que no sean diametralmente opuestas al hacinamiento primitivo de comestibles y mugre, a la dantesca confusión de carnes y piltrafas malolientes, de sangre y microbios de todas clases!... ¡La salud, que es alegría; la alegría, que es fuerza; la fuerza, que es riqueza; la riqueza, que es civilización, languidecen, se ahuyentan de aglomeraciones sociales, en las que la salubridad pública depende únicamente, de la policía sanitaria de su majestad el sol, o de su alteza la lluvia!... (C-195 (1920): 18).

La exigua higiene se atribuye a la preferencia por lo accesorio y superfluo en detrimento de lo práctico y real (C-599 (1928): 1), pero la necesidad de desarrollar y mejorar la ciudad se plantea como un postulado nacional cuya gravedad es de orden estrictamente estético: “La capital representa a los ojos de los extranjeros la visión más completa del país y no se concibe una nación fuerte y poderosa con una capital pobretona y sucia” (C-905 (1934): 2). La ciudad debe, en este momento, cumplir con funciones representativas análogas a las que la cultura señorial le adjudicaba al cuerpo; como la de ésta, su preocupación es, por tanto, de un orden estético cerrado. Para que la ciudad deje de ser tratada como un poblacho al que se le exige lo que a una capital, se inicia la discusión sobre la creación del Distrito Especial que “...colocaría a Bogotá en camino de llegar a ser pronto una capital sana, limpia y hermosa...” (C-273 (1921): 129) y cuyas obras elementales consisten en dar un poco de luz, agua, pavimentos e higiene. El desasosiego surge de saber que las cualidades espirituales –las virtudes, dirían los tratadistas de la urbanidad– no hallan expresión adecuada en el cuerpo urbano. Resulta ostensible el contraste entre la posición intelectual y el atraso material, el clima primaveral y la perenne suciedad, el adorno privado y el remiendo público, las siluetas de última moda en un escenario poco atractivo. De esta discrepancia se deriva el imperativo de modernizar a Bogotá (C-422 (1924): 190), es decir, resolver los problemas higiénicos y estéticos: hay polvo en las calles, lodazales, asfaltados discontinuos y agrietados; escasez de agua y problemas de basura en los grandes y elegantes edificios, hedor de basuras; las habitaciones, el matadero, los mercados y el cementerio deben higienizarse; el pavimento, la pauta del progreso urbano, brilla por su ausencia.

El carácter insuficiente de Bogotá para ser “ciudad de monta” (C-957 (1935): 2) se reitera en la cuarta década: hay “necesidad de educar a los habitantes a ser limpios,

a no convertir las calles en vivienda, pero también es indispensable proveer de alguna forma a sus necesidades”; el problema continúa siendo la falta de agua (C-1004 (1936): 2). El desaseo es extremo en los barrios populares y las entradas a la ciudad (C-1009 (1936): 2) y por la carencia de lugares de recreo, parques, avenidas, monumentos y plazas, la ciudad no está preparada para la Conferencia Panamericana de 1942 (C-1196 (1939): 28).

El ruido

“¿Habrá, lectores míos, algo más terrible que el ruido de las ciudades? En Bogotá, el ruido de algunas calles es ya algo que necesita un remedio eficaz y pronto. La neurastenia es la consecuencia del fragor insoportable que producen pitos, fonógrafos, pianolas y maquinaria, originado a su turno por gente que no se resigna a pasar inadvertida y a no resaltar sus méritos con la estridencia propia de los ruidos modernos” (C-535 (1926): 6). Sólo tres años después del anterior comentario, el higienista Bejarano se refiere a la afección de los centros sensoriales y al lento desmoronamiento de la salud ocasionado por el ruido, que en Bogotá supera al de cualquiera de las ciudades europeas que acaba de visitar. Los 250.000 habitantes de la ciudad están sometidos a la “terrible tortura” de los vendedores al aire libre, los pitos, las victrolas, los tranvías, las campanas, los carreteros y los viejos carros de llanta metálica, además de “la novedad del radio en las vías públicas y en las casas.” La sugerencia: que “las notabilidades rurales, de más gritos que ideas, harían mucho mejor replegándose en los rincones del silencio”, dejando el micrófono a las voces dignas de ser escuchadas con orgullo y regocijo y tener así “la ciudad moderna, higiénica y elegante en donde el ruido no sea cual una de esas crueles y lentas torturas...” (C-684 (1929): 13).

El ruido, que se ha empeorado tras un lustro y confirma que “de ese ambiente ingenuo y clásico que cobijó a las generaciones anteriores, poco o nada queda en Bogotá” (C-945 (1934): 2), transformará a los vecinos en fieras. Para evitarlo se aconseja prohibir la venta de lotería y periódicos en el tranvía, así como el toque de las campanas (C-947 (1934): 2). La ciudad se define como una fábrica de ruidos (C-1412 (1944): 4) y éstos son declarados el “primer enemigo urbano”.

El ruido, al igual que la suciedad, avergüenza porque delata al pueblo, a las masas y el mal gusto. A los sonidos que enervan se suma el de los conjuntos musicales transmitido por las estaciones radiales, el cual

viene ensordeciéndonos, corrompiéndonos el gusto y prostituyendo el arte... Lo que se llama ahora música no es sino la copia “técnica” del tambor africano y de

la zambra negroide y aborigen. Y así queremos presumir de no llevar muchos cuartos de sangre negroide y aborigen. El gusto, la acogida de esos ruidos, no es sino la confirmación de una cosa que pretendemos negar y que nos avergüenza (C-1580 (1947): 4).

Tres décadas más tarde reaparece la “contaminación sónica”, el “nuevo” mal de la ciudad —“la más ruidosa del mundo”—, que provoca, con sus diversiones “estrepitosas”, hipertensión arterial, alteraciones gastrointestinales, inusitada agresividad y sordera (C-3105 (1977): 56).

Circulación

Si la sanidad urbana es —a semejanza del cuerpo visto desde la perspectiva eugenésica que propició la discusión sobre la degeneración de la raza— un asunto que se puede acometer con el uso adecuado de las medidas higiénicas, el que plantea el transporte resulta “un símbolo, un significado, una demostración patética de que somos incapaces de gobernar y mejorar y acrecer nuestros propios haberes, convertidos ya en ‘no haberes’ por nuestra falta de dotes administrativas” (C-446 (1925): 3), puesto que implica desorganización que es lo mismo que falta de orden y método. La apatía administrativa (C-316 (1922): 65) y la indiferencia de los bogotanos, habituados a los inconvenientes materiales (C-998 (1935): 2), son la razón del estado de las calles. Pero sólo con calles limpias y bien pavimentadas puede haber una circulación adecuada de personas y vehículos (C-1266 (1941): 28), condición vital para acelerar el ritmo del desarrollo económico. La inquietud burguesa se expresa en el interés por el movimiento traducido en la visión que ofrece la fisiología. Nada más apropiado para desterrar el temperamento melancólico que atraer el componente fundamental del nervioso, desde Londoño (1894) declarado el más conveniente para el progreso y el desarrollo. Paradójicamente, la visión fisiológica con que se mira la ciudad, que anhela una circulación continua y acelerada, recurre a los componentes y la lógica humorales para elaborar la noción del progreso.

Cuando la Sociedad haya logrado también, según se lo propone, evitar la formación de grupos y enseñar a los que todavía no lo saben, cómo es costumbre caminar en las grandes ciudades modernas, desaparecerán muchas causas de conflictos callejeros y discusiones inútiles sobre el derecho a un lado o a otro de la acera (Dollero 1930, 532).

El problema del tráfico –deficiente e inadecuado– está signado por otra preocupación: la del ciudadano, imprudente como automovilista, acostumbrado a las tragedias y, como peatón, habituado “a andar toreando fino” (C-649 (1929): 15). A pesar del llamado en favor de la imprescindible reglamentación de la velocidad para prevenir los accidentes de tránsito (C-1009 (1936): 2), el problema se acentúa por dos motivos: la indisciplina natural de cierto público “rehacio a someterse a determinadas normas... y la dificultad que existe hoy para castigar severamente los delitos” (C-1097 (1937): 2). La solución –atenerse a los principios de la urbanidad (C-1595 (1939))– se pone en marcha con “La semana de la cortesía automoviliaria”, cuyo objetivo es probar que se puede controlar el abuso del pito y que los peatones pueden circular por las aceras, los buses reducir la velocidad, y todos lo conductores abstenerse de usar los pitos de alarma (C-1160 (1939): 34). Sin embargo, apenas tres años después, las cifras hablan por sí solas: incremento de los vehículos en un 1.6% y de los accidentes en un 91% (C-1350 (1942): 4). La ciudad se declara “congestionada” y el origen del mal se localiza en la crisis de autoridad, la estrechez y mal estado de las calles, la falta de iluminación y la carencia de espíritu cívico (C-1575 (1947): 4).

El mismo año, el problema se enfoca desde una nueva perspectiva: la fuerza de voluntad y la paciencia que demanda movilizarse en la capital (primeros signos de tenacidad), entre “la aglomeración humana que se mueve bajo el signo de la prisa” (C-1578 (1947): 4). La sugerencia de este momento consiste en aumentar el número de vehículos; en 1954, empero, se afirma que el problema es insoluble, debido a la ignorancia con respecto a las condiciones y necesidades de la ciudad (C-1919 (1954):10). En adelante, se da vuelta alrededor de las mismas causas: la mala educación de peatones y choferes, el incumplimiento de las normas de tránsito, la indisciplina civil –“el mayor signo de subdesarrollo” (C-2699 (1969): 5)–, la ley de “todos contra todos” (C-2751 (1975): 16), el crecimiento del parque automotor, las vías estrechas e insuficientes, la transformación psicológica que sufre el conductor tras el volante y la falta de señalización. La ciudad no cumple la función fundamental que se le adscribe entonces: comunicar. Esta omisión de la definición básica de la ciudad, que impide el movimiento y el intercambio –fuerza motriz del progreso (Schivelbusch 1977) –, se le atribuye a la indisciplina, con lo que se debilita el segundo vector del progreso: el orden.

Necesidades

Orden y planeación urbana

Con miras a aliviar las deficiencias urbanas, cobran fuerza diferentes propuestas que comparten el interés por ver surgir nuevas características en la ciudad y sus habitantes. El *City Planning* se ofrece como la solución a los problemas de infraestructura y sanidad urbanas, de vivienda obrera y de transporte, así como para el planeamiento del desarrollo futuro de la urbe y sus servicios, y para la elaboración de una legislación que permita ejecutar los planes. Análogamente a la higiene individual, éste constituye un asunto de acción:

Ante el prodigioso adelanto actual del mundo nosotros permanecemos aletargados, en inacción musulmana, aguardando que el maná caiga del cielo. Los viajeros que llegan de otros pueblos, buscando el gran país que soñaron, se sorprenden al ver nuestras miserias. Valiéndonos de una comparación, podemos decir que nuestro país es un país descalzo, de ruana, analfabeto... Es preciso obrar, y obrar pronto. Tener ideas y ejecutarlas. Planear y construir. Crear (C-77 (1917): 60).

Con la planeación urbana deben sanarse los males que aquejan a la ciudad, esto es: procurar espacio, luz, ordenamiento visual y el concierto que aseguran las leyes, a la vez que ha de infundirse en sus habitantes energía, civilización, acción y dinamismo. Se espera ponerle coto a la ciudad colonial de aspecto conventual y calles angostas, abundante en templos vetustos que hinchaban el alma de melancolía cariñosa y de dulzura. Y se inquiere por la naturaleza de tal encanto:

¿Es el ambiente doctoral? ¿Es el refinamiento de quienes para merecer el dictado de atenienses han aprendido todas las maneras de sentir y han apurado la copa de todos los placeres? ¿Es nuestra cultura, esa cultura que nos ha divorciado del pueblo y nos ha hecho máquinas de pensar que acusan, con la precisión de un seismógrafo, todas las oscilaciones del pensamiento y todas las inquietudes del alma contemporánea? (C-77 (1917): 60).

La insatisfacción con esta tradición debe ser liquidada por el orden imaginado en los años veinte, compuesto por la infraestructura y las condiciones higiénicas que lo gestan, tal como se lo propuso la higiene al cuerpo de los particulares. “Esta ciudad se puso a crecer de un modo arbitrario sin método ni orientación”. El crecimiento debe sujetarse “a un plan que, consultando los sistemas modernos de urbanización, haya

previsto cada punto relativo a facilidad de movimientos y servicios, a higiene y estética” (C-223 (1920): 81). La previsión cristalizaría en salud, tiempo, riqueza pública y alegría para la población que tiene derecho a la higiene y a la belleza, puesto que los principios de movimiento y color son la base de la animación y la alegría. Por no haber planeado “ha sobrevenido para nosotros el caso de contemplar una ciudad, prematuramente vieja, desprovista de servicios urbanos; sin fisonomía propia y sin distintivo alguno que la distingua de las demás ciudades de la República” (C-755 (1931): 2).

Energía

El hecho de que no se hubiera realizado una proyección de la ciudad hacia el futuro y que ésta hubiese llegado al estado calamitoso en el que enfrentó el siglo XX, se achaca al desconocimiento del ahorro de energía y del gusto por el trabajo.

Es que practicamos todavía como una especie de penalidad del trabajo. Es que todavía no conocemos ese método, ese arte con que se le debe realizar como una cosa grata. No hemos aprendido a resolver diariamente aquel problema que consiste en economizar esfuerzo para desempeñar la tarea de nuestra jornada perfectamente y sin exceso de fatiga (C-196 (1920): 33).

Por fortuna, hay una noción sobre el cuerpo del trabajador e ideas a manos para administrar juiciosamente la energía que requiere:

Todo trabajador es máquina que sufre deterioros y que necesita continuamente repararse. La fuerza con que actúa esta maravillosa máquina humana es la energía, la voluntad del trabajador que nace en él mismo, que es mayor y más eficiente cuando él sabe descansar y mantenerse sano. Tan sólo de una vida correcta y de un método riguroso en el trabajo podemos obtener el ahorro de energía que necesitamos para llegar a un éxito realmente favorable a nosotros y a la comunidad: tan sólo con esos dos principios llegamos a ser obreros hábiles y a poner entusiasmo, es decir, exceso de voluntad en nuestra labor (C-196 (1920): 33).

El error proviene del malentendido que existe sobre el descanso, a raíz del cual se hace imposible cumplir bien la jornada siguiente. En el descanso “el músculo y el espíritu deben ser indemnizados proporcionalmente a la labor cumplida”, y para ello los trabajadores precisan de esparcimientos indicados, espectáculos agradables,

ilusión, ritmo, risa, deporte, aire y agua suficientes para inyectarles salud y equilibrio. La falta de método se encara midiendo la intensidad del trabajo, pues éste únicamente es satisfactorio si se realiza con una cantidad de energía exacta a la que ha costado. De otra parte, es necesario trabajar placenteramente y, para lograrlo, crear condiciones cómodas, higiénicas y sencillas (C-196 (1920): 33).

A la luz de estas consideraciones energéticas, aparece una nueva visión del veraneo fuera de la ciudad, que amplía la actividad y permite ver otros paisajes:

El material humano, como cualquier otro, necesita que de vez en cuando se desmonte, limpie y reajuste. Digan lo que quieran, el tiempo que gastamos en descansar no es perdido si descansamos. ¡Qué va! Es tan útilmente empleado como el que se pasa en la oficina o el taller. Casi todos hemos visto que el primer trimestre después de vacaciones, por cantidad y calidad de trabajo, vale más que doble si se le compara con el anterior. También el reposo nos da un provecho moralmente (C-591 (1928): 9).

El interés por la energía, decisivo durante las primeras décadas, se complementa con “la imagen de la máquina” (C-132 (1918): 161), y allí confluyen los anhelos de modernización y los temores de ser incapaces de apropiársela y realizarla. El progreso lo encarna el cuerpo sajón, yanqui: el cabello rubio y los ojos claros.

¿Qué es lo que nos subyuga en el extranjero? Indudablemente la energía de que todos ellos, cual más, cual menos, presentan rasgos pronunciados... esa energía... provoca en nosotros reverencia, temor, sumisión. El europeo y el norteamericano que establecen aquí empresas de cualquier índole triunfan casi siempre porque viven desarrollando una energía que en ocasiones podríamos calificar de prodigiosa si no supiéramos de cuánto es capaz el hombre que ha aprendido a disciplinarse y que sabe templar sus fuerzas físicas y morales. Con nuestra dejadez característica, con nuestra flojedad, con nuestra quietud contrasta bárbaramente esa energía exultante, invencible, siempre alerta, y hétenos ahí rendidos ya ante el extranjero (C-132 (1918): 161).

La posibilidad de “despertar y desarrollar” la energía propia no es tarea fácil; en su contra conspiran el clima, la tristeza del ambiente, la familia y el Estado. No está a la vista la educación que potencie lo mejor de cada niño y consiga el desenvolvimiento pleno de su personalidad,

la virtud que comunique a los colombianos el poder de vivir alegres en esta edad dura en que estamos apretando y puliendo los elementos que han de darnos fisonomía de nación. La abundancia de hombres de aire cansado denuncia la existencia de grandes vacíos y de grandes hendiduras de los espíritus... Individualmente y como pueblo necesitamos los colombianos, si queremos alcanzar la dignidad y el poder de la energía, erigir en problema nuestra propia intimidad... Sólo la energía puede hacernos superar la violencia de las fuerzas que nos arrastran en sentido inverso del rumbo que queremos seguir (C-132 (1918):162).

El ciudadano

Es la ausencia del ciudadano lo que mortifica, ya que ella revela la ausencia de la *polis*. De la célebre urbanidad bogotana se hace gala en la vida social, pero, como es propio de la índole de la cultura local, se adolece de un exiguo civismo: el excesivo individualismo y el absoluto desinterés por los conciudadanos son motivos constantes de queja. Buena parte del descontento se origina en la perpetuación de la ideología colonial que considera la ciudad como asiento de las elites y condena al pueblo a la descomposición porque la vida urbana no le ofrece ninguna vía digna: si ha de conservarse, que permanezca entonces en el campo y mantenga su vida bucólica, silvestre. La ciudad es una “tentación” que debe rehuir el campesino, el individuo sin tradición urbana, una tradición que ella no sabrá compartir con él:

Innúmeras familias que tienen hondas raíces en la campiña intentan pasar de un salto a la ciudad; pretenden hacer de sus hijos, admirables en los oficios propios de su condición, señoritos gomosos, elegantes y doctores; y de sus hijas, encantadoras en la sencillez de su vida campesina, altas damas de altas sociedades. Cuentan con dinero ciertamente, para el logro de sus propósitos; pero vaya, que el dinero no basta. Se necesita que los acompañe una especial conformación de espíritu, gustos peculiares y una determinada interpretación de la vida; y estas cosas no se hacen de un golpe, sino que se forma a través de varias generaciones, lentamente (C-190 (1919): 346).

La advertencia es clara: para quien no dispone del refinamiento citadino, aquel que estima la cortesanía señorial, la ciudad sólo representa una trampa que se paga cara: haciendas abandonadas, familias empobrecidas y vencidas por la tentación de la ciudad y que nada más han conseguido mermar la riqueza general. Vista de una u otra forma, la ciudad no resulta atractiva. La circulación se detiene, pitan los automóviles:

esta ciudad a la cual el páramo, el desaseo, la colonia, el sedimento indio del pueblo y la clásica negligencia del trópico amenazan ya suficientemente para poner en guardia a las autoridades... (no ganará) el título de gran ciudad mientras las costumbres urbanas no se acomoden a las exigencias de los buenos modales públicos de una gran urbe. Es un problema de educación cívica (C-1470 (1945): 2).

La ciudad, isla de civilización, es también foco de desajustes emocionales y espirituales y se le adjudican propiedades nocivas, ya antes de adquirir los elementos característicos de esa enajenación, como son el ruido, la presencia de las masas y el anonimato: “La única escapatoria es el bosque que nadie visita y que compensa al espíritu de la neurastenia de la ciudad”. Las vacaciones, los “veraneos decembrinos” campestres, son el recurso para equilibrar la vida urbana que es sujeción y agobio: “¡Es tan grato abandonar por unos días la librea social y los convencionalismos de la existencia urbana para ir a vivir una vida sana y fuerte en el seno de la naturaleza fecunda!” (C-144 (1918): 362).

Acechan a la nueva generación un egoísmo creciente, el mercantilismo, la abulia y una inevitable decadencia cerebral y volitiva cuyos efectos se sentirán en el futuro. Así se le describe al público una “psicología nacional” que propone vigorizar con método y firmeza las capacidades psíquicas de la adolescencia. Si el dinero es importante para la dignidad material y el progreso moral, no es el objetivo del ser racional, el cual debe apuntar al conocimiento y no a la adquisición en serie de títulos que dan “brillo cortesano”. Con el propósito de elaborar una filosofía y una higiene propias que permitan alejarse en algo del culto al dinero y hacerlo con cierta decencia, es necesario reformar la instrucción pública. Las necesidades y deseos que ha traído el nuevo siglo hacen “la vida... muy rica, muy placentera, muy fantástica, muy emocionante, mucho más vida que todas las anteriores” (C-344 (1923): 113), pero ello ha de vivirlo con moderación la masa en ascenso. Si está condenado a la vida urbana, el ciudadano tiene al menos que instruirse y prepararse para ella porque, no obstante su aparente sosiego y tedio, da lugar a un proceso que incrementa una complejidad interior que no sólo se ilustra por la transformación material de la ciudad, sino que se “refleja retorcidamente en el alma de sus habitantes, especialmente en la de sus clases altas, donde se sutiliza ya un tipo de hombre y de mujer, en lucha permanente, entre la tradición familiar y el vértigo despreocupado del minuto ultra-moderno” (C-495 (1926): 2).

Lo que más se resiente son la indisciplina y la pereza metódica: “Somos un pueblo indisciplinado. Por temperamento, por ignorancia, por orgullo mal fundado acerca de nuestras capacidades, los colombianos rechazamos con fiereza todo aquello que no esté de acuerdo con nuestro íntimo parecer”. Es menester una severa disciplina en todos los órdenes, el “sometimiento a un concepto superior que rige y ordena la acción; es

obediencia a las leyes y a las autoridades legítimas; es método para trabajar y vivir; es severidad para castigar al delincuente y tenacidad para cumplir el deber” (C-1234 (1940): 28). La indisciplina civil (C-2701 (1969): 7) ocasiona el desorden del tránsito y el desaseo público; todo se debe a la naturaleza arisca y destemplada, a la mala educación, a una falsa noción de libertad que orada y perturba los diversos órdenes de la vida ciudadana. El ciudadano debe disciplinarse y actuar en conformidad.

Sin embargo, esta argumentación tambalea cuando se insinúa que Medellín, dueña de más “espíritu cívico”, se convierta en la capital. Entonces, se asegura que la ciudad “no es simplemente un conglomerado más o menos artístico de elegantes viviendas; es ante todo una reunión de hombres vinculados entre sí por unos mismos ideales”. Con los créditos para impulsar mejoras materiales, terminar el acueducto y el alcantarillado, y mejorar la pavimentación, desaparecerán el polvo y la mugre que hacen imposible todo progreso. Quitando los edificios para obreros del Paseo Bolívar y construyendo allí un parque y viviendas apropiadas para ellos (C-486 (1925): 17): así se piensa una verdadera ciudad. La definición de espíritu cívico es de orden meramente estético, cortesano. La creación de la Liga Cívica de Bogotá se aplaude porque quiere “hacer de Bogotá una ciudad digna de su jerarquía capital y destinada por su situación política y geográfica a ser el centro de las más fecundas actividades nacionales”. La capital, caracterizada por su precario espíritu cívico y su indolencia, debe ver una etapa nueva de entereza para el desarrollo que espera y exige su decoro (C-503 (1926): 289).

Crecimiento demográfico

La ciudad, además de responder a la sensibilidad estética e higiénica, desea cierto volumen; sin él, no son imaginables el movimiento, el vértigo, la vida nerviosa. Enfrentada a una altísima mortalidad, el recurso principal para el crecimiento demográfico es la inmigración (Gómez 1918), que tendrá que controlarse para que, a más de incrementar el número de habitantes, las razas se ajusten a las regiones en las que podrían aprovecharse mejor (C-951 (1935): 2). El afán por esta inmigración, que nunca ocurrió, no obsta para que al cabo de una década, la ciudad, asaltada por el traslado de nacionales, redefina el progreso. De una parte se la percibe como “abierta y desamparada”, expuesta a una alta delincuencia y sin medios para defenderse, por lo cual se aumenta el cuerpo policivo. De la otra, el incremento de la población y del área urbana se considera el baremo del progreso (C-1204 (1939): 6).

Desafortunadamente, la nueva perspectiva no es alentadora, pues la inmigración de campesinos sin educación es calamitosa: los nuevos ciudadanos tienen muy pocas posibilidades de mejorar su situación y aprender un oficio. El campo, además, se queda solo y en la ciudad ellos se vuelven delincuentes; y las mujeres, si tienen suerte,

empleadas domésticas (C-1540 (1946): 2). Del metropolitano orgullo de alcanzar los dos millones de habitantes se pasa a los “dos millones de bogotanos [que] viven en barrios piratas”, sin servicios públicos, con elevadísimos costos de vida, entre olores fétidos y moscas (C-3281 (1980): 8).

Imágenes del progreso

El progreso debe ser un movimiento ordenado y racional hacia una meta fija, ha de ser una marcha fecunda y constante, y no un torbellino de direcciones falsas y encontradas... El objeto del progreso no puede ser otro que la perfección del hombre y de la humanidad... Es una mejora de las facultades humanas: razón, libertad y sentimiento... La posesión de lo verdadero por medio de la ciencia; la consecución de lo bueno por medio de la libertad en el orden moral; la satisfacción del sentimiento y de las necesidades físicas por medio del arte y de la industria... es decir, la actividad humana dirigida a la civilización (C-218 (1920): 4).

Con todo, surge un conglomerado urbano moderno cuya imagen se compone, en primera instancia, de edificaciones recientes (C-18 (1916): 286). La arquitectura moderna, de líneas limpias, es la materialización del progreso. En 1916 se juzga a Bogotá como lo “mejorcito” de Colombia, el lugar donde se concentra la civilización en todas sus manifestaciones: las mayores comodidades y el mayor número de cosas para *ver*, y la mayor defensa contra la monotonía. El sentido de la vista, que busca su preeminencia en cuanto sentido moderno, objetivo y distante, es, sin embargo, ofendido, obstaculizado, por las imposiciones del olfato, el sentido incuestionable, asociado como ninguno otro con la higiene que: “entre nosotros es una palabra que aún no ha cobrado sentido práctico. Vivimos de milagro, rodeados de enemigos en el aire, en el agua, al entrar a la iglesia, al comer y al dormir” (C-36 (1916): 180). A más de higiene, la arquitectura moderna introduce ligereza y Bogotá, al fin, “se incorpora”, después de cuatro siglos, cuando los edificios modernos reemplazan las casonas pesadas y

se ha trocado el gris pesado del Santafé legendario en el alegre rosa, en el gualda simbólico, en el verde prometedor de un palacio que encierra todo el refinamiento y todo el confort del mundo moderno: lleno de jardines, de estucos, de mármoles, de decorados, de florones y de filigranas. [Para lograrlo] ha sido

preciso romper el alma de antaño, destruir el cascarón de lo viejo, pisotearlo, y del lodo resultante, amasado con fe en el mañana, levantar el nuevo edificio (C-563 (1927): 11).

Merced a este esfuerzo se ha pasado de la casa antigua a la residencia moderna, higiénica, de factura consonante con la época. Para completar el trabajo, el “Estado debe constituirse en controlador de esas existencias –las del pueblo que suele vivir en deplorables condiciones aquí y en todas partes– y sobre ellos debe caer principalmente la ayuda oficial” (C-910 (1934): 14).

El movimiento es la segunda figura del progreso, sobre todo si atañe a la circulación vehicular. A pesar de las quejas, todavía se la extraña en vísperas de la cuarta década, cuando se lamenta que Bogotá sea una ciudad sin tráfico, imagen que ilustran las fotografías de varias calles céntricas vacías. Se critican la medida de acuerdo con la cual los vehículos sólo pueden circular en un sentido y la zona para peatones delimitada en la Plaza de Bolívar, pues se la juzga demasiado amplia (C-631 (1928): 14), con lo cual se dificulta el amontonamiento.

Ensanchar y embellecer –espacio y estética– son la tercera consigna de esta evolución:

Las ampliaciones, el aligeramiento, la comodidad, el buen colorido, ejercen poderosa influencia en el espíritu de los habitantes, fecundizan la imaginación, aumentan la actividad, el optimismo, la alegría, y transformados en riqueza con auxilio del tiempo, refluyen benéficamente sobre la extensión y la estructura fisonómica de la ciudad que los produjo (C-371 (1923): 166).

Debe retirarse lo que oprime y obstruye el movimiento; la circulación ha de ser fluida y, a tal fin, han de eliminarse los corrillos de quienes se detienen a conversar en las calles. “Edificaciones pesadas, calles estrechas, escasez de jardines, pobreza de luz y ausencia de claras coloraciones, hacen lenta pero seguramente a los habitantes de una ciudad, los predisponen a toda suerte de indolencias, rutinas y fanatismos”. El dibujo que representa la Calle Real ensanchada no permite entrever los resultados que traería, pero “el que sí fácilmente se deja suponer es el del movimiento. Acabaría para nosotros esta horrible y deleitosa costumbre de pararnos en la Calle Real” (C-371 (1923): 166).

La luz, muy especialmente en forma de alumbrado eléctrico, hace posible captar las imágenes de la Bogotá nocturna. “Bajo el resplandor de las bombillas eléctricas, Bogotá cambia completamente de fisonomía... Se llena de paseantes, de ruidos, de

redondeles, triángulos, cuadriláteros y hasta cubos de luz. Las gentes van y vienen, vestidas de monótono negro; se conversa en voz alta, se ríe” (C-531 (1926): 8).

El progreso que ansía luz, aire, agua y limpieza se impacienta porque no desaparecen las chozas y el desaseo del Paseo Bolívar, foco de infecciones y una de las principales causas de enfermedades contagiosas en la ciudad. Aunque tales deficiencias son innegables, “el progreso de la ciudad es evidente”; lo demuestran el nuevo edificio del Banco Central Hipotecario (C-650 (1929): 13) y la Avenida de la República, donde incluso en las noches hay mucha actividad, si bien se echan de menos el alumbrado y el aseo que exigen sus vías, si Bogotá quiere ser una verdadera metrópoli (C-706 (1930): 4, 1930). Al avance contribuyó el incendio de las Galerías, en el costado occidental de la Plaza de Bolívar, “algo feo y desaseado que de no haber perecido, habría sido obstáculo invencible al embellecimiento de nuestra plaza mayor” (C-457 (1925): 363).

Otro aporte a la estetización son los modernos edificios de la Avenida Jiménez, orgullo de una Bogotá muy lejana de la vieja Santa Fe, ahora que los ríos han sido canalizados, el hierro y el cemento han entrado de lleno en la construcción, llega gente de todas partes, la ciudad se agranda, se desparrama; los de 30 años ya no conocen la ciudad que se transforma a diario (C-1258 (1941): 47). Nuevas vías se planifican para que la ciudad tenga un crecimiento armónico, que, sin embargo, no avanza a la velocidad apetecida, porque el apego a las tradiciones impide tumbar lo esencial (C-1438 (1944): 26). Ya mediando el siglo, la resolución de las cuatro urgencias básicas –agua, luz, vías y espíritu de trabajo– y los sucesos del 9 de abril de 1948, que precipitaron la desaparición de tanta edificación obsoleta, llevarán a que la ciudad cambie su fisonomía y se ensanchen las calles: “Bogotá será, a la vuelta de unos años, una cómoda y confortable ciudad, regida por normas de orden y legalidad” (C-1643 (1948): 7). En el inventario del progreso presentado al cumplirse el cuadragésimo sexto aniversario de *Cromos*, se registran todos los logros: canalización de los ríos, electrificación, remodelación de plazas, nuevas edificaciones y ampliación de servicios públicos (C-2320 (1962): 8).

III. La percepción de la ciudad moderna

La idea del progreso es de una naturaleza tal que en cualquier punto del camino que traza surge inevitablemente un Jano bifronte. Las connotaciones simbólicas de sus visiones encontradas se plasman en las imágenes que el ideario urbano ha escogido para expresar tales extremos.

Saturación de los sentidos

El prurito causado por las novedades y el progreso de la gran ciudad afecta tempranamente los sentidos. Aunque esta irritación no la ocasiona la dificultad de encontrar el volumen y la perspectiva correctos, o la orientación que indique cómo desplazarse apropiadamente, o el deslumbramiento (Hauser 1988); es, antes bien, una irritación originada por un exceso de estímulos para cuya percepción y ordenamiento no se dispone de experiencia. De hecho, la población capitalina desconocía prácticamente toda forma de desplazamiento distinta de la mula o el coche, incluso la experiencia ferroviaria no debía de estar muy extendida. Así, se enfrentó, por una parte, al continuo movimiento del entorno –recuérdese que para entonces el ojo no se ha ajustado a la velocidad y el movimiento constantes (Schivelbusch 1977) –, y por otra, a la multitud de sonidos que difícilmente podían ordenarse en algún tipo de armonía.

Una calle céntrica, congestionada por el tráfico. Bocinas de automóviles, deslizar estridente de los tranvías eléctricos. Cascabeles de los coches. Y el ir y venir afanoso de la muchedumbre, y su sordo ruido. En el centro de la calle, un café modern style. Amplias vidrieras de exhibición. Juegos de luces en las cristalerías. Y allá, en el fondo del café, una pianola. Su ruido mecánico crece, llena el salón, desborda a la calle y acaba por triunfar –como toda mediocridad estridente– sobre los demás ruidos de la vía pública. Fox-trots. Tangos. Y todo el vasto repertorio que la musicalería yanqui ha inventado para deleite de los danzarinés y martirio de los oídos cultos. Y así, del alba al crepúsculo. Y así, a todas las horas y en todos los minutos, sin interrupción y sin piedad (C-299 (1922): 166).

Las sensaciones propias de la ciudad moderna están tempranamente presentes: “la civilización, en su premura de vértigo, es, a veces, cruel para con la belleza. En su afán de simplificar esta vida excesiva y tumultuosa de nuestro días, pretende hacerlo todo fácil” (C-299 (1922): 16). La exacerbación de la vista y el oído –sentidos que organizan la percepción moderna– dan paso rápidamente a una experiencia de ausencia y privación: “cuando voy a la ciudad me fastidio, me encuentro allí como en un desierto” (C-313 (1922): 11). Por la imposibilidad de encauzar las percepciones sensoriales se llega al aturdimiento.

Lo primero que notará quien llegue a la ciudad tres décadas más tarde es la transición arquitectónica. Pero enseguida también echará en falta parques y verá el desaseo de las calles, el exceso de mendicidad y de niños desamparados. En la noche, extrañará la vida nocturna agradable, pues Bogotá carece de lugares de recreo. El problema del tránsito forma una “psicosis”, como la ola de atracos y hechos de sangre. El panorama cultural es vacío: no hay ningún movimiento artístico alentador y hay un alarmante deterioro intelectual. En el paisaje, los barrios del norte y el Parque Nacional —con todo y su descuido—, descubrirán los aspectos positivos (C-1850 (1952): 11). En resumen, se echan de menos las experiencias urbanas.

Las primeras reacciones cuando la ciudad sobrepasa el “millón de almas” son de orgullo. Al fin, con sus 1.754 km², Bogotá es una de las capitales americanas más extensas y tiene una densidad poblacional y un crecimiento demográfico incontenibles que le permiten contarse entre las grandes urbes latinoamericanas. Aunque se observa la versatilidad de la población, los problemas siguen siendo el transporte hacia la periferia y las deficiencias de otros servicios públicos, así como la exigua oferta de diversiones, la decadencia del cultivo del idioma, —promovida por el tropicalismo—, de las costumbres y de la inclinación por las artes y la cultura positiva. Otras cuestiones higiénicas siguen preocupando, tales como la precariedad del nivel de vida y la necesidad de mejorar la alimentación para lograr el fortalecimiento físico (C-2025 (1956): 13).

Hasta aquí, la visión global que se tiene de la ciudad puede expresarse con coherencia dentro del camino hacia la modernización. Pero, cuando en la década siguiente se duplica la población, ya el crecimiento desenfrenado de la reluciente metrópoli parece sólo poder abarcarse con cifras. Prima de todos modos la satisfacción ante el progreso; la urbe “tentacular” se encuentra en periodo de “lija y fusión” y se la describe como una ciudad de “ecología social desesperada, donde el tiempo no alcanza, donde torrentes humanos van y vienen en un tejido que da vértigo” (C-2601 (1967): 5).

De la sensación de vacío se pasa en menos de tres lustros a la imposibilidad de componer una imagen total. La ciudad escapa a toda comprensión, al punto de tornarse “absurda” (C-3015 (1975): 56) y teñir el pasado de idilio: se afirma que hasta la generación mayor de 30 años alcanzó a disfrutar una ciudad amable, con un ritmo soportable y distancias franqueables. Después vino la avalancha: el crecimiento desbocado e inarmónico, la demanda de servicios, la carencia de un sistema de transporte masivo, la mala educación de los conductores. Los problemas señalados —de infraestructura y servicios— impiden lograr una armonía sensorial. La percepción de la ciudad ha estado limitada a lo sensorialmente aprehensible: del primer momento de saturación se pasó a una sensación de carencia, y, de allí, a la imposibilidad de forjar una imagen coherente.

La crisis moral

La velocidad, que impide ordenar las percepciones y desarrollar una perspectiva armónica, precipita “la verdadera crisis”, la moral, más aguda que todos los problemas físicos y consecuencia del abandono de los principios estéticos. Esta crisis parece promovida por el desprecio de las disciplinas mentales, desalojadas por la pugna de las muchedumbres en pos del progreso material y el bienestar fisiológico.

En países como el nuestro, que por lo corto de su historia y por lo rudimentario de sus capacidades etnológicas, forman como un compendio sociológico, la transición entre el pasado y el porvenir, en todo orden de cosas, se precipita con mayor rapidez que en agrupaciones de más lento y normal desarrollo (C-342 (1923): 81).

Se acusa la pérdida de la vida espiritual a cambio del florecimiento de los industriales, la transformación del laboratorio en bolsa de cotización de los conocimientos, la degeneración del arte en oficio rentable, el descenso del nivel intelectual de las clases dirigentes colombianas y el atraso prehistórico en la instrucción pública. Es necesario “purificar el ambiente” del más crudo mercantilismo. Esta “nueva orientación”, que le da la espalda a *Ariel*, ha acarreado el

desprestigio de los valores culturales que crearon la armoniosa civilización mediterránea... el arte y toda manifestación elevada del espíritu van perdiendo en volandas su influencia secular... En su oscura conciencia se esterilizan los gérmenes de los sentimientos e ideologías que no tienen por mira una sórdida e inmediata posesión (C-259 (1923): 253).

Las sociedades presentes sólo obedecen al impulso del progreso material. Todo el mundo se ha contagiado de la nueva fórmula de progreso que rechaza cualquier expresión de disciplina mental que no esté determinada por el afán de riqueza; “una vez generalizado el desinterés por todo lo que no sea industria, comercio y cultivo físico, extinguida la voluntad idealista, ya trocados los excelsos númenes por grotescos ídolos relucientes en su baño de oro nuevo” (C-259: 253, 1923), el “embrutecimiento general” que caracteriza el “siglo bárbaro” es una realidad para la que no se avizora remedio (C-365 (1923): 78).

El panorama espiritual de esta ciudad “enferma” lo reflejan el aumento de la criminalidad, la abundancia de mendigos y la explotación de niños (C-958 (1935): 2), fenómenos que ponen en entredicho la tradición culta. En su aspecto espiritual, “lo que se llama la cultura colombiana” tiene un nivel muy bajo, es superficial, carece de

fundamento y vaga sin rumbo definido, pretendiendo formar parte de la vanguardia espiritual y material del continente. Prueba de ello son la ausencia de centros científicos, artísticos y de alta cultura de reputación continental, el analfabetismo, el medio millón de niños que no puede asistir a la escuela, los 25.000 habitantes capitalinos descalzos, las 50.000 casuchas sin sanitarios, y el escaso 10% que se lava los dientes dos veces al día, porque “Bogotá no es todo el país y alrededor es Etiopía” (C-1238 (1940): 28). La verdadera cultura, más “íntima” y “complicada” que la educación, no es una receta; su principal diferencia con la educación estriba en que no es adquirida, sino innata o heredada, y es justamente ella la que se manifiesta por su pobreza en Bogotá, donde reina la grosería (C-1274 (1941): 28). En general, la pérdida de la cultura señorial y el advenimiento de la vulgaridad de las masas desconciertan al punto de hacer impensable una vida urbana por fuera de la “Atenas suramericana”.

Cuando ya la imagen de la ciudad sólo puede dibujarse estadísticamente, se hace un nuevo llamado que destaca la importancia del saber culto para valorar, comprender y aceptar las emociones y los sentimientos en un mundo atrapado por la angustia y la soledad (C-2578 (1967): 17). En la formación de hábitos intelectuales y artísticos se vislumbra la conjura para el “amangualamiento” del fetiche del siglo XX: el éxito-prestigio. El origen de este estado se encuentra en la angustia colectiva que provocan el ruido, la congestión, el exceso de información, la necesidad de prestigio y figuración, y la creencia generalizada en que todos podemos ser felices, lo que no se entiende como gozar de salud física y mental, querer y ser querido, o gratificaciones sencillas en el grupo familiar, profesional y social. La angustia colectiva que se expresa en el alcoholismo, la criminalidad y el homosexualismo es resultado de la escasa atención familiar que recibe el hijo (C-2579 (1967): 13).

Civilización

El carnaval

La principal imagen de la civilización se forjó durante los embates iniciales de la modernización alrededor del tiempo libre y el carnaval. En un comienzo el *Luna Park* invitó a concebir una raza fortalecida por la práctica de los ejercicios de natación, gimnasia, equitación, ciclismo y una juventud alejada de los vicios (C-309 (1921): 331). Pero fueron ante todo los estudiantes y su carnaval, el “rey carnaval”, quienes trajeron a la ciudad las alegrías callejeras de otros tiempos, perdidas durante el siglo

XIX, que a Bogotá no le dejaron optimismo, sino la quietud y la preocupación que la volvieron irónica y seria, circunspecta y apática (C-424 (1924): 209).

El carnaval puso de presente la existencia de la “provincia” y la juventud en Bogotá (C-424 (1924): 211); con ello, la ciudad dejó en el pasado su esencia melancólica y disminuyeron los casos de neurastenia.

Bogotá fue famosa por su carácter conventual [...] por los trajes siempre oscuros de sus habitantes, por sus calles angostas y mal pavimentadas, por la atmósfera de reserva y retraimiento, de melancolía y severidad... Bogotá, la ciudad melancólica, que oprimía las almas ansiosas de júbilo y expansión, ha muerto; ha sido reemplazada por una urbe cosmopolita, hambrienta de goces y placeres y en la cual apenas quedan unos cuantos vestigios del ayer cercano (C-515 (1926): 4).

Los estudiantes propusieron un nuevo concepto de la vida ciudadana ajustado a las exigencias de la cultura moderna, aquella que favorece la improvisación artística y la vitalidad apasionada. La generación de los estudiantes fue calificada como la de la “serpentina y la Civilización”, que se manifiesta de forma aguda y trepidante:

Entre las clasificaciones más o menos arbitrarias a que se ha hecho acreedora la juventud de origen universitario en nuestros días hay alguna que resume, sin discusión, la fisonomía espiritual de toda ella. Es la juventud que sabe interpretar la alegría, el regocijo calenturiento, el espasmo jovial y dionisíaco de unas cuantas horas hurtadas al tedio mediterráneo de Bogotá y la estirada somnolencia de su vida callejera (C-617 (1928): 1).

El carnaval brindó la posibilidad de hacer de las calles algo más que pasajes de circulación y ámbito de sanción social. Para “una ciudad como Bogotá, acostumbrada a las fórmulas de etiqueta y contagiada de un agudo escepticismo, divertirse, alegrarse de todo [...] constituye una necesidad de orden vital, una necesidad inaplazable y justa”. Porque no hay diversión general, “a medida que el progreso ha venido afianzándose en la ciudad, los bogotanos han perdido ese espíritu epigramático, ingenioso, alegre, optimista y despreocupado [...] de los santafereños” (C-719 (1930): 16).

Desde la desaparición del carnaval estudiantil, sólo la ciclovía ha logrado que, una vez a la semana, Bogotá adquiera “cierto ambiente de armonía” (C.3634 (1987): 105) y que el espacio urbano sea una opción de expresión y convivencia ciudadanas.

La etnografía urbana

La ciudad, asediada por el crecimiento y los contrastes, no admite una imagen unificada: sólo quedan para comprenderla la estadística, las anécdotas y los retratos. Cuando empiezan a agotarse tanto los discursos de la cultura señorial como los del progreso, únicamente pueden captarse a pedazos, en “tipos y escenas”, algunos de sus rasgos, en especial cuando se intenta aprehender la pobreza, la incongruencia o la marginalidad. A lo largo del siglo, se pierde la experiencia del conjunto urbano (García Canclini 1989).

Al lado de las cifras se fortalece el retrato etnográfico, y se echa mano de las historias de los vecinos de mundos incomprensibles, que habitan la pobreza y el crimen “al lado de la gran ciudad”. Los arrabales se interpretan como productos indefinibles del egocentrismo y la civilización (C-1257 (1941): 8), y sobreviene el interés por los detalles que puedan arrojar alguna luz sobre el panorama de confusión peculiar del discurso urbano. Como si se tratara de explorar mundos extraños, se pinta la jornada del obrero en una “ciudad opaca, falta de luz y de perfil melancólico”, resaltando que se compone de trabajo, bebida, tejo (C-1416 (1944): 4), y de una alimentación a base de mazamorra con recado y chicha (C-1633 (1948): 3). Las masas populares adquieren una existencia concentrada en lo que pueda narrarse de sus vivencias particulares como habitantes de la ciudad.

Se multiplican así las imágenes posibles: “Para las criadas, el domingo es la solución de seis días de espera. Desde las primeras horas de la tarde se arman con su clásico atuendo; morrocotuda mezcla de precios y calidades, resaltando la poca armonía del color. Con una nostalgia de alpargatas en el caminar, estropeando los ladeados tacones” (C-1499 (1945): 8), se pasean por el Parque Nacional. El domingo significa para la mayoría vestir con elegancia e ir a misa, después al cine, a un concierto, al parque: ver y ser visto. Pese al cosmopolitismo, se conservan algunas tradiciones: la mantilla y el chocolate son dominio femenino; el café es una institución bogotana que comparten hombres y mujeres y en la que se cultiva la holgazanería, un rasgo femenino (C-1773 (1951): 11). Algunas novedades subrayan la sensación de anonimato, como ocurre con el “sistema de filas”. Desde el momento en que la persona se incorpora a la fila, “desaparece por completo su propia personalidad y se convierte en una unidad de turno que cuentan anhelantes los que la siguen, para medir el tiempo y la distancia que los separa de la ventanilla final” (C-1559 (1945): 2).

La estadística viene en ayuda de estos cuadros, confiriéndole nitidez a la mortalidad infantil y de madres solteras, al igual que a las enfermedades causadas por el frío y a las dolencias cardíacas, a la violencia y a las infecciones, a la parasitosis, la tuberculosis, la sífilis y los catarros. Las cifras de muerte se desvirtúan con otras: el mejor índice de salud y vida es el crecimiento permanente de la población (C-1417 (1944): 8).

El espacio urbano se concentra en puntos, encrucijadas neurálgicas, donde se dan cita multitud de cosas y aspectos de la ciudad: en la carrera 7a. con 14; en el Paseo Bolívar, núcleo de la pobreza y la violencia (C-1505 (1945): 2); en la décima con décima, “calle de la miseria” y cruce de vías, hombres y circunstancias, donde se vive intensamente a Bogotá y se sienten las palpitations del mundo (C-1587 (1947): 9); en la calle 12 con carrera 7a, donde “la ciudad se reúne”, y esta reunión

no produce ni dolor, ni alegría, apenas se interpreta ... en la postura de los maquetas que charlan; en el andar de las mujeres que hacen compras, o en el desenfadado caminar de los hombres que persiguen, incorregibles materialistas, el dinero, que es su regocijo y, al mismo tiempo, la tristeza de aquéllos que se quedan quietos (C-1505 (1945): 3).

IV. El cuerpo ciudadano

Sennet (1994) sostiene que la ciudad moderna, al igual que la de otras épocas, toma su forma siguiendo la experiencia que las personas tienen de su propio cuerpo. Sus peculiaridades provienen de que el cuerpo de los habitantes esté marcado por la noción de una máquina en la que circulan aire y sangre, y en la que se acentúan el deseo y la voluntad de conseguir una totalidad armónica. Desde esta perspectiva, Bogotá ha recorrido la misma experiencia de modernidad que tantas otras ciudades de Occidente. Y, sin embargo, a lo largo del proceso y ante el resultado, se agolpan las voces de descontento.

No es una coincidencia que la gran mayoría de las propuestas, quejas y fantasías bogotanas se hayan concentrado durante este siglo alrededor de temas como la higiene, la educación cívica, la estética, la circulación, los olores, la urbanidad, la luz, la disciplina, el color, el orden y, no por último menos importante, el decoro. Después de todo, la imagen del cuerpo moderno que impulsó la higiene encontró en el país un sólido basamento en la urbanidad, cuyo discurso amplió para dar cabida a ideas más definidas sobre el rendimiento, la salud y el *habitus* mismo.

Pero el discurso sobre la higiene mantuvo a flor de piel las percepciones de la civilidad que anulan la posibilidad del surgimiento de la polis como espacio para la expresión de las diferencias, el debate y la tolerancia mutua (Viviescas 1989), pues ella sólo admite la escenificación de las diferencias dentro de un orden jerárquico, para que éstas sean refrendadas. La urbanidad carece de una concepción de la vida pública distinta de su

idea de que la calle es un corredor entre los lugares en los cuales se desarrolla la “vida social”. Esta pasarela, que se transita ostentando todos los componentes de las buenas maneras, no constituye de ninguna manera un lugar para la *exposición estimulante* que se figura Sennet (1990) o para la intensificación de la vida nerviosa que Simmel (1903) considera inherente a la gran ciudad. De otro lado, el desarrollo de la polis se ve frenado en Bogotá por la negación de las experiencias subjetivas, típica de la urbanidad. La persona civil –que no cívica– no confronta su subjetividad con la vida social; más bien la inhibe en aras de la armonía señorial. La ciudad posible surge de la *urbs* –las piedras que conforman la ciudad, su cuerpo físico– y hace caso omiso de la *civitas*, las sensaciones, rituales y visiones que le conceden la figura (Sennet 1990).

Se opta, entonces, por la planeación urbana que secciona, jerarquiza, controla e impide, en general, la gestación de un espacio con significado colectivo (Viviescas 1989). Esta planificación prolonga la lógica urbana: crear órdenes que constriñan las diferencias a una infinita representación sin confrontación e impidan las combinaciones desafortunadas. De ahí la notoria escasez de experiencias de conjunto propias de la *civitas*, como el carnaval.

La ciudad, a semejanza del cuerpo de la cortesanía señorial, mantiene por encima de todo su función representativa, que se complementa con la de un cuerpo que significa para la higiene la base de los principios éticos del progreso. Mientras que se espera que el aspecto de la ciudad hable del grado de civilización de sus habitantes, el embellecimiento urbano debe formar ciudadanos civiles. La analogía somática cae, a pesar de todo, en una trampa: el ciudadano, ocupado con su propio cuerpo, está incapacitado para salvar sus intereses individuales en favor de unos conciudadanos que sean algo más que una amenaza. Ambos discursos tienen la misma salida: declarar un estado de crisis moral, percepción que ha primado desde que la ciudad enfrentó la modernidad y que le impide ser una escuela en la cual aprender a llevar una vida “centrada” (Sennet 1994). Este rechazo se encuentra primordialmente marcado en el cuerpo de los habitantes, impedidos para la percepción y confrontación, dentro de una ciudad cuyo cuerpo se fundió ya en el concreto de la modernización.

Bibliografía

- Benévolo, Leonardo [1975]. *Die Geschichte der Stadt*. Frankfurt a.M.: Campus, 1986.
- Benjamin, Walter. “Paris, die Hauptstadt des XIX Jahrhunderts.” *Illuminationen: Ausgewählte Schriften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977.

- Bibliowicz, Azriel. *El rumor del astracán*. Bogotá: Planeta, 1991.
- Buci-Glucksmann, Christine [1986]. "Catastrophic Utopia: The Femenine as Allegory of the Modern." *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, (eds.) C. Gallagher y Thomas Laqueur. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1987.
- Camacho G., Álvaro y Álvaro Guzmán B. *Colombia, ciudad y violencia*. Bogotá: Foro Nacional, 1990.
- Cromos. Revista semanal ilustrada*. Bogotá: 1916-1987.
- Dollero, Adolfo. *Cultura colombiana: Apuntaciones sobre el movimiento intelectual de Colombia desde la conquista hasta la época actual*. Bogotá: Cromos, 1930.
- Franck, Harry Alverson. *Vagabonding down the Andes: Being the Narrative of a Journey Chiefly Afoot, from Panamá to Buenos Aires*. New York: Garden City, 1917.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1989.
- Gómez Restrepo, Antonio. *Bogotá con una reseña histórica y descriptiva*. Bogotá: Luis Tamayo Álvarez, 1918.
- Góngora Echenique, Manuel. *Lo que he visto en Colombia*. Madrid: Imprenta Góngora, 1932.
- Hauser, Susane. *Der Blick auf die Stadt: Semiotische Untersuchung zur literarischen Wahrnehmung bis 1910*. Berlin: Reimer, 1990.
- Moreno-Durán, Rafael Humberto. *De la barbarie a la imaginación*. Barcelona: Tusquets, 1976.
- Muñoz, Cecilia y Ximena Pachón. *La niñez en el siglo XX: Salud, educación, familia, recreación, maltrato, asistencia y protección*. Bogotá: Planeta, 1991.
- Osorio Lizarazo, José Antonio. "El país se asoma al tiempo." *Novelas y crónicas*. Bogotá: Colcultura, 1978.
- Ospina de Navarro, Sofía. *La abuela cuenta*. Medellín: La Tertulia, 1964.
- Pedraza, Zandra [1996]. *En cuerpo y alma. Visiones del progreso y de la felicidad*. Bogotá: Uniandes-CESO, 1999.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hannover: Ediciones del Norte, 1984.
- Romero, José Luis. *Latinoamérica: Las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1976.
- Samper, Miguel [1867]. *La miseria en Bogotá*. Bogotá: Incunables, 1985.
- Schivelbusch, Wolfgang [1977]. *Geschichte der Eisenbahnreise: Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1993.
- Sennet, Richard [1994]. *Fleisch und Stein: Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation*. Berlin: Berlin Verlag, 1995.
- _____. [1990]. *Civitas: Die Großstadt und die Kultur des Unterschieds*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1991.

- Silva, Armando. *Imaginarios urbanos: Cultura y comunicación urbana en América Latina*. Bogotá: Tercer Mundo, 1992.
- Simmel, Georg [1903]. "Die Großstadt und das Geistesleben." *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*. Bd.I. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995.
- Viviescas, Fernando. *Urbanización y ciudad en Colombia*. Bogotá: Foro Nacional por Colombia, 1989.
- Zalamea Borda, Eduardo [1934]. *Cuatro años a bordo de mí mismo: Diario de los cinco sentidos*. Medellín: Bedout, 1970.

VI

Sociología biológica, eugenesia y biotipología en Colombia y Argentina (1918-1939)

Jorge Uribe Vergara

Introducción

La nación es un artefacto discursivo que aglomera en un mismo espacio-tiempo una multiplicidad de elementos que constituirían la “identidad” de un grupo poblacional específico. A través de mecanismos disciplinarios, visuales, gastronómicos, regionales y raciales, estos discursos intentan unificar un conjunto poblacional heterogéneo bajo un mismo marco cultural y normativo. La idea de nación, fabricada por elites expertas, justificó unos planteamientos y procedimientos económico-políticos que situaban y clasificaban jerárquicamente a las poblaciones conforme a su “raza”.

Un momento de inflexión en el concepto de raza ocurre entre los siglos XVIII y XIX, cuando la Historia Natural es desplazada, relegada a un segundo plano por la Biología. Esta ciencia, a partir de Georges Cuvier, permitió establecer semejanzas y distinciones entre los organismos, fijando así grupos y clasificaciones taxonómicas y produciendo una nueva ordenación. Tal renovación definió los criterios biológicos y científicos que cimentaron el término “raza” después del siglo XIX. Se establecieron las diferencias para distinguir una raza de otra a partir de su fisonomía corporal. A partir de este momento, la raza cobró una vigencia dentro de los naturalistas y los filósofos del positivismo que conllevó la creación de un movimiento conocido como la eugenesia. La eugenesia sería la ciencia que procura el mejoramiento de las razas, es decir el cuidado y la perpetuación en el tiempo y el espacio de la herencia biológica humana. Se debe conservar lo sano, lo mejor adaptable del ser humano y de la sociedad. El surgimiento de la eugenesia desató una polémica en torno a la raza que trascendió los marcos sociales y políticos en buena parte de los siglos XIX y XX.

En América Latina esta polémica hizo mella en la elite intelectual letrada y científica, orientada hacia Europa, que veía con preocupación una supuesta decadencia biológica en las poblaciones indígenas, negras y mestizas del Nuevo Mundo. Las polémicas sobre la raza tenían una referencia común, construida históricamente a través

de las relaciones coloniales entre América y Europa. Había que mirar a Europa, el estandarte, el resultado y la síntesis de toda la civilización humana. Las experiencias europeas eran un sendero hacia la civilización. Muchos de estos procesos históricos que justificaron la existencia europea como experiencia histórica e ideológica fueron rapados para justificar a Europa como el centro de la historia mundial, de la civilización y de la modernidad. Una modernidad que dejó víctimas, como los indios americanos y los negros africanos, necesarias para el proceso de civilización en aquellos territorios ultramarinos. A este proceso lo denominó Aníbal Quijano la “colonialidad del poder”. Es un fenómeno histórico que trasciende hasta el día de hoy, y que se diferencia del colonialismo porque este último se reduce al dominio político y militar para controlar o garantizar el trabajo en las colonias para el beneficio del colonizador. La colonialidad del poder, en cambio, es ejercida por medio de la adquisición y naturalización de patrones de poder que se insertan en la subjetividad del dominado, así como en las relaciones sociales, raciales, geográficas, culturales, epistémicas y de género.

Bajo este espectro, la polémica sobre la raza en América Latina cobra vigencia en la construcción de regímenes de identidad nacional. En la forma de controlar aquellas poblaciones que tenían una ciudadanía de segundo orden en las ciudades letradas y las constituciones nacionales. La polémica presentó particularidades específicas en cada uno de los países de acuerdo con el color de la piel de sus habitantes, sus condiciones biológicas y su desarrollo en la geografía. En países como en Argentina y México los argumentos eugenésicos marcaron significativos rumbos para otros estados como fue el caso cubano, cuando Francisco Figueras escribió en 1907 el texto titulado *Cuba y su evolución colonial*, en donde aborda, inspirado en las tesis filosóficas y sociológicas del argentino Carlos Octavio Bunge, los problemas sociales cubanos. En este mismo orden, también está el primer etnólogo cubano, Fernando Ortiz (1881-1969) quien inspirado en el positivismo y en la criminología, estudió los caracteres de la población cubana.

También en la Colombia de los albores del siglo XX, la influencia de la intelectualidad argentina y sus propuestas sobre la polémica de la raza marcaron una tendencia y un rumbo para el problema de la eugenesia. Importante relación porque permite dibujar planteamientos y programas sociales llevados por una intelectualidad científica y literaria colombiana preocupada por analizar bajo un ojo clínico los problemas sociales, culturales y físicos de una raza supuestamente en proceso de decadencia.

La familia colombiana: lectura sociológica y sociología biológica

El tema de la raza y su porvenir en Colombia se empezó a enunciar en los primeros años del siglo XX para referirse a cuestiones identitarias y sociológicas. Dos momentos significativos en el posicionamiento del tema fueron la presentación del trabajo titulado *Nuestras razas decaen*, del médico boyacense Miguel Jiménez López, leído en el marco del Tercer Congreso Médico en 1918. A través de sus líneas, Jiménez López sostenía que la raza colombiana estaba en proceso de decadencia, de acuerdo con parámetros físicos, psíquicos, etiológicos y terapéuticos. Esos sutiles planteamientos sobre el rumbo que estaba tomando la población colombiana produjeron reacciones de diverso tipo en un sector de la intelectualidad científica del país que venía intentando desde finales de la centuria anterior consolidarse dentro del mundo académico.

El otro hito dentro de la polémica de la raza en Colombia ocurrió en 1920, cuando en Bogotá, la Asamblea de Estudiantes convocó en el Teatro Municipal a un selecto grupo de elementos del mundo científico para discutir los problemas de la raza. Entre los convocados figuraban los médicos Calixto Torres Umaña, Jorge Bejarano, Luis López de Mesa y el mismo Miguel Jiménez López, ya conocido por su trabajo. También asistieron el educador Simón Araujo, los abogados Lucas Caballero y Rafael Escallón, y el clérigo Carlos Alberto Lleras Acosta.¹ Las presentaciones tenían como referencia la tesis planteada por Miguel Jiménez López dos años atrás. Sus palabras y opiniones fueron compiladas por Luis López de Mesa en un libro titulado *El problema de la raza en Colombia* que apareció en los anaqueles de las librerías capitalinas precisamente el 12 de octubre de 1920, “día de la raza”.²

Las refutaciones, críticas, halagos y encomios que se oyeron en el Teatro Municipal durante dos meses están influidos y permeados por dos corrientes relevantes de pensamiento. La primera corriente miraba al norte, al México revolucionario, donde la figura del mestizaje y sus procesos biológico e histórico, cobraron relevancia en una intrincada amalgama cultural y política. Los exponentes de esta influencia en Colombia

¹ La presentación de Rafael Escallón fue de manera oral y no fue incluida al igual que la de Carlos Alberto Lleras Acosta en el libro compilado por Luis López de Mesa. Este libro consta de nueve conferencias. La primera y la última le correspondieron a Miguel Jiménez López, la segunda y la tercera a Luis López de Mesa, la cuarta a Calixto Torres Umaña, la quinta y la sexta a Jorge Bejarano, la séptima a Simón Araujo y la octava a Lucas Caballero.

² En este mismo año aparecieron tres folletos que criticaron las tesis formuladas por Miguel Jiménez López. Éstos fueron: Robledo, Emilio. *¿Existe una degeneración colectiva en Colombia?* Medellín: Tipografía Industrial, 1920; Lanao Loaiza, José Ramón. *La decadencia de la raza*. Santa Marta: Tipografía Mogollón, 1920, y Martínez Santamaría, Jorge. “Nuestras Razas Decaen.” *Repertorio de Medicina y cirugía* Vol. 8, No. 128 (1920): 412-418.

para la polémica de la raza fueron Jorge Bejarano y Alfonso Castro, que escribió un libro en 1934 titulado *La tragedia biológica del pueblo colombiano*. Bejarano, quien se presentó como higienista ante el público, sostuvo en las dos presentaciones que tuvo en el Teatro Municipal, que la decadencia biológica era insignificante en la población colombiana. La idea de la decadencia biológica que galopaba por el mundo académico americano no explicaba los problemas sociológicos, antropológicos y culturales del país del Sagrado Corazón.

Bejarano sostenía que el pasado indígena estaba lejos de ser un pretexto para los argumentos de la decadencia biológica y la perversión de los valores éticos. “[N]o fue fruto de su degeneración celular sino de una insólita invasión que derrumbó sus dioses, sus costumbres y que asoló su incipiente nacionalidad” (1920, 188). Para Bejarano, la problemática colombiana estaba alejada de una lectura biológica de la decadencia. El sino trágico de los colombianos en los albores del siglo XX se entrelazaba inexorablemente con el devenir estructural e infraestructural de las instituciones prestadoras de servicios. Este médico ponía como ejemplo las escuelas como “antros de oscuridad, [donde] los niños leen y escriben; pasad la vista por el mobiliario y encontraréis el mismo banco de la época de la Colonia” (239-240). Es decir, una mirada en la cual la decadencia se encuentra por fuera de la condición física y biológica del hombre. La degeneración, en cambio, se aloja en las condiciones materiales e institucionales que configuran el aparato sociológico y político de la sociedad.

La segunda corriente que influyó en el debate de Bogotá fijaba su mirada sobre la Buenos Aires cosmopolita influida por las reglas estéticas y culturales de Europa. La ciudad, al igual que sus élites residentes europeizadas, dependía culturalmente de Europa pero era independiente políticamente de esta. Una Argentina donde el criollo blanco era diferente del negro y del indígena, exterminado este último en el siglo XIX. Sobre esta perspectiva se inspiraron los médicos Miguel Jiménez López y, en menor medida, Luis López de Mesa para hacer sus lecturas sobre de la raza colombiana. Este último se presentó ante al nutrido público del Teatro Municipal como psicólogo. En las dos conferencias que dictó, seguía de cerca los argumentos de su colega Miguel Jiménez López. A través de un análisis sociológico y psicológico de la sociedad colombiana aseguró que hubo una decadencia biológica en los habitantes de algunas regiones del país “cuya suma desconcierta al investigador que busque leyes generales” (López de Mesa 1920a, 81).

En sus dos presentaciones, López de Mesa mostró su preocupación por aquellos problemas particulares que aquejaron aquí y allá a las regiones colombianas y que estuvieron determinados por la geografía y el paisaje. Como resultado de los acacimientos climáticos, “las poblaciones blancas situadas más abajo de estos niveles de *clima frío* han sufrido grave merma, y unas han degenerado, otras emigrado en lento éxodo de familias, y no pocas estancaron el crecimiento de su población” (87). Los problemas

que acarrea la degeneración biológica se agudizaban de acuerdo con la ubicación de las regiones dentro de una de las tres cordilleras andinas colombianas. Por tanto, la Cordillera Central que atraviesa los departamentos de Antioquia, Caldas, Tolima y Huila era “más estéril en parte y más aislada también, mantiene, sin embargo, su población en mejores condiciones” (87). La otra cordillera era la oriental, separada de la central por el Magdalena, principal vía marítima para el desarrollo del país, aquella donde está la capital y donde se firmó la independencia política de España “que ha venido tan a menos en su capacidad para la vida moderna” (13).

La degeneración se intensificó de acuerdo con cada región. En este orden de ideas, la decadencia biológica se manifestó en problemas como la prostitución, el alcoholismo, la delincuencia y la mala educación. Leyes, decretos y demás formas jurídicas intentaron erradicar estos problemas. Por ejemplo, en 1913, el Ministerio de Instrucción Pública le solicitó al pedagogo Martín Restrepo Mejía elaborar una cartilla ilustrada sobre el consumo de alcohol y sus perversas consecuencias para las escuelas. Más tarde, el Concejo de Bogotá emitió el acuerdo 22 de 1922 sobre el control y el consumo de chicha en la ciudad capital.

López de Mesa llama reiteradamente la atención en su obra sociológica sobre el tema de la familia. La familia es la raíz del principio de sociabilidad. Las instituciones estatales, eclesiásticas y policiales deben mantener alejada de toda amenaza y perversión la institución de la familia. La familia era el motor de la sociedad, que empezaba a ser amenazado por los vicios, las vejaciones y las perversiones. López de Mesa denunció problemas como la prostitución y la homosexualidad, que amenazaban el núcleo familiar. La prostitución se inscribió en una problemática moral porque “los hombres, cuya moral predomina en nuestra civilización, se inclinan a acusar a las mujeres de propagación de estas endemias sociales con una injusticia y una crueldad desconcertantes”. También la homosexualidad se inscribió en un ámbito sociológico y psicológico porque “[d]esde luego apareció que los enemigos del cuerpo eran más numerosos, y, naturalmente, más atrevidos que los enemigos del alma” (107).

Por otro lado, años más tarde, en 1926, apareció en las estanterías de las librerías el libro de López de Mesa *La civilización contemporánea*, texto publicado por la Agencia Mundial de Librería en París. Allí se denunció el homosexualismo como una amenaza difícil de combatir por su comportamiento y sus “signos recónditos que escapan a nuestras observación” (López de Mesa 1926, 85) y que no son perceptibles a simple vista para el hombre común. Los homosexuales pervertían el núcleo familiar a tal punto que López de Mesa los llamó en su momento los “anarquistas del mundo moral, a su manera no creen en la existencia de sentimientos normales en la sexualidad de los demás hombres, y califican de hipócrita al resto de la humanidad” (86). La hipocresía ocultaba la verdadera personalidad del homosexual que se movía entre en la vida cotidiana de la ciudad latinoamericana regida por el tañido de las campanas en las iglesias.

La prostitución y la homosexualidad son elementos que se inscriben, se justifican a través de la biología, la sociología positivista y la psicología. ¿Qué modelo de familia debía seguir la sociedad colombiana para afrontar estos cambios en la producción capitalista? ¿Dónde encontrar un buen desarrollo para la familia colombiana?

A esos problemas, López de Mesa dio respuesta en la segunda conferencia presentada en el Teatro Municipal. Su respuesta se centró en un solo punto de la geografía nacional, en un solo tipo de familia conformada por padre, madre e hijos. La familia antioqueña, ubicada en la Cordillera Central, era la indicada según este médico, porque “no solamente triunfa la raza en imponer el culto del hogar y la pacificación de la aldea, sino que conserva sus caracteres intelectuales y morales” (1920b, 121). Esta propuesta se entrecruza con el devenir geográfico, histórico, político y migratorio de la región que estructuran y edifican, a su vez, a la familia antioqueña como una entidad sociológica. La familia antioqueña sobresalía del resto de las otras cepas regionales debido al aislamiento geográfico y a un “crecimiento desde un núcleo reducido de colonizadores y de esclavos, que vegetando en su aislamiento determinaron la homogeneidad espiritual del pueblo” (116). El aislamiento geográfico llevó al hombre y a la mujer antioqueños a preservar los valores espirituales y familiares que habían sido minados, en otras regiones, por los vicios y las enfermedades que impedían el florecimiento de la modernidad y de la industrialización. La geografía fue benigna con el hombre antioqueño. Este aislamiento geográfico que determina y sobredetermina a la familia y la sociedad antioqueñas, las aleja de padecer la melancolía del indígena, influenciada “por sus condiciones de larga sumisión” (92) ante la dominación colonial española que trasciende hasta ese momento a través del mestizaje entre los blancos y los negros y también de los mecanismos y regímenes de la colonialidad del poder.

La lectura propuesta por Luis López de Mesa sobre las bases familiares de la cordillera central y, en menor medida, sobre las otras regiones, fue una lectura sociológica que intentó mostrar que la población colombiana era inmadura históricamente para asumir los procesos de la industrialización que se empezaron a dibujar por esta época. Para salir de esta encrucijada propuso un empuje, una aceleración en los procesos históricos a través de una agenda cimentada en la educación y en la inmigración. La interpretación sociológica de López de Mesa se estructura sobre unos valores que intentan divorciarse de la tradición y acercarse a la modernidad, sin atentar contra los preceptos de la Iglesia. Por tanto, es una modernidad que mira culturalmente a Europa como un modelo a seguir. Más allá de esto hay un filtro, una sutileza y una actitud que se posa sobre la perspectiva biológica y psicológica de José Ingenieros.

Ingenieros había nacido en Palermo, Italia, pero la mayor parte de su vida la había vivido en Argentina. Influido por la psicología, la criminología y la biología se interesó en desarrollar una teoría que explicara el comportamiento psíquico y social desde una óptica biológica. Para Ingenieros, la sociedad estaba regida por los destinos e influencia

de la geografía y el paisaje. Por tanto, al igual que López de Mesa, sostuvo que el medio físico “no es homogéneo, los grupos de la especie ofrecen variedades resultantes de sus heterogéneas condiciones de adaptación, reflejadas en su organización estructural y en su desarrollo mental” (Ingenieros 1918, 180). La sociedad y el individuo están unidos nefasta o benéficamente al medio. En este orden de ideas, en ambos personajes hay una lectura sobre la sociedad ligada al determinismo geográfico.

El determinismo geográfico de Ingenieros tiene una unión, puntadas muy finas con la biología. La biología y el “que es un ser viviente, nada más; la vida asume en él manifestaciones intrincadas hasta lo infinito, pero sin escapar a las leyes generales de la biología” (187). El hombre es una especie y como tal está influido por las leyes biológicas y los rigores de la evolución que se manifiestan en las costumbres adquiridas y desarrolladas por el hombre en sociedad. De cierta forma, las costumbres e instituciones sociales que conforman el Estado están fijadas y determinadas por la biología.

Esta correspondencia entre el hombre y la sociedad sustentada en la biología obedece a la sociología biológica, forma que busca distanciarse de la sociología tradicional porque “los sociólogos organicistas se limitan a una explicación por analogía, y los sociólogos economistas lo resuelven por el aspecto particular de la división del trabajo” (189). Ingenieros propone que la metodología sociológica se acerque a la rigurosidad y a la forma de hacer biología. Su idea era seguir el positivismo del siglo XVIII, que buscaba que las nascentes ciencias sociales se acercaran en su metodología a las ciencias duras como la física y las matemáticas. En este orden de ideas, ¿qué se puede entender por sociología biológica? Ingenieros asegura que

la sociología biológica es esencialmente genética y estudia la evolución de las costumbres e instituciones sociales desde puntos de vista netamente definidos 1) En la filogenia social se estudiarán las variaciones de organización y mentalidad de las sociedades humanas 2) en la ontogenia social se observará aisladamente la formación natural de cada grupo o agregado (familia, tribu, nación, etc), desde su organización como sociedad diferenciada de las restantes hasta su disolución histórica 3) El estudio comparativo de la filogenia y la ontogenia sociales permitirá confirmar, en general, la ley de correlación biogenética que rige en toda la evolución biológica (193-194).

Estos puntos le permiten a Ingenieros trazar una evolución y un progreso de la sociedad. Evidentemente, el estudio sociológico de la familia elaborado por Luis López de Mesa, muestra una evolución y una dirección de la familia como institución social afectada por vicios culturales que impedían el desarrollo hacia la modernidad industrial en Colombia. Además, el análisis de López de Mesa muestra a la familia antioqueña como

un ente aislado del mestizaje y de la geografía. Sin embargo, el estudio comparativo con otras estructuras familiares es muy alejado y escueto. Por tal motivo, la lectura del médico colombiano a veces se intenta acercar a la sociología biológica, y en otros instantes toma distancia y se acerca al determinismo geográfico, al evolucionismo social o al positivismo. Este arsenal teórico desarrollado en Europa y América le permitió plantear diferentes salidas a los problemas que aquejaban a las razas en Colombia. Presentó así soluciones que podían acelerar los procesos históricos del país con el fin de madurarlo para las exigencias de la industrialización y la modernidad.

Argentina, Colombia y las inmigraciones

Los médicos, políticos y estudiantes universitarios dentro de la polémica eugenésica colombiana plantearon un sinnúmero de salidas y conclusiones para el problema de la decadencia racial de las masas populares y de la población en general. Las soluciones planteadas a mediano y largo plazo llevaban implícitamente nuevos retos para las élites científicas y dirigentes del país. En el debate celebrado en el Teatro Municipal en 1920, López de Mesa se mostró partidario de la inmigración como mecanismo tendiente a corregir los defectos de la población colombiana (1920b, 144) Esta propuesta se debía a que, con ciento diez años de creada, Colombia era una nación “joven” y comparativamente inmadura frente a los procesos históricos nacionales europeos y norteamericanos.

Había que acelerar entonces los procesos históricos y sociales por medio de la inmigración e, indirectamente, de la educación.³ La inmigración fue un tema que estuvo presente en la polémica de la raza de forma permanente. Miguel Jiménez López, en su presentación de 1918, propuso traer inmigrantes a Colombia para mejorar la raza bajo tres parámetros “1), que las razas sometidas al cruce no sean muy desiguales numéricamente; 2) que no difieran demasiado en sus caracteres, y 3) que estén sometidas por largo tiempo a idénticas condiciones ambientales” (40). Además, Jiménez López agregó un cuarto punto para el caso colombiano: “que una de las razas presente caracteres orgánicos y psicológicos capaces de compensar las deficiencias de aquella que se quiere mejorar” (40) Esta inmigración tenía que ser originaria del Vie-

³ El planteamiento de la educación como solución para la problemática de la raza fue un guiño que hizo López de Mesa a la influencia de la eugenesia mexicana cuyo máximo exponente fue su colega Jorge Bejarano.

jo Continente, sobre todo de aquellos países del norte y del centro de Europa como Suiza, Bélgica, Holanda y Alemania.

Luis López de Mesa puso en la inmigración sus esperanzas de que el país saliera de la inmadurez histórica en que estaba subsumido. Seguía así la experiencia de Argentina del siglo XIX y principios del XX, cuando oleadas de inmigrantes europeos, en su gran mayoría italianos, llegaron a ese país. Su propuesta de inmigración no señalaba el tipo de personas que debían venir al país ni el lugar de su procedencia, como sí lo hizo Jiménez López en su momento. Sin embargo, el planteamiento de López de Mesa en su texto *El factor étnico*, escrito en 1927, guarda cierta correspondencia y similitud con el de su colega en 1918. Allí sostuvo que es “preciso desde ahora determinar corrientes de inmigración sana que pueble poco a poco esas regiones y en ellas prospere con el mayor coeficiente de crecimiento” (López de Mesa 1927, 13).

Por otro lado, López de Mesa, a diferencia de Jiménez López, le puso un ornamento a la temática de la inmigración que se ancla en el ámbito religioso de aquellos inmigrantes que llegarían al país, debido a que podían traer viejos vicios como el alcoholismo: “no queremos sacrificar a Isaac en el altar de Dios, porque este ya lo perdonó, y no tenemos nosotros por qué ser más bárbaros que una remota tribu semita” (1920b, 134). Por tal motivo, para Miguel Jiménez López y Luis López de Mesa, los hijos de Jafet, que poblaron Europa de acuerdo a la tradición religiosa, eran bienvenidos a estas tierras, y en cambio los de Cam, que habitaron el África, y los de Sem, el Asia, eran inconvenientes para poblar las tierras americanas.

Para López de Mesa los judíos debían estar fuera de la sociedad, los negocios y la vida cotidiana de los colombianos. En este orden de ideas, siendo Ministro de Relaciones Exteriores durante el gobierno liberal de Eduardo Santos, se opuso a la inmigración de judíos europeos durante la Segunda Guerra Mundial, poniendo así “todas las trabas humanamente posibles a la visación de nuevos pasaportes a elementos judíos” (cit. Galvis y Donadio 1986, 240). Esto fue un elemento que Luis López de Mesa dibujó someramente para justificar las condiciones religiosas de la inmigración al país. En contrate, además de la inmigración de elementos extranjeros sanos, este médico presentó en sus intervenciones en el Teatro Municipal una historia de la inmigraciones realizadas en la cordillera central. Es así como justifica dos tipos de inmigraciones y de elementos que vigorizan la sociedad: 1) la inmigración que cruza las fronteras nacionales y 2) la inmigración entre las regiones dentro de una nación determinada. Sobre este último punto López de Mesa traza una historia que tiene como punto de partida el lugar en Colombia donde mejor ha prosperado la raza colombiana, es decir la cordillera central y, concretamente, el departamento de Antioquia.

Tres inmigraciones de la mencionada cordillera habrían vigorizado al resto de la raza colombiana: la primera llegó a las regiones de Caldas, Quindío y algunos sectores del Valle del Cauca y Tolima. Esta inmigración estuvo en su mayoría conformada por

campesinos, y se realizó sin ningún tipo de sobresalto. Tiempo después de la primera inmigración, se presentó el segundo movimiento poblacional. Este se dirigió al Cauca y a Nechí, motivado por la minería en la zona, y estuvo conformado en su mayoría por adultos que “con frecuencia son verdaderos bandidos en potencia o de verdad los que así se van congregando en esa lucha a muerte con la selva” (López de Mesa 1920b, 118). En un principio fueron pocas las mujeres y los templos católicos brillaban por su ausencia. Estas carencias acarrearón varios problemas en el grueso de la inmigración, porque sus integrantes estuvieron alejados de la familia, la sociedad y la civilización. Su vecino fue la selva, lugar de enfermedades asociado a las imágenes del salvaje que no ha sido guiado por el camino de la civilización. Esa soledad trajo problemas como el juego y el alcoholismo que a su vez acarrearón crímenes, sangre y violencia. Se conformó una comunidad anárquica. Este proceso no culminó allí; después de construidas las poblaciones siguió la agitación. López muestra que “más adelante tórnase municipio organizado y aparece una templanza política a la manera republicana” (119).

La historia de la inmigración, sobre todo en la segunda oleada, es un ejemplo de cómo el hombre fuerte y vigoroso se impone ante las adversidades de la jungla, del clima, de las enfermedades y del salvajismo que lo rodean constantemente. Era una tierra sin ley y alejada de las formas jurídicas de control. Aquí la inmigración se desenvolvía en una lucha permanente por preservar la raza. En este orden de ideas, la inmigración propuesta por Luis López de Mesa tiene dos facetas: la primera inmigración, movimiento poblacional que cruza las fronteras, es una forma de gobernar para poblar. Hay un aparato jurídico que establece las características de los inmigrantes que deben arribar al país. El segundo tipo de inmigración, caracterizado por ser entre regiones de una nación determinada, es un ejemplo de poblar para gobernar. Se habita el territorio y después se estructuran las formas de control y de organización jurídica.

Estas propuestas de inmigración, lideradas por esa intelectualidad científica colombiana de la que hacía parte Luis López de Mesa, eran apenas embrionarias en relación con la propuesta Argentina de la cual se desprendieron, pues muy tempranamente la nación Argentina se había convertido en un centro receptor de aquellos inmigrantes provenientes de Europa. La inmigración argentina fue una experiencia impulsada a través de propuestas y críticas formuladas por los intelectuales. En 1845, Domingo Faustino Sarmiento, en su crítica a la figura del presidente Juan Manuel Rosas y su política federal titulada *Facundo: civilización y barbarie*, se preguntó por la inmigración en el cono sur: “¿Hemos de cerrar voluntariamente la puerta a la inmigración europea que llama con golpes repetidos para poblar nuestros desiertos, y hacernos a la sombra de nuestro pabellón, pueblo innumerable como las arenas del mar?” (Sarmiento 1947, 8). A partir de estas propuestas el gobierno, a través de un sistema jurídico, concretó el impulso a la inmigración europea en el país. Por ejemplo, en 1872, se promulgó la

Ley de Inmigración y en 1902 la Ley de Residencia, que afectaba a los inmigrantes en el país gaucho; se buscaba el fomento de la higiene y la previsión de enfermedades en aquellos lugares donde residían los inmigrantes.

La inmigración temprana en la Argentina operó con el fin de poblar para después gobernar y controlar políticamente aquellas poblaciones provenientes de Europa. En Colombia, en cambio, las propuestas sobre inmigración se dieron tardíamente y su legislación fue pobre y escasa. Cuando Miguel Jiménez López se desempeñaba como ministro de gobierno en el periodo presidencial del conservador Pedro Nel Ospina se promulgó la ley 114 de 1922, que fomentaba la entrada al país de personas que por sus condiciones personales y raciales no fuesen motivo de preocupación respecto al orden social. La eugenesia en Argentina y Colombia concibe la idea de la inmigración como un pretexto para demostrar la urgencia de hacer una transfusión de sangre nueva y de fundamentar un nuevo discurso nacional a través de criterios racionales y científicos.

Colombia higiénica, Argentina eugenésica y biotipológica

La eugenesia en Colombia en los albores del siglo XX fue un discurso pseudocientífico que ayudó a consolidar a un grupo de profesionales de la salud desde el punto de vista social y académico. Los abogados, los educadores y en general los médicos, empezaron a desplazar en los primeros decenios del siglo a aquellos intelectuales que a través de la literatura y la retórica estudiaban los problemas sociales que aquejaban al país. Como lo ha mostrado Sandra Lucía Castañeda, aquella intelectualidad científica tomó la vocería para entender y analizar con un ojo clínico a la sociedad. Específicamente, “la medicina participó activamente en la configuración de una nueva subjetividad, la ‘colombiana’, desde dos campos importantes: el legislativo, a través de la propuesta de nuevas leyes de salud pública, y el pedagógico, a partir de la ejecución de campañas populares” (Castañeda 2004, 293), tales como las de la lucha contra la lucha antialcohólica y otras campañas educativas que tuvieron por objeto incentivar la higiene y los conocimientos técnicos en el grueso de las masas populares. Estas campañas sociales, producto de aquellos debates en torno a la raza, se perfilaron a través del fomento de la higiene. En los albores del siglo XX un sinnúmero de instituciones gubernamentales fueron ideadas con ese objetivo. Por ejemplo, en 1914, el Consejo Superior de Sanidad fue transformado en la Junta Central de Higiene gracias a la ley 84 de ese año. Cuatro años después, la ley 32 de 1918, transformó la Junta Central de Higiene en Dirección Nacional de Higiene, dependiente ahora del Ministerio de

Instrucción. En 1920, esta junta se adscribió, al Ministerio de Agricultura y Comercio. Años más adelante, en 1927, el Congreso de la República aprobó la reorganización del Ministerio de Instrucción y Salud Pública. Un año más tarde, este ministerio pasó a llamarse Ministerio de Educación Nacional y en 1931, durante la república liberal fue creado el Departamento Nacional de Higiene y Asistencia Pública. Este conjunto de creaciones institucionales son la evidencia de la inseguridad y la falta de un objetivo claro sobre las políticas sociales y económicas en materia de programas sanitarios.

En este orden de ideas, aquellos proponentes de la eugenesia que se buscaron inculcar una higiene corporal en el pueblo cifraron sus esperanzas en la educación. Una de las campañas más representativas que abordó la educación como eje central de acción social fue la Campaña de Cultura Aldeana, creada 1934 por Luis López de Mesa, quien se desempeñaba como director de este programa y ministro de Educación del presidente Alfonso López Pumarejo. Los grandes objetivos trazados para esta campaña fueron: 1) Mejorar materialmente a las aldeas. 2) Brindar educación a toda la población teniendo como trasfondo la visualización de imágenes y la escucha de los sonidos. 3) Sensibilizar a través de los sentidos corporales a la población, incentivando a través del saneamiento una conciencia higiénica sobre el cuerpo. Estas campañas sociales y jurídicas de control, lideradas por una élite de intelectuales científicos, habían empezado a desplazar, algo que venía ocurriendo desde tiempo atrás, a la higiene sobre el alma. Se hacía énfasis en la limpieza corporal por la necesidad de ajustar el cuerpo a las necesidades e imperativos del tiempo laboral y de la industrialización. La Campaña de Cultura Aldeana, dirigida por aquellos intelectuales de la polémica de la raza en Colombia, fue la síntesis del desplazamiento de la higiene moral hacia la limpieza corporal. Los objetivos de esta campaña se reflejaron y tradujeron en los diferentes manuales, cartillas y literatura didáctica dirigida a la población campesina y rural cobijada por este programa.

La limpieza corporal también implicó un cambio en el sistema de representación sobre la higiene y la sociedad. Un paso de lo tradicional a lo moderno. En las ciudades se hizo más urgente esta manifestación de la higiene corporal debido a la presencia de viviendas insalubres y al hacinamiento, un fenómeno que se evidenció por la epidemia de gripa que azotó a la población santafereña en 1918, en donde el 80% de sus habitantes se enfermaron y el 2% perecieron. La reciente Junta Central de Higiene expidió el acuerdo número 40 de ese año sobre la higiene de las construcciones. Y eso no fue todo: en el mismo año ordenó la demolición de las habitaciones de los obreros en el cruce de las calles de Carabobo y Juanambú en Medellín y emitió el acuerdo número 43 sobre el saneamiento de las habitaciones del Paseo Bolívar de Bogotá.

El cuerpo y la habitación cobraron importancia para los políticos y los académicos. La eugenesia, que se inclinó a debatir y a crear una conciencia higiénica a través de las campañas sociales y educativas, tuvo como objetivo fijar los cuerpos a un territorio y

un espacio determinados y anclar una identidad cultural homogénea en esos cuerpos. La eugenesia colombiana, tardíamente desarrollada en comparación con otros países del hemisferio, fue apéndice de un proyecto a gran escala de carácter social, cultural e higiénico.

En la Argentina, en cambio, las ideas provenientes del positivismo, el evolucionismo, el darwinismo social y de las diferentes oleadas de inmigrantes, dibujaron tempranamente “la receptividad de la disciplina creada por Francis Galton para la ‘mejora de la raza’, atrayendo tanto a profesionales –autoproclamados científicos– interesados en alcanzar espacios de poder, como a políticos deseosos de obtener nuevos fundamentos para preservar intereses” (426). Las teorías que enmarcaban a la eugenesia dentro de un discurso científico por parte de una intelectualidad claramente constituida bajo centros académicos y científicos de respetada tradición, perfilaron este campo emergente como una actividad científica y política.

En 1912, el científico argentino Víctor Delfino asistió al primer Congreso Internacional de Eugenesia organizado por Leonard Darwin y allí concibió la creación de una sociedad eugenésica en su país. En 1918 se vio cristalizada la propuesta de este intelectual con la puesta en marcha de la Sociedad Eugenésica Argentina, institución de corta duración. Sin embargo, el Museo Social Argentino, fundado en 1912, cuyo objetivo era determinar qué características biológicas y sociales debían tener los extranjeros inmigrantes, abrió un espacio político y científico a la eugenesia gaucha. Así, las propuestas consignadas en papel se hicieron realidad de dos formas: a través del fomento a la inmigración por parte del gobierno central, y mediante la creación de esta institución.

La inmigración, por tanto, se convirtió para la eugenesia, y en menor medida para la criminología argentina, en el centro de atención. Con estos movimientos poblacionales se empezó a dar prioridad a la conservación de la raza argentina a través de la educación, la higiene, la esterilización y el certificado prenupcial. El objetivo de este último método, señala Palma, fue “proteger a la descendencia pero también a la pareja, siendo este último aspecto también legislado hasta considerar delito la trasmisión de enfermedades venéreas” (160). Durante la década de los veinte se empezó a expedir un corpus que le dio un rostro jurídico al certificado prenupcial. En 1924, el gobierno dictó la Ley de Higiene Sexual Prematrimonial que influyó directamente en la creación de certificados prenupciales. Un año después se decretó la ley de “Defensa de la raza” que ponía al gobierno al frente de la lucha contra las “enfermedades y costumbres” susceptibles de degenerar la raza. En 1926, el gobierno prohibió el matrimonio entre leprosos, o entre una persona sana y un leproso. Más adelante, en 1927, en la Habana, durante la Primera Conferencia Panamericana de Eugenesia y Homicultura, el gobierno argentino firmó un documento titulado Proyecto de Código Panamericano

de Evantropía (Eugenesia y Homicultura) que reafirmaba las leyes sobre el matrimonio y la raza arriba citadas.

La eugenesia argentina, al igual que sus prácticas, adquirió entonces una nueva fisonomía que la caracterizó sobre el resto de la región. A partir de la década del treinta, Argentina recibió la influencia del modelo eugenésico de Italia y, en menor medida, de Alemania, países que en ese momento articularon la eugenesia a las prácticas sociales y políticas manifestadas en el fascismo y el nazismo. En 1930, cuando José Félix Uriburu derrocó a Hipólito Yrigoyen tras un golpe militar inspirado en el totalitarismo de Benito Mussolini, el gobierno trajo a un eminente científico que sería un hito dentro de la eugenesia argentina, el italiano Nicola Pende, un líder de la Escuela Italiana de Endocrinología y Patología Constitucional. Entre sus postulados científicos se encontraba la biotipología humana, término que redimensionó la eugenesia en el ámbito social, político y cultural en tanto llevó las formulaciones eugenésicas a una práctica social. Para Vallejo y Miranda, la biotipología fue

creada por el médico italiano Nicola Pende para darle un sentido práctico a la eugenesia. Ciencia y poder confluían simbióticamente en lo que Pende entendió como biología política, disciplina propiciadora de la clasificación de toda la población con el fin de detectar al universo de la otredad sobre el que debían implementarse las prohibiciones eugenésicas de procrear, contraer matrimonio, ingresar al país, educarse o ejercer cualquier otro derecho constitucional, en función del bien de un inasible colectivo raza (427).

En la biotipología confluyeron la medicina y la sociología, teniendo como trasfondo el poder político. De este modo, la biotipología asumió en Argentina una orientación médica filosófica en la cual se pretendía develar los enigmas del cuerpo y el espíritu. Los lazos entre Argentina, Alemania e Italia se manifestaron a través de un sinnúmero de intercambios entre científicos eugenésicos. En el mismo año en que llegó Pende al país gaucho, Arturo Rossi y Octavio López, un par de médicos argentinos, fueron enviados a especializarse en Italia. Tras su regreso, años después, quedó integrada en 1932 la Asociación Argentina de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social. Un órgano civil que dos años después sería nacionalizado e incorporado a la Secretaría de Salud Pública.

El papel de Arturo Rossi dentro de la Asociación Argentina de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social fue destacado gracias a la publicación de los *Anales de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social*, órgano de difusión en el que se publicaron ideas de la eugenesia y la biotipología desarrolladas en Italia y Alemania. En esta revista Rossi transcribió, en 1934, el discurso pronunciado por Joseph Göbbels, ministro de

propaganda de la Alemania Nazi, sobre las Leyes de Nüremberg, que daba pie a las formas estatales para la persecución y hostigamiento a los judíos en Alemania. Esto abriría el debate entre los médicos y las autoridades sobre si debían seguir los planteamientos de una eugenesia blanda, la cual intentaba fortalecer y mantener moralmente la raza a través de estrategias gubernamentales como la educación, o si debían abrazar los ideales de una eugenesia dura que prefería prácticas como la esterilización, inmigración, aborto, certificado prenupcial y, en general, aquellos métodos seguidos por los médicos al servicio del nazismo alemán y el fascismo italiano.

Las diferentes fundaciones de instituciones y academias eugenésicas arriba señaladas dejan entrever que la Argentina se inclinó hacia una posición de línea dura de la eugenesia. Varias instituciones y eventos estuvieron signados por esta posición, que llevó a la eugenesia a un desarrollo de largo aliento en el país gaucha. Por ejemplo, en 1935, tuvo lugar la Segunda Conferencia Panamericana de Eugenesia y Homicultura, organizada en Buenos Aires. Veinte años después, en 1955, se organizaron las Primeras Jornadas Eugénicas. En 1961, se celebraron las Segundas Jornadas Eugénicas y finalmente, en 1970, se realizaron las Terceras Jornadas Eugénicas. Estos encuentros definieron constantemente los lineamientos eugenésicos llevados a cabo en la Argentina.

Epílogo

Las propuestas del médico antioqueño Luis López de Mesa en la polémica de la raza se inscribieron en un principio en una línea dura de la eugenesia. Sin embargo, en la década siguiente, tras el fracaso de los proyectos de inmigración extranjera a Colombia, este médico alternó, sin abandonar su posición sobre la inmigración, con las propuestas educativas y de higiene que se habían desarrollado en la década del veinte. El tema de la inmigración resurgió de los escombros y los acontecimientos que tuvieron lugar durante la Segunda Guerra Mundial pusieron sobre la mesa una supuesta amenaza judía para la raza colombiana. Sin embargo, las propuestas afincadas en el debate de la raza en Colombia, por su inclinación hacia un programa social educativo e higiénico, hicieron que la eugenesia se inscribiera en una línea blanda. El gobierno vio en la educación y en la preservación de la familia como entidad sociológica y cultural una forma de mantener alejada de las perversiones y los vicios a una asechada raza colombiana.

López de Mesa vio a la población colombiana y a su devenir histórico como inmaduros para asumir los retos de la modernidad. Por tal motivo, la inmigración constituyó un medio y no un fin para el desarrollo cultural y sociológico en Colombia. En

Argentina, en cambio, la eugenesia fue un medio para poblar y después gobernar a la población. Bajo este postulado, la eugenesia argentina se plegó sobre un planteamiento duro, entretrejiéndose con los postulados de la biotipología para sustentar cultural, biológica y políticamente el proyecto de construcción de la nación argentina.

Bibliografía

- Bejarano, Jorge. "Quinta conferencia." *El problema de la raza en Colombia*, (ed.) Luis López de Mesa, 187-212. Bogotá: Biblioteca de Cultura, 1920.
- Castañeda, Sandra Lucía. "Una genealogía del racismo en Colombia: Continuidades y discontinuidades del siglo XIX al XX." *Pensar el Siglo XIX: Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia*, (ed.) Santiago Castro-Gómez, 287-321. Pittsburgh/Bogotá: Universidad de Pittsburgh / Instituto Pensar, 2004.
- Dussel, Enrique. "Europa, modernidad y eurocentrismo." *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales Perspectivas Latinoamericanas*, (comp.) Edgardo Lander, 41-55. Buenos Aires: CLACSO, 2003.
- Foucault, Michel. 1966. *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- Galvis, Silvia y Aberto Donadio. *Colombia nazi 1939-1945: Espionaje alemán la cacería del FBI Santos, López y los pactos secretos*. Bogotá: Planeta, 1986.
- Helg, Aline. "Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies, and Popular Reaction." *The idea of race in Latin America, 1870-1940*, (ed.) Richard Graham, 37-69. Austin: University of Texas, 1990.
- _____. "Los intelectuales frente a la cuestión racial en el decenio de 1920: Colombia entre México y Argentina." *Estudios Sociales* Vol. 4 (1989): 37-53.
- Ingenieros, José. *Principios de psicología biológica*. Madrid: Daniel Jorro, 1918.
- Jiménez López, Miguel. *Nuestras razas decaen*. Bogotá: Imprenta y Litografía de Juan Casis, 1918.
- López de Mesa, Luis. *La civilización contemporánea*. París: Agencia Mundial de Librería, 1926.
- _____. "Segunda conferencia." *El problema de la raza en Colombia*, (ed.) Luis López de Mesa, 81-110. Bogotá: Biblioteca de Cultura, 1920a.
- _____. "Tercera conferencia." *El problema de la raza en Colombia*, (ed.) Luis López de Mesa, 113-140. Bogotá: Biblioteca de Cultura, 1920b.
- Miranda, Néstor, et al. *Historia social de la ciencia en Colombia*, Vol. VIII. Bogotá: Colciencias, 1993.

- Palma, Héctor. *Gobernar es seleccionar: Apuntes sobre la eugenesia*. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones, 2002.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder: Eurocentrismo y América Latina." *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, (comp.) Edgardo Lander, 145-159. Buenos Aires: CLACSO, 2003.
- Sarmiento, Domingo Faustino [1845]. *Facundo*. Buenos Aires: Círculo Literario Argentino, 1947.
- Vallejo, Gustavo y Marisa Miranda. "Los saberes del poder: Eugenesia y biotipología en la Argentina del siglo XX." *Revista de Indias* Vol. 231 (2004): 425-444.
- Zimmermann, Eduardo. "Racial Ideas and Social Reform: Argentina, 1890-1916." *The Hispanic American Historical Review* Vol. 1. (1992): 38-39.

VII

Señales en el cielo, espejos en la tierra: la Exhibición del Centenario y los laberintos de la interpelación

Santiago Castro-Gómez

*Las fiestas con que la ciudad conmemoró el Centenario
de la Independencia nacional señalan de manera gráfica
el principio de la nueva era.*

Emilio Cuervo

*El país ha mirado su propia imagen, la ha encontrado
hermosa y se enamorará de sí mismo.*

Miguel Triana

Los dos epígrafes ilustran perfectamente los temas que serán abordados en este ensayo. El primero es tomado de un texto del novelista Emilio Cuervo, alcalde de Bogotá durante la administración del presidente Carlos E. Restrepo, quien no duda en calificar las fiestas del Centenario de 1910 como “el principio de la nueva era” para la ciudad y para el país entero. Cuervo se refiere a los procesos de modernización de Bogotá, que marcan el inicio de un proceso de transformaciones estructurales sin precedente alguno en la historia de Colombia. El alcalde señala en particular tres cambios importantes: la extensión del alumbrado público, que enterró para siempre el aspecto “lóbrego y monacal” que distinguió a Bogotá durante los cuatro siglos anteriores; la presencia de cines y teatros, que “han contribuido para acentuar la diferencia entre las costumbres del Santafé que se va y el Bogotá moderno que nace”; y por último, el movimiento constante de personas y mercancías favorecido por nuevos medios de transporte como el tranvía eléctrico y el ferrocarril, que le presta a la ciudad “un pequeño aire cosmopolita y de movimiento del que antes carecía”. “El humo de las fábricas” –dice Cuervo con entusiasmo– “empaña el hasta ayer immaculado cielo azul. Inventos recientes: teléfono, cinematógrafo, tracción y fuerza motriz eléctrica, se aclimatan fácilmente” (Cuervo Márquez 1937, 429).

El segundo epígrafe es del ingeniero Miguel Triana, editor de la *Revista de Colombia*, órgano comisionado por el Ministerio de Obras públicas para conmemorar el primer Centenario de la independencia. Mientras que durante la colonia y buena parte de la República el país vivió enajenado, sirviendo intereses ajenos por no saber cuáles

eran los propios, Triana piensa que las fiestas del Centenario de 1910 son el inicio del “para-sí” de la conciencia colombiana. En particular, Triana se refiere a la Exposición Agrícola e Industrial, evento que constituía el núcleo de los festejos organizados por el gobierno de Rafael Reyes entre el 15 y el 31 de julio de 1910. En el espejo de los pabellones y de los productos allí exhibidos, Colombia podrá ver su propia imagen, descubriendo finalmente cuáles son sus verdaderas potencialidades industriales. Para Miguel Triana, la exhibición de 1910 constituye la oportunidad única para que el país contemple con amor su propia imagen y se enamore de ella, como el Narciso de la fábula (*Revista de Colombia* 1, 1).

Ambos epígrafes hacen referencia a los festejos de 1910 y los señalan como el inicio de una “nueva era”. Algo parecía irrumpir en la historia de Colombia que antes no existía; algo que desquiciaba el orden anterior de la República para inaugurar un nuevo estado de cosas. ¿Cuál podía ser este acontecimiento? Parece claro que los dos epígrafes se refieren a la *emergencia del capitalismo industrial* como la nueva ontología social reflejada en la exhibición de 1910. Pero lo más interesante de todo, como veremos, es que esa nueva ontología social, proclamada con tanto entusiasmo por nuestros profetas del progreso, correspondía en realidad a un orden *imaginado y deseado*. Aparece entonces la pregunta: en un país en el que la ideología clerical y los valores estético-políticos de la “República de las letras” conservaban aún su hegemonía, en el que la gran mayoría de la población era analfabeta y en el que los procesos industriales constituían apenas un pequeño segmento de la economía, ¿cuál podría ser el estatuto de este *orden imaginario* escenificado en la exposición de 1910?

Mi respuesta a esta pregunta será distinta a la de aquellos investigadores que afirman que el capitalismo en Colombia durante las primeras décadas del siglo XX no se acompañó de transformaciones culturales importantes (Vega Cantor 2002). Sostendré que a diferencia de lo ocurrido en Europa, en donde los imaginarios de la forma-mercancía (escenificados en artículos de consumo, publicidad, revistas de modas, películas de cine, formas arquitectónicas, tendencias artísticas, producción científica, etc.) se *fundaban* en procesos de racionalización ya consolidados, en Colombia –y seguramente en muchos otros países de América Latina– la escenificación simbólica del capitalismo industrial *precedió* a la implementación estatal de la economía capitalista, que tuvo lugar apenas hacia finales de la década de los treinta.¹ En este sentido hablaré de la

¹ Este curioso fenómeno, que algunos teóricos de la cultura denominan la “simultaneidad de lo no simultáneo” - es consecuencia de lo que, siguiendo a Aníbal Quijano, podríamos llamar el “postulado de la heterogeneidad estructural”, según el cual, la modernidad en América Latina no puede pensarse con independencia de la colonialidad. Modernidad y colonialidad serían entonces las dos caras, mutuamente dependientes, de un mismo fenómeno: la vinculación de América Latina al capitalismo mundial. De este postulado me he ocupado ampliamente en otros lugares (Castro-Gómez 2005a, 2005b).

exposición de 1910 como la escenificación de un *capitalismo imaginario*, que aún en medio de la hegemonía católica y conservadora, anuncia y prepara las subjetividades que necesitará posteriormente el capitalismo “real”.

Mi interés en la exhibición del Centenario se dirige entonces hacia el estudio de los imaginarios capitalistas, pero no para verlos como “ideologías” (en el sentido clásico de Marx), sino para entender el modo en que diversos actores sociales empiezan a *identificarse simbólicamente* con un estilo de vida capitalista para el cual no existían todavía las condiciones materiales. Es en esta identificación imaginaria que se van formando los “sujetos” que harán posible que el capitalismo se convierta más adelante en la forma hegemónica de producción en Colombia. Con una palabra, la exhibición de 1910 en Bogotá es un excelente ejemplo de lo que Althusser denominó “interpelación”. El mundo ilusorio de la forma-mercancía “interpela” a los individuos (es decir que los “llama”, los convoca, los *seduce*) para convertirlos en “sujetos” capaces de representar bien su papel en el escenario del capitalismo industrial. Miguel Triana lo afirmaba sin saberlo: las “quimeras” cumplen un papel central en la instauración del capitalismo, ya que funcionan como espejos en los que los individuos se “reconocen” imaginariamente a sí mismos en tanto que “sujetos modernos”. Al contemplar la exhibición del centenario, los colombianos debían ver reflejada su propia imagen e *identificarse* con ella.

1. Anuncios de la Nueva Era

En la madrugada del 20 de abril de 1910, la tradicional calma de los habitantes de Bogotá se vio interrumpida por un fenómeno inusual: el cometa Halley fue visible claramente tras los cerros de Monserrate y Guadalupe. La gran inquietud generada por el cometa no era gratuita: desde tiempos antiguos se había visto la aparición de los cometas como señal de un cambio inminente, de proporciones gigantescas y a menudo trágicas. El cometa desafiaba la idea de un universo ordenado y quieto. Lo que es perfecto no se mueve, decían los filósofos de la Grecia clásica. Por eso, la irrupción intempestiva del cometa indicaba que algo se había alterado en el ordenamiento cósmico y que las cosas estaban a punto de cambiar dramáticamente.

En particular, el cometa Halley cargaba una larga historia de creencias apocalípticas tras de sí. Se decía que el cometa fue excomulgado por el mismísimo Papa Calixto III poco después de su aparición en 1456, debido a que le consideraba un enviado del demonio vinculado con la invasión de los musulmanes. En 1711, el matemático inglés William Whiston afirmó que el cometa Halley regresaba a la Tierra cada 575

años y que siete regresos antes, es decir en el año 2.345 a. de C., su proximidad a la Tierra había desencadenado el diluvio universal. Pero fue la aparición de 1910 la que generó un mayor pánico colectivo, tanto en Europa como en América. No es extraño que justo en ese año se filmara la película muda *The Comet*, una de las primeras de la industria cinematográfica, en la que el Halley se acerca tanto a la Tierra que su calor desencadena pavorosos incendios. Y aunque la película no fue exhibida en Colombia, sí era conocido entre nosotros el libro *En los días del cometa* escrito pocos años antes por Herbert George Wells, que contribuyó a extender la creencia de que de la cola del cometa emanaría un gas llamado “cianógeno” que envenenaría de inmediato a todos los habitantes del planeta.² Tal era el pánico, que ni siquiera los razonamientos matemáticos del sabio Julio Garavito, director del observatorio astronómico, bastaron para calmar a los inquietos bogotanos.³

Pero aunque nadie resultó lastimado con el paso del cometa, la sensación de que algo estaba cambiando en Colombia perduró aún después de su desvanecimiento. El mundo abierto desde mediados del siglo XVIII y prolongado durante la sociedad republicana del siglo XIX parecía estar quedando atrás, dando paso a una “nueva era”. De ello daba testimonio el optimismo con que políticos e intelectuales saludaban el año de 1910, fecha en que se conmemoraba el primer centenario de la independencia. El ya señalado Miguel Triana decía con euforia que el año de 1910 marcaría el ingreso de Colombia en un estadio superior de la evolución material y espiritual: “Para Colombia, ese sol de conciencia de las grandes Patrias se levantará en 1910 ó desaparecerá del registro de las hijas de América. La hora del Destino ha sonado” (*Revista de Colombia* 2, 35). Y no solo para Triana sino también para muchas otras personas, la “hora del destino” sonó para Colombia el día 15 de julio de 1910, fecha en que fueron inaugurados los festejos organizados por el gobierno del presidente Reyes para conmemorar el primer centenario de la independencia. Nos referimos a la Exposición Agrícola e Industrial, evento que constituía el núcleo de las celebraciones y que Triana no duda en calificar como una “verdadera revelación” y un “acto de amor”. La exhibición es el “para-sí” de la conciencia nacional, el momento en que Colombia revela ante sí misma su propia imagen:

² Como lo ha reseñado Alfredo Iriarte, varios periódicos colombianos anunciaron el peligro de que el “cianógeno” que se desprende de la cola del cometa podría mezclarse con el aire y aniquilar a toda la población mundial (Iriarte 1988, 196).

³ Garavito se desempeñaba como director del Observatorio astronómico desde 1892 y estudió la órbita de los cometas visibles en Colombia en 1901 y 1910.

Qué grata revelación! Un pueblo que ama así a la Patria de sus mayores, cualesquiera que hayan sido los retardos de su marcha, llegará a constituir una gran Nación! Cuánta sorpresa la que ha experimentado el país al contemplarse de repente á sí mismo en todo lo mucho que vale, por la grandeza de su corazón y por el cultivo de su inteligencia! [...] El Centenario ha producido el milagro de la fe y por ella tendremos una gran Patria y coronaremos en breve una hermosísima civilización, de cuya cumbre no estamos lejanos, según nos lo ha hecho ver la rasgadura de las neblinas al calor de este acto de amor [...] En efecto, sin pecar de pedantería, podemos asegurar experimentalmente á nuestros lectores, por comparación deducida de nuestro reciente viaje a Europa, que el Parque de la Independencia con sus festejos, sus edificios y las manufacturas exhibidas allí, podría servir de orgullo á cualquier nación del mundo (*Revista de Colombia* 7-8, 195).

En Europa este tipo de exhibiciones habían servido para celebrar el advenimiento de la era del progreso durante la segunda mitad del siglo XIX. La más famosa de todas ellas, la exposición universal de 1889 realizada en París, fue la que sirvió de modelo para la exhibición colombiana.⁴ Allí se había hecho un gran despliegue de los grandes logros tecnológicos y económicos alcanzados por “la humanidad” con el descubrimiento del teléfono (1876), el gramófono (1877), la turbina de vapor (1884), la goma sintética (1881), la cámara fotográfica (1888), el cinematógrafo (1895), la telefonía sin hilos (1895) y los prototipos del avión (1896). La exposición de París, más que ninguna otra, había logrado construir una imagen paradisíaca del capitalismo de la segunda revolución industrial. Con su retórica futurista, su fabuloso despliegue tecnológico y su taxonomía de los recursos y materias primas ofrecidas por todas las naciones para enriquecer el comercio mundial, la exposición de París cautivó el imaginario occidental. El “presente”, comandado por naciones civilizadas como Francia, se convertía en la cima más alta desde la cual era posible mirar hacia el pasado y evaluar el progreso alcanzado. El resultado de esta proyección imaginaria no podía ser otro: la humanidad ha ido abandonando su “minoría de edad” para llegar a un estadio de “madurez” en el que la vida se torna más cosmopolita, más desarraigada de la tiranía de los códigos locales y, por ello mismo, más veloz y emocionante. La exposición buscaba inspirar en el público la fe en las capacidades civilizadoras del libre mercado y de la economía del *laissez faire*; la creencia en que la máquina axiomática del capitalismo había creado el mejor de todos los mundos posibles. Las exposiciones mundiales, y en particular la

⁴ No es para nada casual que la exposición parisina de 1889 celebrara el centenario de la revolución francesa y que la exposición colombiana de 1910 celebrara el centenario de la independencia.

exhibición de París en 1899, funcionaron como una especie de *Reality Show* diseñado para proyectar una imagen gozosa y optimista de la historia.

Aunque Colombia no participó en la exposición mundial de París, este tipo de eventos no era desconocido en nuestro medio.⁵ Ya en 1881 se había celebrado en Bogotá una “Exposición de productos de la industria nacional” en la que, paradójicamente, no se exhibieron productos industriales sino únicamente productos agrícolas, animales de cría, sombreros, lazos, costales, alpargatas, mochilas, ruanas, hamacas y otras manufacturas de fique, cuero y lana. Salvador Camacho Roldán, eminente político y economista colombiano de la segunda mitad del siglo XIX, comenta el siguiente episodio, ocurrido mientras visitaba uno de los pabellones de la exposición:

¿Por qué teniendo elementos de riquezas naturales tan grandes, no las desarrollan ustedes en la industria? –nos preguntaba un distinguido extranjero, á la vista de una pequeña muestra de lana fina, calorífica, larga, tenaz, obtenida de la palma de Cumare. –A causa de nuestras revoluciones é inestabilidad política –le contestamos avergonzados y bajando la voz al más débil tono de secreto. Aquí todo se empieza, nos dijimos interiormente, nada se prosigue con constancia y muy poco llega á su término natural (Camacho Roldán [1883] 1983, 820).

La “vergüenza” de la que habla Camacho Roldán es la del ilustrado criollo que ha viajado a Europa y compara la impresionante exhibición de maquinaria y adelantos tecnológicos de las exposiciones mundiales (Camacho había asistido a la exhibición de París en 1867) con la inexistencia de una “industria nacional” en un país que quiere ser “civilizado”. Por eso, en su comentario crítico a la exposición, asegura que sin la introducción de maquinaria industrial el país continuará rezagado en su camino hacia el progreso, entre otras cosas porque los artículos hechos a mano son muy caros, mientras que las máquinas podrían reducir el producto a la mitad de su precio y facilitar ganancias en su exportación. Camacho Roldán dice que para superar este problema

⁵ Frédéric Martínez tiene razón al mostrar que las elites del siglo XIX no tenían absolutamente nada que mostrar en las exhibiciones mundiales, ya que no se había configurado en Colombia una verdadera ontología social marcada por el capitalismo industrial. En sus palabras: “¿Qué produce, a mediados del siglo XIX, una república hispanoamericana pobre como Colombia que se pueda mostrar en una exposición universal? Unas leyes y unas constituciones liberales, mucha retórica y unos pocos proyectos arquitectónicos cívicos sin acabar [...] Al terminar el siglo, la cuestión de la representación visual de la nación sigue, en definitiva, sin resolver: está claro que Colombia no puede competir en la escena de las naciones con base en su supuesta superioridad republicana, ante un público europeo poco dispuesto a escuchar las grandilocuentes declaraciones republicanas que emanan de un continente visto como irremediamente inferior” (Martínez 2000, 321; 323).

es necesario “cultivar el instinto mecánico de nuestro pueblo” y sugiere que para una próxima exposición se ofrezca un premio de cinco mil pesos a quien logre inventar máquinas para “desgrosar fique” o “cardar y peinar lana” (827).

Como puede apreciarse, el pensamiento de Camacho Roldán permanece fiel a la ideología librecambista de su época, que consideraba a los países del norte como el *locus* privilegiado de la industria y la tecnología, mientras que veía a los países del trópico como “exportadores naturales” de materia prima. Europa cumple su función en la economía mundial produciendo tecnología y productos industrializados, mientras que Colombia también cumple su función –a la que ha sido destinada por la Providencia, que le dotó con ricos productos naturales– ofreciéndolos a Europa junto a sus manufacturas exóticas. Los liberales del siglo XIX pensaban que el libre intercambio entre países especializados en un tipo específico de producción (división internacional del trabajo), generaría en último término la “riqueza de las naciones”.⁶ Si Camacho Roldán propugna por la introducción de máquinas, no es porque crea que Colombia sea un lugar apto para que la industrialización se convierta en un *modo de vida*, como ha ocurrido en Europa. Las máquinas que reclama Camacho Roldán son para que Colombia haga mejor lo que puede hacer: dedicarse a la producción agropecuaria (especialmente a los cultivos de algodón, café, tabaco y azúcar) para exportar materias primas y productos tropicales a los países industrializados:

Durante muchos años serán industrias vedadas para nosotros las fábricas y el comercio. Para las primeras nos falta la difusión de los conocimientos y la mecánica, de la física y de la química, y las grandes masas de capitales requeridas para las producciones fabriles; para el segundo nos hace falta a la vez astilleros, buques, marineros y vías de comunicación. Nuestro comercio exterior tendrá que limitarse a los vehículos extranjeros que vengan a buscar espontáneamente nuestros frutos. La agricultura tiene que ser nuestra industria nacional (Camacho Roldán 1976, 67).

Pero la visión de Camacho Roldán con respecto al futuro industrial del país empezó a cumplirse sólo algunos años después, durante las primeras décadas del siglo XX. La exhibición colombiana de 1910, inaugurada tres meses después de la aparición del cometa Halley, era un síntoma de que la industrialización empezaba a convertirse en algo más que un *desideratum* de las élites. El gobierno progresista y autoritario de Rafael Reyes deseaba construir una *imagen interna* que permitiera medir la evolución

⁶ En su libro *Cuatro economistas colombianos* (2003), Jorge Vallejo Morillo se ha referido a Salvador Camacho Roldán como “el Adam Smith colombiano”.

del país una vez terminada la guerra de los mil días, pero ante todo quería que los colombianos dirigieran su mirada hacia sí mismos.⁷ Atrás habían quedado los días de la violencia política y de la humillación sufrida con el robo de Panamá, y ahora era tiempo de “retomar el curso de la historia”. La exposición creaba simbólicamente tal ilusión de progreso: si en 1810 se produjo la emancipación política frente a España, en 1910 se debía producir la emancipación económica y espiritual de la nación. Mediante una cuidadosa selección y organización de objetos emblemáticos (máquinas, textiles, motores, relojes, vidrios, aparatos científicos), presentados a la vista del público, la exhibición debía crear una *imagen de la modernidad*. Como lo dijera Triana, estamos frente al diseño de una imagen especular en la que los colombianos deberían *reconocerse a sí mismos*. Evocando a Althusser, diríamos entonces que la exhibición de 1910 funcionó como un aparato construido para interpelar a los individuos en tanto que sujetos modernos.⁸

2. Visiones espectrales

Decíamos que el modelo de la exhibición colombiana de 1910 fue la exposición universal de París en 1889, y esto obedecía no solo al afrancesamiento de las élites sino a la fascinación que tuvo ese tipo de espectáculo en el imaginario de las masas. Desde luego que tal espectacularidad no podía ser replicada, ni con mucho, por los organizadores del evento colombiano. Sabemos de las grandes dificultades que tuvo el gobierno de Reyes para financiar la celebración de los festejos, hasta el punto de que el dinero para la exhibición tuvo que ser recolectado entre el público gracias a la iniciativa de la prensa local. Ante tal carencia de recursos, no se construyó un símbolo de poder semejante a la torre Eiffel, pero en su lugar se mandaron fundir estatuas de Francisco José de Caldas, Antonio Nariño, Simón Bolívar y Policarpa Salavarrieta, que hasta hoy pueden ser vistas en diferentes puntos de la ciudad. No se construyó un

⁷ La figura de Reyes es equiparable en la historia de Colombia a la de Porfirio Díaz en México, con quien ya en aquella época se le había comparado. Recordemos que el gobierno autocrático de Díaz desarrolló una suerte de “política científica” para México – de carácter muy francófilo – y estimuló la participación mexicana en la exposición mundial de París en 1889 (Tenorio Trillo 1998).

⁸ Alejandro Garay lo dice muy bien de otro modo: “[...] la exposición servía además como aliciente para restaurar la moral y los sentimientos nacionalistas que el pueblo había perdido como consecuencia de las pugnas políticas, las guerras civiles y la fragmentación del territorio. La exposición de 1910 se convertía, entonces, en la oportunidad ideal para convocar de nuevo al pueblo bajo los argumentos de un patriotismo ligado a una Colombia diferente, es decir, próspera y civilizada” (Garay sf, sp).

lugar cerrado para el evento como el *Cristal Palace* de la primera exposición mundial en Londres (1851), sino que el lugar escogido para la exhibición fue el parque de la Independencia en el sector de San Diego, visto en aquel momento como el *locus del movimiento* pues allí se ubicaban algunos de los emblemas del progreso como las líneas del ferrocarril del norte y el tranvía eléctrico (que los bogotanos irónicamente llamaban “El Cometa”⁹), así como la fábrica de la cervecería Bavaria. Y aunque tampoco se produjo una ruidosa inauguración de fuegos artificiales como había ocurrido en París, una multitud de cerca de 40.000 personas se congregó a la medianoche del 19 de julio de 1910 en la plaza de Bolívar para saludar los festejos. Según la crónica de Miguel Triana, “a la primera campanada de las doce de la noche, esa multitud entonó el himno nacional y por todas las mejillas corrían lágrimas de ternura patriótica” (*Revista de Colombia* 7-8, 194).

De hecho, la exhibición buscaba producir un *efecto de verdad* y para ello era importante movilizar los afectos de la gente a través de espectáculos visuales. Uno de ellos fue, sin lugar a dudas, la iluminación del Parque de la Independencia. Ya no bastaban los tradicionales estímulos sensoriales como el toque a vuelo de campanas, las bandas de música o los silbatos al aire, sino que era necesario acudir al impacto visual más propio de la modernidad: la luz artificial. Aquí también se acude al modelo de París, que desde la exhibición mundial de 1889 fue conocida mundialmente como la “ciudad luz” debido a la forma espectacular en que fueron iluminados los pabellones. En Bogotá, los hijos de Miguel Samper, dueños de la Compañía de Energía Eléctrica, hicieron instalar unos generadores en el llamado “Kiosco de la luz” que dotaban de electricidad a todo el sector donde se realizaba la feria. De acuerdo con Triana, la noche de la inauguración el parque de la Independencia se encontraba “iluminado como el día por millares de focos eléctricos” que asombraron a la multitud. Tan maravilloso era el espectáculo, que Triana no dudó en comparar a Bogotá con las más importantes ciudades europeas: “El Campo de Marte, Versalles, el Palacio de Cristal, la maravilla europea ante la cual el viajero primerizo se queda estupefacto, se habían trasladado de repente y por arte mágico a Bogotá” (213).¹⁰

⁹ Este nombre hace alusión al pésimo servicio prestado por el tranvía, situación que generó un boicot de la ciudadanía en contra de la empresa norteamericana *The Bogota Railroad Company*, precisamente en el año de 1910. Ante la persistencia de esta situación en años posteriores, los bogotanos optaron por referirse al tranvía con el nombre de “El Cometa” por la frecuencia con que hacía su aparición (Iriarte 1988, 216).

¹⁰ En el boletín oficial encontramos un comentario que apunta en la misma dirección: “En la noche de este día [18 de Julio] principiaron las iluminaciones eléctricas, que duraron hasta el fin de los festejos. Fueron ellas magnífica ofrenda hecha por la Empresa de Energía eléctrica de los señores hijos de Miguel Samper á la memoria de los Padres de la patria; y eran tales la profusión y la variedad de luces, así como la elegancia de su arreglo, que habrían podido figurar con honor en una noche de gala en cualquier ciudad europea” (*Primer Centenario de la Independencia de Colombia*, 129).

También mágico debió aparecer el espectáculo escenificado el 20 de julio con motivo de la inauguración de la estatua de Antonio Nariño. Aquel día, la veterana escritora Soledad Acosta de Samper encabezó un espectacular desfile de 10 mil colegialas que portaban gallardetes y ramos de flores arrojados al prócer en medio de patéticas expresiones de patriotismo. De nuevo Triana nos cuenta que en un momento “la fiesta tomó las dimensiones colosales de un diluvio de flores y de un atronador convertido de himnos y aplausos, de modo que la voz de los oradores encargados de proclamar las grandezas é infortunios del héroe, se perdió entre la confusión de la apoteosis de un Pueblo delirante de amor” (*Revista de Colombia* 7-8, 206). A eso de las seis de la tarde, cuando la multitud se retiraba de la plaza dejando tras de sí un suelo cubierto de flores, se dio inicio a un desfile por las principales calles de la ciudad en el que participaron varios carros que representaban los hechos más significativos de la historia de Colombia: el descubrimiento de América, las aventuras de los conquistadores, el fusilamiento de la Pola, el sacrificio de Ricaurte en San Mateo y los sufrimientos de Nariño, a la manera de una procesión religiosa. “Tales carros” —informa el boletín oficial del evento— “marchaban en medio de antorchas y de un inmenso gentío que cantaba entusiasmado el himno nacional” (*Primer Centenario*, 181).

El diseño y disposición de los pabellones también debía servir como un espejo en el que los colombianos pudieran reconocer su propia imagen y enamorarse de ella. En la exhibición de Bogotá se construyeron cuatro tipos de pabellones, cada uno de los cuales contenía una carga simbólica específica, pero todos ellos, como lo dejó claro el vocero de la Sociedad de Fomento Agrícola e Industrial, rendían homenaje al nuevo dios que empezaba a reclamar soberanía sobre el territorio nacional: el trabajo:

La idea cristiana, es verdad, precedió en mucho á la proclamación filosófica de la igualdad que toda libertad supone; pero en la evolución de la especie, es la dignificación del trabajo, el ennoblecimiento social del obrero, la exaltación de las clases industriales lo que más contribuye á la mayor eficacia del principio [...] Hay un campo en el cual el trabajo ejerce su acción saludable, de modo indirecto, pero hondo y fecundo: es el de la formación del carácter nacional como base de la marcha normal del país y del funcionamiento de sus instituciones. La industria es la escuela en que las virtudes se aquilatan, el criterio se educa y la razón se serena [...] La Corporación en cuyo nombre hablo, al iniciar, por medio de la feria que va á celebrarse, sus tareas a favor de la industria nacional, rinde tributo de agradecimiento á los que con su sacrificio levantaron al obrero é igualaron la condición de los hombres; y sobre todo, merced á la revolución por ellos consumada, dejaron sentado que en la sociedad colombiana la más pura nobleza es la que fundan la virtud y el trabajo (184).

Lo interesante aquí es la exaltación que se hace del trabajo como germen de la nacionalidad. El reconocimiento de patriota ya no es para quien lleva encumbrados apellidos o para quien esgrime títulos de nobleza, sino que patriota es toda persona capaz de generar riqueza para el país con esfuerzo y perseverancia. Es decir que, desde el punto de vista de la economía, todos los ciudadanos, independientemente de su condición social o racial, son igualmente dignos. Y aunque “tardé” en relación con otros países de la región (como Argentina y México), Colombia había empezado a moverse, dejando atrás el letargo de la sociedad decimonónica del cual daba testimonio la exhibición visitada por Camacho Roldán en 1881. Tal parece ser el mensaje que emanaba de los pabellones en 1910. No importaba que los ritmos de vida en el país fueran todavía rurales y no urbanos, que las relaciones sociales tendieran hacia la inmovilidad, que la industria cubriera tan solo un pequeñísimo porcentaje de la producción, que el 85% de la población fuese analfabeta o que la expectativa de vida no superara todavía los 35 años. Lo importante era que todos los colombianos se reconocieran en el *espejo del trabajo*, pues esa era la mejor ofrenda que podían hacerle a los padres de la Patria. Si ellos hicieron la revolución política en 1810, correspondía a los colombianos de 1910 hacer la revolución laboral. En palabras de Triana: “A la hora de la apertura oficial de la Exposición se movía un mar de cabezas alrededor de todos esos edificios que encerraban la mejor ofrenda á los libertadores: la noble ofrenda de la aplicación de un Pueblo inteligente al trabajo” (*Revista de Colombia* 7-8, 214).

Los nuevos templos del trabajo, el pabellón de la industria y el pabellón de las maquinarias, fueron especialmente contruidos para generar este fervor por la actividad productiva y despertar la admiración del público por la mercancía. En el pabellón de la industria, obra del arquitecto Mariano Santamaría, se exhibían objetos sometidos a un proceso fabril como sombreros, zapatos, fósforos, loza, textiles y jarabes. Por su parte, el pabellón de las máquinas era una construcción hecha de cemento y hierro –materiales emblemáticos de la industrialización– en el que se mostraban relojes, motores, arados, balanzas, estufas, alambiques, trilladoras, etc., y en el que también se exhibían las investigaciones científicas realizadas en el país. Aparatos fabricados en Colombia como los motores usados por el Ferrocarril de la Sabana y por la Compañía Nacional de Chocolates, o aplicaciones científico-técnicas desarrolladas en el país para el incremento de la producción agropecuaria. Y como ocurre con las iglesias, los templos de la modernidad fueron iluminados por dentro y por fuera, de tal manera que en horas de la noche pudieran ofrecer al público una visión espectral:

Los pabellones de fantástico gusto arquitectónico, adornados con bombillas de colores en todas sus aristas y cornisas, en agrupación caprichosa y pintoresca se proyectaban sobre la arboladura del bosque y sobre la cortina invertida formada

por los dos cerros guardianes de la ciudad. Ante la escalinata de la terraza del edificio fronterizo dedicado á la industria, como el palacio de la verdadera reina del mundo, se levantaban dos plumas de agua de veinticinco metros de altura, vaporosas y de cambiantes colores, que el viento esparcía como una lluvia mágica [...] Los salones se abrieron desde este momento al público, el cual quedaba extasiado en la contemplación de su misma obra (214-215).

En efecto, los pabellones de la feria fueron presentados por Lorenzo Marroquín, miembro de la Comisión Nacional del Centenario, como una obra del propio pueblo colombiano; como una muestra del estado saludable en que se encontraban las “fuerzas productoras de la nación”. Hacía tan sólo tres meses que la construcción de los pabellones aparecía como un sueño de locos o como fatal ejemplo de improvisación, pero la tenacidad de obreros y organizadores ha demostrado que el pueblo colombiano es capaz de “conquistar la naturaleza hostil”, del mismo modo que cien años atrás fue capaz de luchar por su libertad. Si ayer fuimos capaces de vencer con la espada, hoy se demuestra que somos capaces de vencer con el arado. Y a quienes todavía piensan que los colombianos son una raza débil e inferior, Marroquín exhorta a considerar que ni siquiera los Estados Unidos, con su proverbial espíritu de planificación y los grandes recursos técnicos de que dispone, hubieran sido capaces de construir unos monumentos tan hermosos en un tiempo tan escaso:

La Exposición de 1910 está probando que la raza colombiana, la raza nueva, la raza neolatina es capaz de usar el hierro en ambas formas: es apta para el combate y apta para la industria; capaz de conquistar la libertad por la espada y la naturaleza por el arado [...] Los pabellones de la Exposición se alzan hoy orgullosos y altivos en la colina hace poco desnuda; la suprema imprudencia se ha consumado, y el sueño de locos y visionarios se ha trocado en monumentos que desafían á los siglos por su resistencia y arrancan la admiración por la hermosura de sus líneas. Esos edificios surgieron, crecieron y se coronaron al calor del entusiasmo patriótico, al empujón de la energía, al sol de la voluntad (*Primer Centenario*, 214).

Es, pues, en la imagen del trabajo que los colombianos debían ser capaces de reconocer su propio rostro. Pero no se trata de la misma ética del trabajo que caracteriza a los pueblos anglosajones y que les ha llevado al dominio sobre el mundo material. Marroquín, al igual que otros intelectuales colombianos de la época, está convencido de que la “raza neolatina” de la que habló Rodó tiene unas características muy diferentes. Se trata de una raza que, a diferencia de la sajona, no hace del trabajo un fin en sí mismo sino tan solo un medio para el cultivo de valores superiores. Es una raza

orientada por valores estéticos y por el amor a los grandes ideales del espíritu, lo cual explica la rapidez y belleza con que fueron edificados los pabellones del parque de la independencia. No fue sólo gracias al uso experto del compás y de la regla que los pabellones fueron levantados, sino gracias a la fe y el patriotismo de sus constructores. No es la raza anglosajona el espejo en el cual los colombianos deben contemplarse, sino que es la “raza neolatina”, descrita maravillosamente por el uruguayo José Enrique Rodó en *Ariel* y por el boyacense Carlos Arturo Torres en *Idola Fori*.

3. La colonialidad del poder

Pero mientras el discurso de Marroquín proclamaba que la “nueva raza neolatina”, que incluía supuestamente a los diferentes grupos poblacionales del país sin distinción de razas, es el espejo en el cual todos los colombianos debían contemplarse, la exhibición del Centenario seguía reproduciendo las mismas representaciones hegemónicas que sobre estos grupos habían prevalecido desde la colonia (Castro-Gómez 2005a). Para ser más precisos: el racismo tradicional de las élites colombianas se combinaba con los códigos de asimetría instaurados por el capitalismo industrial, dando como resultado un *discurso moderno/colonial* escenificado plenamente en la exposición. De ello dan testimonio, en primer lugar, construcciones como el “pabellón egipcio” y el “quiosco japonés”. El pabellón egipcio era una fastuosa construcción de 30 metros de frente por 14 de ancho que recreaba un templo del antiguo Egipto, mientras que el pequeño quiosco japonés reproducía una pagoda. Su exótica presencia en el Parque de la Independencia no tenía nada que ver con un “eclecticismo arquitectónico” y tampoco estaba en contradicción simbólica con los pabellones de la industria y de las máquinas. Se trataba, más bien, de su contrapartida estructural, pues mientras que aquellos recreaban el código de la *modernidad*, estos recreaban el código de la *colonialidad*.¹¹

Recordemos que las exposiciones mundiales del siglo XIX escenificaban la disputa entre diferentes naciones europeas por el control de los mercados y que esta lucha se llevaba también hacia un terreno simbólico. Por eso, en la exposición mundial de París en 1889, Francia construye una imagen de las relaciones asimétricas (diferencia colonial) existentes entre el centro y la periferia. Se erigieron pabellones de las colonias francesas en ultramar que alojaban productos de exportación hacia las metrópolis, todo

¹¹ Sobre las complejas relaciones entre modernidad y colonialidad, véase mi librito *La poscolonialidad explicada a los niños*.

ello vinculado a un tipo de arquitectura “orientalista”, objetos exóticos del culto religioso y espectáculos públicos que recreaban personajes en bazares egipcios y poblados javanenses. Esto favorecía una *mirada etnográfica* sobre las colonias que, vistas desde el centro, aparecían como el “pasado de occidente” o como la “infancia de la humanidad”. Para las naciones imperiales como Francia, las ferias mundiales eran la ocasión perfecta para escenificar su autoimagen de superioridad racial y cultural.¹²

Todos estos códigos imperiales de la exposición de 1889 fueron reproducidos fielmente por las élites criollas que organizaron las festividades del centenario en 1910.¹³ “Los organizadores del centenario” —escribe Alejandro Garay— “tenían en común su origen social: todos pertenecían, si no a las familias más adineradas, sí a las más tradicionales de la ciudad. La mayoría de ellos tenían formación académica, ocupaban puestos públicos importantes, eran herederos de una tradición política y estaban relacionados con otras culturas, como la europea” (Garay sf, sp). Todos ellos compartían, además, un desprecio profundo por las clases subalternas (en especial por los negros e indios), que eran tenidas como razas *incapaces de progreso y movimiento*. Pero aunque estas poblaciones fueron excluidas materialmente de la exposición, la mirada que los excluía sí que fue escenificada en la arquitectura orientalista de los pabellones a los que hemos hecho mención. Diremos entonces, que así como en la exposición de París se escenificó una autoimagen de superioridad de Europa sobre las colonias de ultramar, en la exposición de Bogotá se escenificó una autoimagen de superioridad de las élites criollas sobre otros sectores poblacionales. La imagen especular en la que supuestamente *todos* los colombianos debían reconocerse, obedecía en realidad a una proyección racista de las elites blanco-mestizas que gobernaban el país.¹⁴

Es así como en el artículo titulado “Patriotismo indígena”, publicado en el número 2 de la *Revista de Colombia*, Miguel Triana defiende la curiosa tesis de que los indios que habitaron la Colombia precolombina no lograron “aclimatarse” jamás al territorio, y

¹² En la exposición mundial de 1904 en Saint Louis, los Estados Unidos imitaron el modelo francés y decidieron presentar su propia “muestra colonial” que incluía un pabellón con los “primitivos” habitantes de Filipinas, territorio recién conquistado en el Pacífico, así como un espectáculo paralelo llamado los “juegos antropológicos” en el que individuos pertenecientes a diferentes “pueblos exóticos” eran puestos a practicar los deportes de los blancos (Quiza Moreno 2007, 12).

¹³ No sobra mencionar aquí que las élites criollo-mestizas de México que participaron en la exposición mundial de París en 1889 resolvieron erigir un palacio azteca como símbolo de su país (imagen), replicando de este modo las tendencias etnográficas de la mirada colonial europea (Tenorio Trillo 1998).

¹⁴ Vale recordar que el presidente de la Junta Organizadora del evento era el señor Carlos Michelsen Uribe, miembro de una de las familias más aristocráticas de Bogotá, y que entre otros miembros prominentes de la elite criolla blanca se encontraban personajes como el empresario José María Samper Brush, hijo de Miguel Samper.

que apenas con la llegada de los europeos germinó en el continente una “razón étnica” y se abrió la posibilidad de un arraigo patriótico a la tierra. Los verdaderos “indígenas” de América no fueron entonces los indios sino los criollos blancos:

Los pueblos sin alma, es decir sin arraigo afectuoso al suelo materno, carecen de razón étnica, y como la planta desarraigada, están condenados á desaparecer al primer embate del chubasco [...] Por eso sucumbieron al simple contacto de la raza superior, como van desapareciendo actualmente las agrupaciones de salvajes que se habían sustraído á aquel contacto al amparo de nuestras inexploradas selvas. Esas razas se eliminaron y continúan eliminándose porque eran extranjeras, no aclimatadas al terruño por falta de asimilación de su sabia y de su ambiente, aunque hiciera siglos que lo habían ocupado con ánimo de explotarlo gratuitamente (*Revista de Colombia* 2, 36).

Opiniones como esta no eran aisladas, sino que formaban parte del *habitus* de las elites criollas que organizaron los festejos. Una prueba de esto la encontramos en el premio del concurso de Historia abierto por la Comisión del Centenario y otorgado a los señores Jesús María Henao y Gerardo Arrubla. Refiriéndose a las diversas poblaciones que habitan en el territorio colombiano, Henao y Arrubla son muy claros en que los criollos gozan de una evidente superioridad racial y cultural sobre los negros y los indios. Esto se debe, en primer lugar, a que los criollos, en tanto que hijos directos de los conquistadores, fueron herederos del *ethos* católico traído al nuevo continente por España. Los indios y los negros, en cambio, son poblaciones que heredan otro tipo de orientación espiritual. Para los dos historiadores, “el culto al demonio (demonolatría) era muy frecuente en casi todos los indios. Las tribus, en una ú otra forma, consultaban al espíritu del mal, le temían y obedecían” (Henao y Arrubla 1911, 125) . No es extraño, entonces, que bajo la guía de semejantes dioses, los indios hayan sucumbido desde el comienzo ante el empuje de una religión superior y se hayan sometido a la tutela de los criollos.

En cuanto a las poblaciones negras, Henao y Arrubla no piensan que hayan realizado algún aporte significativo al país y casi no se refieren a ellos en toda la obra. Pero en uno de los pocos lugares en que los mencionan, se les imputa haber contribuido de forma decisiva a la difusión de la lepra en el país. Los esclavos negros traídos desde Guinea y el Congo venían infectados con lepra y es por eso que Cartagena se convirtió en el principal foco de difusión de la enfermedad durante la colonia:

El apóstol de los negros, Pedro Claver, juzgaba que en cuarenta años había bautizado cerca de trescientos mil esclavos, de donde es fácil colegir el número de

elefanciacos que vendrían entre aquellos, siendo entonces la ciudad de Heredia el puerto de más tráfico de la América del Sur. Puede, pues, pensarse que los negros africanos, si no fueron los primeros introductores de la lepra, sí provocaron, dice el doctor Montoya y Flórez en su obra citada, una recrudescencia notable del mal en nuestro país. (Henao y Arrubla 1911, 383-384).

Es interesante señalar que “el doctor Montoya y Flórez”, autoridad científica en la que Henao y Arrubla apoyan su juicio, había sido jefe de la oficina de Lazaretos desde 1906 hasta 1909, y era uno de los mayores promotores de la estrategia eugenésica en el país. Montoya creía que la particular mezcla racial en Colombia era un *obstáculo biológico* para el desarrollo económico y cultural del país, por lo cual recomendaba la paulatina europeización de la población a través de una política de inmigración.

“Para europeizarnos como lo está haciendo Argentina” —escribía Montoya— “necesitaríamos una fuerte inmigración de razas del Norte, que contrarreste nuestros elementos étnicos inferiores y los eduque, pues, como todos saben, aquí predominan las gentes de color o los mestizos de las razas blanca, indígena y negra, y son precisamente estos mestizos los que presentan más casos de elefancia” (cit. Obregón 2002, 224).

La desconfianza de las elites criollas no se dirige entonces solamente hacia los negros y los indios, sino también hacia los mestizos. Y es tal vez por esto que Henao y Arrubla emiten un duro juicio contra el levantamiento de los comuneros en el siglo XVIII, articulado básicamente por la población mestiza. Según Henao y Arrubla, la aspiración de los comuneros no era formar un gobierno autónomo, pues ellos no podían albergar la idea de libertad en sus corazones. La idea de que el hombre no es un vasallo por naturaleza sino un ser libre desde su nacimiento solo pudo ser concebida en el interior de la élite criolla blanca, por varones pertenecientes a las más prominentes familias de la Nueva Granada. Hombres como Nariño, Torres, Caldas, Zea y Lozano, capaces de ejercer un verdadero liderazgo espiritual sobre las masas ignorantes. Si algún mérito tienen los comuneros, dicen Henao y Arrubla, no es el de haber visualizado la libertad del hombre como tal, sino el de haber defendido el “derecho de propiedad, base fundamental de todas las libertades” (Henao y Arrubla 1911, 486). Es por eso que de todas las rebeliones que se produjeron en la Nueva Granada durante la colonia, solamente aquella encabezada por los criollos blancos estaba destinada a prosperar, pues solo ellos representaban la “causa de la civilización”:

La raza indígena se sublevó en diferentes ocasiones y lugares y produjo alguna vez grandes conmociones; nuestros Comuneros, no por un sentimiento de independencia sino para reconquistar el derecho de propiedad, se levantaron en masa contra el sistema; pero aquella raza y los comuneros tenían que ser vencidos porque no siendo dueños de las fuerzas vivas sociales, no representaban la causa de la civilización (Henaó y Arrubla 1911, 104).

El jurado calificador nombrado por la Comisión del Centenario para elegir el primer premio del concurso nacional de historia estaba compuesto por los señores Clímaco Calderón, Emiliano Isaza y Antonio José Uribe. Reunido el día 11 de agosto de 1910, el jurado resolvió conceder el premio a las propuestas de Henaó y Arrubla, por considerar que “los autores revelan en su relato de los hechos y en sus juicios un criterio imparcial y el sincero propósito de ser fieles á la verdad; y en tal virtud se echa de ver que no mezclan á la narración histórica apreciaciones que tienden á hacer prevalecer determinadas ideas ó doctrinas, ni dar á los hechos distinta significación y distinto alcance del que realmente les corresponde” (Henaó y Arrubla 1911, 9-10). Como el premio estipulaba que la obra ganadora sería destinada a servir como texto de historia patria en la enseñanza secundaria de todas las escuelas y colegios de la República, el libro de Henaó y Arrubla se convirtió en la *narrativa oficial* que establecía una clara jerarquía entre las poblaciones que habitan el territorio y, por supuesto, ente las formas de producción de conocimiento vinculadas con esas poblaciones. Mi punto aquí es que tanto la *colonialidad del poder* como la *colonialidad del saber* formaban parte del repertorio de certezas exhibido en las fiestas del centenario como espejo único en el cual debían reconocerse todos los colombianos.

4. Saberes en conflicto

Como hemos visto, el conocimiento producido por las poblaciones negras o indígenas era tenido como dóxico, mítico e incluso demoníaco, es decir como inadecuado a las necesidades del país, marcadas por el advenimiento del capitalismo industrial. Este tipo de conocimientos debía ser dejado atrás en favor del conocimiento producido en Europa y asimilado en Colombia por las élites criollas. Sin embargo, para la época en que fue organizada la exhibición de Bogotá, las élites mismas se encontraban divididas con respecto al tipo de conocimiento europeo que debía ser hegemónico. ¿Se trataba del conocimiento emanado de saberes como la lingüística, la historia y la literatura, o más bien del conocimiento producido por ciencias empíricas como la medicina, la

biología y la economía? Durante la exhibición de 1910 se hizo claro que los letrados conservaban todavía la hegemonía sobre la interpretación de la vida social y política del país, que desde la última parte del siglo XIX había estado ligada al estudio de la filología, el derecho y las letras. Personajes como Miguel Antonio Caro, José María Vergara y Vergara, Rufino José Cuervo, Marco Fidel Suárez, Guillermo Valencia y José Manuel Marroquín eran lexicógrafos, gramáticos, poetas y lingüistas, que se ocuparon de estudios filológicos y literarios. No en vano, Malcom Deas (1993) se refiere a ellos como los “gramáticos” y Ángel Rama (1984) los identifica como habitantes de la “ciudad letrada”. El estudio de los clásicos griegos, latinos y españoles, así como las normas del “buen hablar” y el “buen escribir” establecidas por la Academia Colombiana de la Lengua, fueron canonizadas como emblemas de la civilización en medio de una sociedad rural y analfabeta (Melgarejo 2003; Urrego 2002).

Precisamente la Academia Colombiana de la Lengua jugó un papel relevante en la exhibición de 1910. Después de muchos años de inactividad, la Comisión del Centenario quiso revivir las labores de la Academia y rendir homenaje a los ocho únicos miembros que sobrevivían en aquel momento: Rufino José Cuervo, Rafael Pombo, Rafael María Carrasquilla, Diego Rafael Guzmán, Lorenzo Marroquín, Marco Fidel Suárez, Emiliano Isaza y Antonio Gómez Restrepo. Durante la solemne reunión de homenaje se eligieron ocho nuevos miembros¹⁵, entre quienes estaban Carlos Arturo Torres y Rafael Uribe Uribe, y se pronunciaron discursos de alabanza a la lengua castellana y a la memoria de los académicos ya muertos, recordando que seis de ellos (Mallarino, Pérez, Nuñez, Holguín, Caro y Marroquín) llegaron a ser presidentes de la República. Destacaremos la intervención de Rafael María Carrasquilla, director de la Academia, quien en su discurso envía un claro mensaje con motivo del Centenario:

Envío hoy, al cumplir Colombia cien años de vida independiente, saludo de gratitud y respeto y filial cariño á la madre España, acreedora nuestra nunca suficientemente pagada, porque le debemos raza, religión, cultura y lengua. Si nos emancipamos un día de sus leyes, no rechazamos por eso ni su fe, ni su idioma. Dejamos de ser súbditos de Felipes y de Fernandos, pero no hemos renunciado, ni á ser discípulos del Evangelio, ni á ser vasallos de Cervantes y Jovellanos, de Riojas y Quintanas. Para nosotros, en el presente día, España se

¹⁵ La tradición de la Academia era que los miembros correspondientes no debían ser sino doce, símbolo que evoca no solo a los doce apóstoles de Jesucristo, sino a las doce casas que los conquistadores levantaron con motivo de la fundación de Bogotá (Melgarejo 2003, 77). Sin embargo, ante la muerte de varios de los doce miembros originales, la Academia consintió posteriormente en aumentar a diez y seis el número de plazas.

personifica en la Real Majestad de la Academia, nuestra reina y señora natural en el orden literario (*Primer Centenario*, 84).

La afirmación de que a España “le debemos raza, religión, cultura y lengua” no sólo confirma la persistencia de la colonialidad del poder, tal como lo señalamos en la sección anterior, sino que demuestra que para los organizadores de los festejos de 1910, la *producción de la memoria nacional* continúa siendo privilegio de lexicógrafos, gramáticos, filólogos, poetas, abogados y teólogos. Al igual que durante la segunda mitad del siglo XIX, la Academia es presentada como una institución que vela por la unanimidad y pureza del habla castellana, mientras que la Iglesia es la institución que vela por la unanimidad y pureza de la fe cristiana. Un sector nada despreciable de la intelectualidad colombiana de 1910 —representado por algunos miembros de la Comisión organizadora del Centenario—, creía todavía que la fe y la lengua eran las dos columnas de la nacionalidad, ya que sólo estos factores permitan la unidad del cuerpo social.¹⁶ De hecho, Carrasquilla pronunció otro emotivo discurso en el marco de los festejos, esta vez durante el *Te Deum* celebrado el 20 de julio en la Catedral, en el que recordaba a los colombianos que “la Iglesia fue la civilizadora de nuestra Nación, la libertadora de nuestra Patria y la fundadora de nuestra República” (*Revista de Colombia* 7-8, 204).

En tales circunstancias, no es extraño que el Jockey Club abriera los festejos del Centenario con un “palenque literario” realizado en el Teatro Colón, al que concurrieron poetas, artistas y escritores. “Aquello” —nos dice Triana— “fue el más pomposo certamen del buen gusto, refinado hasta el cielo de Atenas” (200). Se trataba de un concurso en el que participaban cultivadores del arte del “Gay saber” (¿la gaya ciencia?), por lo general hombres de letras que exaltaban poéticamente los valores de la nacionalidad.¹⁷ La presentación del evento estuvo a cargo del recién estrenado académico Carlos Arturo Torres, quien no dudó en afirmar que las minorías intelectuales —y en particular los poetas— tienen la sagrada misión de reflejar las dolencias de la sociedad y modelar simbólicamente el destino de las naciones. Según la crónica de Triana, el discurso de Torres buscaba demostrar “que desde Lucrecio hasta Neitzche [sic], desde

¹⁶ En su discurso pronunciado el día del homenaje a la Academia, Antonio Gómez Restrepo recuerda que “toca á la Academia Española la tarea de dar organización científica en el Diccionario á ese caudal de justificadas novedades y de oportunas innovaciones [de la lengua], cerrando la puerta, en cambio, al galicismo inútil y al americanismo bárbaro, para que de este modo, según la bella expresión de Fray Luis de León, se reduzca á unidad la muchedumbre de las diferencias” (*Primer Centenario* 98).

¹⁷ El premio lo recibió un joven de 18 años llamado Aurelio Martínez Mutis gracias a su poema “La Religión y la independencia”, que fue estruendosamente ovacionado por el público asistente al Colón.

Esquilo hasta Ibsen, no ha habido idea fuerza ni crisis espiritual ó histórica que no hayan reflejado las almas de los poetas con milagrosa virtud de sinceridad” (200).

En aquel mismo año, 1910, Torres había publicado en España su libro *Idola Fori*, en el que mostraba que no son las mayorías populares sino las minorías letradas quienes deben imponer su rectoría espiritual en las naciones.¹⁸ También estaba convencido de que a la superioridad de los ideales humanistas de las elites sobre el voluntarismo irracional de las masas correspondía también una superioridad de la educación basada en las ideas literarias y filosóficas sobre la educación basada en el conocimiento científico-técnico. Aunque Torres no desdenaba la educación científica, creía que sin la guía superior de las humanidades ésta podría caer en “la degeneración que traen el utilitarismo interpretado por lo más bajo, la vulgaridad de arribismo sin escrúpulos, el positivismo sin generosidad y la sensualidad sin ideal” (Torres 1963, 40). Tal degeneración, según Torres, ha engendrado los *idola fori* de la política en América Latina y es responsable de la pobreza material y espiritual de sus naciones. El problema de Colombia es que la política ha estado dominada por la opinión de las multitudes, incapaces por naturaleza de elevarse a las esferas superiores del espíritu. La solución es crear un sistema político en el que los más aptos espiritualmente puedan abrirse paso sin trabas y gobernar sobre los más torpes, aunque sus medidas de gobierno pudieran resultar impopulares. Lamentablemente, afirma Torres, en Colombia suele ocurrir todo lo contrario: los gobernantes adoptan medidas “populares” para mantenerse en el poder y la élite privilegiada de los individuos mejor dotados es silenciada por el fanatismo de la opinión pública:

Fuerza es convenir igualmente en que las ideas más avanzadas y generosas, como el sol naciente, iluminan sólo las cimas más altas y que aquel grupo profético de que habla Quinet, destinado a elaborar y propagar las ideas que han de ser más tarde la fórmula salvadora de una sociedad y el lote común de los pueblos, tiene que pagar el precio de la persecución, del desconocimiento y de la injusticia, el don de su clarividencia y la audacia de sus revelaciones. En la masa profunda y amorfa domina unas veces el prejuicio del pasado y otras, lo que es peor aún, las formas más delirantes e innobles de la diatriba panfletaria y de la retórica jacobina” (279-280).

¹⁸ “No es una corriente unánime ni una mayoría poderosa, sino un grupo desamparado y casi siempre una sola mente de elección, quien señala a los pueblos, en los momentos de extravío o en la tenebrosidad de las regresiones, la vía de la salud y las cúpulas de la ciudad futura” (Torres 1969, 173).

Pero la exhibición de 1910 quiso evitar, precisamente, que los saberes de la “masa profunda y amorfa” opacaran la escenificación de la “alta cultura” que las élites buscaban proyectar como imagen de un país civilizado. Ninguna manifestación de la cultura popular fue tenida en cuenta por los organizadores, interesados únicamente en ver su propia imagen reflejada en el espejo de la cultura europea.¹⁹ *Patriotismo sin populismo*, parecía ser la consigna de la Comisión del Centenario. Por eso, junto con las letras, las “bellas artes” fueron especialmente convocadas para interpelar a los visitantes de la exposición. Las letras y las artes formaban parte de la educación humanista de las élites criollas y servían como indicadores del “buen gusto” que les separaba del pueblo bajo. En el pabellón de Bellas Artes, edificio de estilo renacentista francés y ubicado en medio del Parque de la Independencia, se exhibieron cuadros y esculturas, entre las cuales destacaron el busto del poeta Fallón y una pintura llamada “Virgen de Acevedo”, considerada el mejor cuadro de la exposición y que, según la opinión de Triana, “podría figurar con honor en el Museo del Louvre” (*Revista de Colombia* 7-8, 229). Como vemos, los temas favorecidos por los artistas y el jurado continuaban siendo las letras y la religión.

Sin embargo, en la exposición se hizo presente otro grupo de intelectuales que disputaba la hegemonía sobre la producción de la verdad en Colombia. Nos referimos a personas formadas en nuevas disciplinas como la higiene, la psiquiatría, la biología y la criminología, para quienes las “ideas-fuerza” llamadas a marcar el rumbo del país no debían ser las de las humanidades, sino las de las ciencias empíricas. El futuro de Colombia ya no dependía sólo de tener impecables constituciones, de profesar la fe católica o de hablar bien el castellano, sino de conocer científicamente las leyes del progreso que rigen el mundo, ajustando sus instituciones a ellas. Aunque en desventaja frente a los letrados, estos intelectuales tuvieron una importante representación en los festejos de 1910. Algunos de ellos eran altos funcionarios del gobierno, como es el caso del Ministro de Relaciones Exteriores Carlos Calderón, quien el día 19 de julio, durante la instalación del Congreso Internacional de Estudiantes, proclamó su tesis de que la ciencia es un lenguaje universal que puede y debe unir espiritualmente a la nación:

Por todas partes la ciencia, al transformar las condiciones de la vida, no es ya una teoría sagrada extraña a las realidades, sino una inspiración de lo que hay

¹⁹ Alejandro Garay escribe: “Fue poca, cuando no nula, la participación activa que tuvieron las clases populares tanto en la elaboración de los programas como en su ejecución; no aparecen discursos ni actividades simbólicas donde estuvieran realmente involucrados” (Garay s.f, s.p.).

en el hombre y la sociedad de reflexivo y consciente. La ciencia es un credo que une á la humanidad, como unen todas las verdades que profesan los hombres [...] La ciencia es como un vasto horizonte que no se contempla igual desde todas las colinas, ni el sol baña lo mismo para todos los observadores. Ella, como el arte, como todas las manifestaciones de la actividad del hombre, aproxima dentro de un ideal común, y si no funde á los pueblos en unidades políticas de las que son la forma actual más elevada del concepto de la asociación, al menos realiza con lazos invisibles la condensación de los elementos difusos” (*Primer Centenario*, 134-135).

Aunque no todos los miembros de la Comisión aceptaban esta idea, todos concordaban en la importancia de la ciencia para el progreso material de la nación, razón por la cual se dispuso la inclusión en los festejos de una exhibición científica: el Museo de Ciencias Naturales ubicado en los predios del Instituto de La Salle, bajo la dirección del hermano Apolinar María. El museo presentaba una buena cantidad de muestras geológicas recogidas en el territorio nacional, entre las cuales ocupaba un lugar relevante la exhibición de esmeraldas. Con abundante documentación se explicaba al público cuáles son las diferentes variedades de esmeraldas, su ubicación y su historia, enfatizando que “en ninguna parte del mundo existen ni jamás existieron minas de esmeraldas que puedan competir con las de Muzo y Somondoco, en cuanto á calidad y abundancia” (*Primer Centenario*, 25). El museo buscaba mostrar que conforme a los últimos conocimientos de la ciencia geológica, los yacimientos de piedras preciosas en Colombia no solo producían los mejores ejemplares del mundo, sino que estos eran virtualmente inagotables. Así las cosas, los recursos naturales de los que disponía el país hacían esperar que en muy corto tiempo, Colombia sería una de las naciones más prósperas de América Latina. En este sentido, el museo *interpela* al visitante al mostrarle que vive en una región privilegiada por la naturaleza y que tiene una responsabilidad moral frente a ella.

Recordemos que, a comienzos de ese mismo año, Miguel Triana había difundido en su *Revista de Colombia* la idea de que el patriotismo es un producto de la geografía. Los pueblos que logran ponerse en sintonía con la ley ineluctable del progreso son aquellos que consiguen identificarse orgánicamente con su territorio y explotar ventajosamente sus recursos naturales, por lo cual Triana publica un extenso informe sobre la calidad de las esmeraldas colombianas (*Revista de Colombia* 1, 12-15). De minas boyacenses provienen las mejores piedras de la colección del Duque de Devonshire en Inglaterra, y con toda seguridad la esmeralda que adornaba el pectoral de Aarón, la que usaba Nerón como lente o las que engalanaban los vestidos de Cleopatra, fueron de inferior calidad a las que hoy día se producen en Chivor y Somondoco. Muchas de las esmeraldas que envió Pizarro a Europa procedían de Colombia, y son

varios los gobiernos extranjeros que se disputan la concesión para la explotación de sus minas. En una palabra: las minas colombianas de esmeraldas son, en realidad, minas productoras de capital. Entender esto contribuye a desarrollar el “patriotismo científico”, y este es, precisamente, el tipo de *movilización de los afectos* que pretendía el Museo de Ciencias Naturales.

Semejante convicción en la potencia de la geografía para generar actitudes vitales se manifiesta igualmente en el homenaje a la figura de Francisco José de Caldas. Entre todos los próceres recordados, fue tal vez Caldas uno de los que mayores elogios recibió durante la exhibición. La “apoteosis a Caldas” estaba programada inicialmente para el día 27 de julio, pero tuvo que postergarse una semana debido al retardo en la entrega de la estatua del prócer obsequiada por los estudiantes de la facultad de matemáticas e ingeniería del Colegio Mayor del Rosario. En el acto, casi todos los oradores coincidieron en ver a Caldas como símbolo del “patriotismo científico” y en sus ideas un horizonte para la Colombia de 1910. Las directivas del Rosario destacaron en particular las tesis de Caldas sobre la relación orgánica entre raza, progreso y geografía: “Debemos asimilar” —afirmó el Rector del Colegio— “todos los verdaderos progresos de la civilización dentro de nuestra propia idiosincrasia, para conseguir evolutivamente, de acuerdo con el medio ambiente americano, un tipo de civilización genuinamente nuestro” (*Primer Centenario*, 330).

En esta misma línea se mueve la intervención del líder liberal Rafael Uribe Uribe, quien ante la estatua de Caldas —y sin duda bajo su influencia— pronuncia un discurso titulado “El porvenir de Colombia” en el que sostiene diez premisas a manera de principios incuestionables, entre las que se cuentan:

que Colombia es uno de los más vastos países de la tierra, capaz de contener la décima parte de la población que en ella existe; [...] que á su extensión territorial agrega las ventajas de su situación geográfica y de su homogeneidad material y moral; [...] que posee riquezas incalculables, de cuanto precioso y útil se encuentra en este planeta; [...] que sus climas son salubres, con un promedio de temperatura constante que equivale á una perpetua primavera; [...] que su población es la fusión de tres buenas razas, en la que prevalece la blanca; [...] que los principales predicados del carácter colombiano son el valor, la generosidad, la honradez y el amor al trabajo, y que el pueblo no tiene ningún vicio que le sea peculiar, ni ningún defecto que sea susceptible de corrección (*Primer Centenario*, 334).

Con tan buenas premisas, afirma Uribe, se puede esperar con toda certeza que “la fortuna no nos abandonará, pues si ya nos galardonó por modo especialmente magnánimo, es porque en sus designios nos reserva altos destinos” (336). Tan solo

esperamos el “ábrete sésamo del progreso” que no es otra cosa que la inmigración extranjera. Como lo dijera Caldas, en la frondosa geografía colombiana es posible “conaturalizar” cualquier tipo de raza extranjera, y sin duda que “en las mesas y regiones montañosas de Colombia hay muchos millones de hectáreas de terrenos adecuados para el cultivo y fáciles de poblar” (337). Uribe concluye su “discurso científico” con una profecía: “A nuestras playas comenzará á llegar, no tarde, la caravana de las inmigraciones, que debemos prepararnos á asimilar, en vez de dejarnos asimilar por ellos, para que vigoricen nuestras fuerzas y extiendan nuestros medios en las nobles disciplinas del trabajo” (338).

El optimismo impenitente de este discurso, pronunciado tan solo cuatro años antes de que el líder fuese asesinado a machetazos frente al Congreso de la República, era compartido por muchos otros académicos y políticos de la época, convencidos de que la función de la “ciencia patriótica” es alcanzar el reconocimiento de las peculiaridades raciales, geográficas y sociológicas del país. Miguel Triana dice que el “encastamiento” de intelectuales y científicos, tal como lo enseñó ejemplarmente Caldas, es el único camino viable para Colombia. Es el momento de creer en nosotros mismos y en la potencialidad de “lo nuestro”:

Es preciso levantar el nivel de optimismo popular hasta que llegue á los oídos y á los ojos de las clases dirigentes, de los gobernantes que no tienen gusto ni tiempo para leer los estudios serios del país, de los sabios que no leen sino los libros extranjeros, de los escritores que no se preocupan sino de la lucha de los Partidos alrededor del Presupuesto, de los literatos que cierran los ojos ante el paisaje propio para abrirlos á través de la novela francesa á escenas de otro clima mental y de las gentes de mundo que sufren la nostalgia de París y piensan que la civilización nuestra debe recogerse entre las inmundicias de los *boulevares*, brillantes y perfumadas en su concepto estulto. Es preciso continuar pregonando las opulencias de la Patria hasta que los descastados las palpén y en vista de ellas se enorgullezcan de la madre á quien menosprecian creyéndola inferior por ser pobre! (*Revista de Colombia* 12, 354).

El mejor ejemplo de que la “ciencia patriótica” no es una actividad de “descastados” sino que su propósito es el estudio de la realidad nacional, lo ha dado, sin lugar a dudas, la medicina. Ya la Comisión había reconocido la importancia de la medicina social –y en particular de la higiene– para el progreso del país, razón por la cual exhorta a todas las municipalidades “á celebrar dignamente nuestra independencia con algo que perpetúe su memoria, prefiriendo las obras de utilidad é higiene públicas, como proveer de agua abundante á la población, si no la tuviere ó fuere escasa” (*Primer Centenario*,

17).²⁰ Para demostrar su estimación de la medicina como estandarte biopolítico del progreso nacional, la Comisión del Centenario emprende dos acciones concretas: en primer lugar abre un concurso de Medicina dirigido a premiar los trabajos que contribuyeran a combatir de mejor forma las enfermedades tropicales en el país²¹; y en segundo lugar, organiza un homenaje a la Academia Nacional de Medicina celebrado la noche del 25 de julio con asistencia del propio Presidente de la República. Durante el acto, el doctor Pablo García Medina, presidente de la Academia y destacado impulsor de los Lazaretos y otras instituciones higiénicas del país, destacó la íntima relación entre ciencia y política en la historia de Colombia. Sin el concurso de la ciencia la independencia de 1810 no habría sido posible, porque sin la revolución del pensamiento, a la cual contribuyeron científicos como Zea, Caldas y Lozano, la revolución política de Torres, Nariño y Bolívar hubiera quedado incompleta. Según García Medina, la ciencia “intervino como fuerza directiva de una convicción grande y profunda”, ya que ella “estimula y dirige el desarrollo de las funciones sociales”, y “de ella deben recibir las diversas partes del organismo social la savia que han menester para constituirse y progresar” (*Primer Centenario*, 306).

No son, pues, las humanidades y las letras los conocimientos destinados a liderar el camino de Colombia hacia la nueva era del progreso, sino las ciencias empíricas en todas sus ramificaciones. La medicina ocupa, desde luego, un lugar fundamental en este matrimonio de saber y poder, tal como lo demuestra el Boletín del Centenario al destacar algunos trabajos meritorios en el campo de la higiene: “El clima de Bogotá”, de Julio Garavito, “La lepra en Colombia”, de Juan B. Montoya, “Legislación sanitaria interna e higiene administrativa”, del doctor Eliseo Montaña, “Consideraciones sobre policía sanitaria” de Ismael Gómez Herrán, “Construcciones higiénicas importantes”, de Alberto Borda Tanco, así como “La alimentación de nuestra clase obrera y sus relaciones con el alcoholismo”, del ya mencionado Pablo García Medina.

Todos estos estudios [concluye el Boletín] son de suma importancia y debemos tenerlos muy en cuenta, pues se refieren á asuntos de interés general y reportarán un gran beneficio para Colombia si se llevan a la práctica los proyectos relativos a la expedición de leyes que organicen la lucha contra la endemia tropical, la sífilis, las enfermedades contagiosas; sobre el resguardo de la salud pública y

²⁰ Recordemos que en el marco de las celebraciones, y en medio de numerosa concurrencia, se verificó la inauguración del acueducto de Chapinero, que en pocos años se convertiría en el polo de desarrollo económico más importante de Bogotá.

²¹ El premio lo recibió el doctor Jorge Martínez Santamaría con su trabajo “Contribución al estudio de la anemia tropical en Colombia”

reformas a la ley de organización de Lazaretos; el proyecto de ley sobre protección a los obreros contra los accidentes de trabajo; la fundación del Instituto Pasteur y la reorganización de la Escuela Veterinaria, con laboratorios para el estudio; prevención y curación de las enfermedades que devastan nuestros rebaños; y por último, el proyecto sobre organización de Congresos médicos nacionales e internacionales. Ha llegado el tiempo de preocuparnos un poco más por lo que atañe a la conservación del pueblo y sus comodidades para la vida (*Primer Centenario*, 316-317).

La *vida de la población* es, entonces, el problema central de la política colombiana en la nueva era del capitalismo industrial. Pero la ciencia no solo debía contribuir a generar condiciones para la existencia de una vida enteramente dedicada al trabajo productivo, sino que debía servir también como “canon” para marcar el funcionamiento de las instituciones políticas. En un éxtasis visionario como el de Uribe Uribe, Miguel Triana profetiza que:

pronto la Geología será quien dicte el Código de Minas, la Sociología el Código Civil, la Antropología el Código Penal y las Cámaras de Comercio la Tarifa de Aduanas [...] La Ingeniería tomará posesión del Ministerio de Obras Públicas, la Castramentación y la Estrategia entrarán al Ministerio de Guerra, la Pedagogía al de Instrucción Pública, la Contabilidad al del Tesoro, la Estadística al de Hacienda (*Revista de Colombia* 7-8, 256).

Es la visión de un país dominado por la racionalidad científico-técnica, con una población de inmigrantes en movimiento perpetuo y dedicada por entero al trabajo productivo, y con un Estado plegado a los imperativos sagrados de la economía capitalista. “Visiones del progreso y la felicidad”, como diría Zandra Pedraza, redención para el cuerpo y para el alma de todos los colombianos, que solo podrá ser alcanzada si se cumple una única condición previa: el logro de la paz.

5. Espejismos de la paz

La mayor parte de los estudiosos colombianos de la política creían ya en 1910 que la función central del Estado era crear las condiciones para alcanzar una paz interna duradera, favoreciendo de este modo las inversiones extranjeras de capital. Esta era, por lo menos, la bandera del gobierno del presidente Rafael Reyes, quien estaba con-

vencido de la necesidad de terminar de una vez por todas con las rencillas partidistas que habían ocasionado la reciente guerra de los mil días. El autocrático general Reyes favoreció la “desmovilización” de los actores armados, pues creía que había llegado el tiempo en que las energías del país dejaran de ser canalizadas hacia la guerra para reorientarlas hacia el trabajo. Tal empeño llevó a Reyes a una excesiva concentración de poderes en el Ejecutivo, a ignorar olímpicamente las decisiones de la Asamblea Nacional, a intentar extender la duración legal de su mandato hasta diez años y a ordenar una serie de arrestos en contra de sus oponentes, llegando incluso a ejecutar sin el debido juicio a cuatro sospechosos de haber atentado en su contra. “El fin justifica los medios”, parecía ser la consigna del dictador Reyes, pero el fin no era en realidad la paz en sí misma, sino la creación de condiciones favorables para la circulación del capital industrial. No es extraño, entonces, que durante los festejos de 1910, organizados hacia el final de la administración Reyes, se haya producido una proliferación de discursos de paz. La “paz” entendida aquí, veladamente, como una continuación de la guerra por otros medios: la guerra impulsada por el poder del capital.

Tal fue, sin duda, el énfasis que los representantes del gobierno dieron a sus discursos en la inauguración del evento. Carlos Calderón, Ministro de Relaciones Exteriores y miembro de la Comisión nacional del Centenario, destaca en su discurso al congreso internacional de estudiantes que las guerras forman parte de los “designios misteriosos” de la evolución social. No fue sino a través de siglos de guerras y enfrentamientos entre normandos, sajones y bretones como se formó la nación inglesa, hoy ejemplo de civilización para todo el mundo. La ley de la evolución social demanda que la guerra sea el elemento purificador que va destruyendo, poco a poco, las castas, los privilegios y las injusticias. Pero cuando los pueblos han alcanzado ya un cierto nivel de civilidad, como el que demuestra Colombia con la exhibición del Centenario, entonces la guerra cede su lugar al imperio de la ley. Y es entonces cuando la evolución social puede seguir su marcha victoriosa, pero ahora gracias al impulso de la ciencia, la industria y el comercio (*Primer Centenario*, 134).

Otras intervenciones se referían a las guerras civiles del siglo XIX como un lamentable “retardo” en el camino hacia el progreso. En el discurso de inauguración del busto de Ricaurte, el vocero del Gun Club, Pedro Carlos Manrique, afirma que “Nos hemos retardado en el camino del progreso porque esa vía es para nosotros la más abrupta, más escarpada, más dolorosa que para las otras naciones” (39). Entre todas las naciones de la América Latina, Colombia parece ser la que mayores dificultades ha tenido que sortear en su “camino hacia un mañana mejor”, pero esto no debiera ser en ningún caso motivo de tristeza. Al tener al dolor como maestro, Colombia ha desarrollado un carácter más fuerte y vigoroso que el de sus hermanas; su retardo es una valiosa lección que ha templado el carácter del pueblo y de sus dirigentes, por lo cual Manrique termina su discurso con una declaración de esperanza: “Tengo fe ciega, señores,

en que esta gimnástica del dolor, al través del espacio y el tiempo, ha de producir en no lejano día una nación de hercúleos lineamientos” (39).

Pero, ¿cómo interpretar esta “gimnástica del dolor”, este “retardo en el camino hacia el progreso” del que habla Manrique? ¿Como una “involución” de las leyes sociales? ¿O tal vez como resultado de una prematura independencia frente a la tutoría de España? Algunos decían que las guerras civiles del siglo XIX eran una muestra palpable de que Colombia no estaba lista todavía para la independencia; que sus hijos, creyéndose mayores siendo aún niños, se rebelaron demasiado pronto contra su madre. Sin embargo, la Comisión fue muy enfática en responder que la independencia fue oportuna pero incompleta. El problema ha radicado, más bien, en no haber podido conciliar las tradiciones coloniales, fundamento de la nacionalidad, con las fuerzas modernas de la revolución social. Guillermo Camacho, miembro de la Comisión, escribe en la introducción al Boletín oficial de los festejos:

El empleo constante de las armas, acostumbrándonos a los desquites trágicos y a vivir dentro de un sistema de excepción y de violencia, no nos ha dejado tiempo de confiar la solución de nuestras dificultades naturales a la acción lenta, pero eternamente vencedora, del trabajo. La paz, que hoy parece un hecho incommovible, ya nos permite entrever horizontes de esperanza. Esa gran conquista es nuestra segunda independencia; ella ha sido el fruto doloroso de un siglo de zozobras y de un inmenso sacrificio colectivo, pero esa es la condición precisa de la vida. Beethoven, en una hora de inspiración y de amargura, escribió en la guarda de una de sus más bellas sonatas, estas palabras que son como una fórmula de los destinos humanos: *A la alegría por el dolor...* (Primer Centenario, 5).

Otra vez aparece el motivo romántico del dolor como gran maestro, pero esta vez ya no como algo peculiar al pueblo colombiano sino como un destino inevitable compartido por todas las naciones. No debemos avergonzarnos, entonces, de haber padecido la zozobra de las guerras, y mucho menos de habernos independizado de la tutela de España, porque nada ocurre en la historia que no corresponda a la sabiduría de la naturaleza. Aún la tragedia forma parte de esta sabiduría. Lo que a simple vista percibimos como error constituye, en realidad, una parte de la misteriosa verdad. Es por eso que el matemático Julio Garavito, criticando la idea de que la independencia fue un error, afirma que no hay errores en la historia:

Cuando Hispanoamérica venció a España era porque tenía la vitalidad suficiente para constituirse en pueblos libres. No cae espontáneamente el fruto del árbol sino cuando contiene en sazón la semilla capaz de fecundar la tierra. Las aves

hambrientas pueden, empero, devorar esta semilla y retardar la reproducción del árbol. Acontecimientos desgraciados pueden entorpecer las tendencias de la naturaleza, pero ella no yerra en sus manifestaciones (*Primer Centenario*, 333).

Este tipo de pensamiento evolucionista, que dominaba el horizonte interpretativo de las élites organizadoras del evento, no dejaba lugar alguno para una visión fatalista del pasado republicano. La violencia no es algo característico del temple colombiano, pero tampoco un destino fatal del cual no podemos escaparnos. Se trata, más bien, de un “estado de excepción”, de un fenómeno transitorio que podrá retardar, pero en ningún caso evitar, que el país continúe su camino inexorable hacia el progreso. La violencia, afirma Julio Garavito, es producto de los “falsos ideales” que orientaron la política colombiana durante todo el siglo XIX, mas no de una prematura independencia. Ideales que en lugar de conciliar el pasado colonial con el futuro moderno los enfrentaron entre sí, retardando de este modo el crecimiento del árbol. Garavito piensa que “esos falsos ideales deben ser sustituidos por algo fecundo que agrupe de manera concordante y oriente las actividades en el sentido del aumento de la riqueza y del bienestar del país por la lucha del individuo sobre la naturaleza, y no del hombre contra el hombre mismo” (334).

En este contexto, la paz es apreciada no solamente como ausencia de guerra, sino como el logro de un consenso básico por parte de los antiguos enemigos partidistas. Y ese consenso no puede ser otro que la *construcción de la sociedad del trabajo*. Mientras que la violencia es un estado transitorio de excepción que empieza a quedar en el pasado, el trabajo productivo es la condición permanente de normalidad a la que debe aspirar el país. La paz consiste en que todos y cada uno de los colombianos pueda contribuir, desde su peculiar situación en la vida, a la creación colectiva de riqueza. Las fiestas del Centenario son testimonio de que Colombia ha aprendido las lecciones del pasado y de que ha llegado el momento para la “resurrección del alma nacional”:

Si hemos presenciado en los festejos la resurrección del alma nacional, que hará grande y respetable á Colombia, la contemplación del certamen de las capacidades industriales que el Pueblo ha presentado de repente en la Exposición, el amor a la Patria, nos revela un estado de civilización insospechado antes, del cual deberíamos ufanarnos, pese a nuestra modestia indígena y á nuestro descontento español [...] La desorganización á ojos vistas de los antiguos partidos militantes que desvirtuaron su bandera de civilización en bandera de combate, á cuyo ensalmo de odio y muerte corrió por el territorio sagrado la sangre de la Patria, coincide naturalmente con la resurrección del amor colombiano en las fiestas del Centenario, en reacción poderosa de vida nacional como promesa de salud (*Revista de Colombia* 7-8, 234/255).

Epílogo

Una vez terminada la exposición de 1910, en una circular dirigida al Ministro de Relaciones Exteriores, el joven político Enrique Olaya Herrera decía que “a juzgar por el conjunto de la Exposición, el país acumula energías para dar un paso decisivo en la vía del desarrollo material é intelectual y para dejar de ser tributario, en ramos importantísimos de la actividad industrial, de los países extranjeros. Parece iniciarse una vigorosa campaña de liberación económica, como digna forma de celebración del Centenario de la independencia política” (*Primer Centenario*, 27). Por su parte, el ingeniero Miguel Triana, con su acostumbrado entusiasmo, escribía que “el Centenario, como torneo de amor á la Patria, ha fijado el principio de una nueva era” (*Revista de Colombia* 7-8, 255).

Sin embargo, una vez desaparecido el cometa Halley y finalizados los festejos, todas las cosas parecieron volver al mismo lugar de siempre. La “nueva era” de la “liberación económica” no daba señales *empíricas* de existencia. En cambio, los pabellones de la feria, que habían sido construidos para “desafiar á los siglos por su resistencia”, fueron desmontados en cuestión de meses; don Lorenzo Marroquín, miembro del comité organizador, se retiró a descansar plácidamente en su castillo gótico al norte de la ciudad, y el presidente Reyes huyó del país escapando de sus opositores políticos. Nada parecía haber cambiado y, sin embargo, todo era diferente. Y es que el “paso decisivo” en la vía hacia el capitalismo industrial, del que hablaba Olaya Herrera, no podía medirse sólo por variables empíricas.

Lo que nos muestra la exposición del Centenario es que la escenificación temprana de una *mitología de la modernidad* debe ser considerada como elemento clave para la instauración del capitalismo industrial en Colombia, aunque ese capitalismo no diera muestras todavía de “existencia empírica”. Nuestra hipótesis, entonces, es que el “paso decisivo” hacia esta instauración debe rastrearse en los *imaginarios capitalistas* escenificados en las dos primeras décadas del siglo XX, ya que tales imaginarios hicieron las veces de “espejos” en los que algunos sectores de la sociedad empezaron a *reconocerse como sujetos modernos* (en tanto que *virtuales* empresarios, obreros, científicos, artistas, empleados, consumidores y ciudadanos). Sin comprender, entonces, que las imágenes ideales de la forma-mercancía no son simples entidades mentales que “engañan a la gente” sino que ellas desencadenan una serie de *identificaciones imaginarias* y producen simbólicamente unos *estilos de vida* funcionales al capitalismo, jamás podremos entender cómo se formaron los *sujetos* que hicieron posible la inserción de Colombia en el modo de producción industrial a comienzos del siglo XX.

Bibliografía

- Camacho Roldán, Salvador. “Fomento de las obras de progreso material.” *Escritos sobre economía y política*. Bogotá: Biblioteca Básica Colombiana, 1976.
- _____. [1883]. “Exposición nacional de 1881.” *Escritos Varios*, Tomo 3. Bogotá: Editorial Incunables, 1983.
- Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 2005a.
- _____. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca/ Instituto Pensar, 2005b.
- Cuervo Márquez, Emilio. *Ensayos y conferencias*. Bogotá: Editorial Cromos, 1937.
- Garay, Alejandro. “La exposición del Centenario: una aproximación a una narrativa nacional.” *La ciudad de la luz. Bogotá y la exposición Agrícola e Industrial de 1910*. Bogotá: Museo de Bogotá, s.f.
- Henao, Jesús María y Gerardo Arrubla. *Historia de Colombia para la enseñanza secundaria*, 2 Tomos. Bogotá: Escuela Tipográfica Salesiana, 1911.
- Iriarte, Alfredo. *Breve historia de Bogotá*. Bogotá: Editorial Oveja Negra / Fundación Misión Colombia, 1988
- Martínez, Frederic. “¿Cómo representar a Colombia? De las exposiciones universales a la exposición del Centenario, 1851-1910.” *Museo, memoria y nación*, (eds) Gonzalo Sánchez y María Emma Wills (eds.). Bogotá: Ministerio de Cultura, 2000.
- Obregón, Diana. *Batallas contra la lepra: Estado, Medicina y Ciencia en Colombia*. Medellín: EAFIT, 2002.
- Primer Centenario de la Independencia de Colombia. 1810-1910*. Bogotá: Escuela Tipográfica Salesiana, 1951.
- Quiza Moreno, Ricardo. “Babel revisitada: exposiciones, globalización y modernidad (1851-1905).” *Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea* Vol. 7 (2007).
- Revista de Colombia* 1 (abr. 30 1910).
- Tenorio Trillo, Mauricio. *Artilugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Torres, Carlos Arturo. *Idola fori. Ensayo sobre las supersticiones políticas*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 1963.
- Vega Cantor, Renán. *Gente muy rebelde. Vol. 1. Enclaves, transportes y protestas obreras*. Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico, 2002.

VIII

Usar a Foucault: el acto de escribir en el siglo XIX colombiano

Carlos Arturo López

Es posible que la Antropología constituya la disposición fundamental que ha ordenado y conducido al pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros. Esta disposición es esencial ya que forma parte de nuestra historia; pero está en vías de disociarse ante nuestros ojos puesto que comenzamos a recorrer, a denunciar de un modo crítico, a la vez el olvido de la apertura que la hizo posible y el obstáculo testarudo que se opone obstinadamente a un pensamiento próximo.

Michel Foucault

Desde hace algunas décadas los conceptos producidos por Michel Foucault se emplean en muchas de las investigaciones históricas sobre Colombia. El aumento constante de este fenómeno me condujo a buscar ventajas y desventajas que entrañan tales conceptos en una reflexión historiográfica. Para mostrar este doble aspecto de los trabajos de Foucault, tomé como punto de partida mi investigación en curso, que se ocupa de algunos escritos producidos durante el siglo XIX colombiano, y en la cual los trabajos de Miguel Antonio Caro hacen las veces de hilo conductor. En este texto no pretendo dar cuenta de los resultados de tal investigación, sino mostrar algunas conclusiones extraídas de mi lectura de bibliografía sobre el siglo XIX en Colombia y una comprensión general de los trabajos de Foucault en función del trabajo en curso. De allí que el estilo de la presentación consista en una descripción de los problemas que enfrenté al optar por un procedimiento arqueológico parecido al que Foucault propone en *Las palabras y las cosas*.

Dos reclamos: ni un trabajo de autor, ni la presentación de una época

En la medida en que el punto de partida de mi investigación tiene una perspectiva arqueológica y tiene como hilo conductor un autor (Miguel Antonio Caro), se

me pueden hacer dos reclamos. El primero consiste en que un trabajo arqueológico no puede hacerse partiendo de la unidad “autor”. El segundo se dirige a la limitada selección de textos que implica la referencia puntal a Miguel Antonio Caro; esta selección no permite establecer ni una época, ni una mentalidad, y mucho menos la forma de una *episteme* como, por ejemplo, lo hace Michel Foucault en su libro *Las palabras y las cosas* (1966).¹ A continuación voy a contestar en extenso a estos dos reclamos justificados.

Primer reclamo: el acto de escribir y la historiografía

Uno de los supuestos metodológicos de las descripciones arqueológicas es el rechazo de la noción de “autor” cuando ésta se entiende como una unidad psicológica o como el producto de una sociedad. Esta perspectiva de investigación rechaza la convención que sostiene que la coherencia y el significado de un texto son el resultado del libre ejercicio de la voluntad individual o de la determinación de unas formas ideológicas. La objeción a esta comprensión de la noción de autor se asocia con la crítica nietzscheana de la separación entre el agente y la acción. Esta famosa objeción de Nietzsche se dirige contra la inercia valorativa que entraña cierta forma de hablar, es decir, cuando se supone que toda acción se realiza por un agente, éste está en condiciones de llevarla a cabo o no, sea por un acto de creatividad independiente o sea porque hace autoconciencia de su posición social y logra entender el entramado de relaciones sociales que lo determinan. De allí que si un agente es libre de hacer o no hacer, también es responsable de lo que hace. La posibilidad de ejecutar o no una acción le permite al observador (el historiador, el investigador) hacer juicios sobre las acciones del agente en observación de acuerdo con unos conceptos valorativos que no domina quien hace el juicio.²

Para salir de la inercia valorativa que se impone desde el vocabulario propio de los juicios sobre documentos específicos, Nietzsche opta por cambiar su forma de hablar a través del concepto de *fuerza*. Por su parte, Foucault primero se concentra en el estudio de unas “nuevas regularidades discursivas”, entendidas como formaciones producto de la dinámica autónoma del discurso (formaciones de los objetos, de las modalidades

¹ Este libro es uno de los más importantes esfuerzos de Foucault desde la perspectiva arqueológica. Un buen ejemplo de ello es el subtítulo del libro: “Una arqueología de las ciencias humanas”.

² Sobre esta cuestión ver Nietzsche (1887, I-13).

enunciativas, de los conceptos y de las estrategias); y, segundo, se distancia tanto de los hombres concretos que las enuncian como de sus determinaciones sociales.³ Al eludir ambos aspectos, se debe elegir un nuevo criterio para evaluar los textos. Al respecto dice Foucault:

El documento no es, pues, ya para la historia esa materia inerte a través de la cual trata ésta de reconstruir lo que los hombres han hecho o dicho, lo que ha pasado y de lo cual sólo resta el surco: trata de definir en el propio tejido documental unidades, conjuntos, series, relaciones. Hay que separar la historia de la imagen en la que durante mucho tiempo se complació y por medio de la cual encontraba su *justificación antropológica*: la de una memoria milenaria y colectiva que se ayudaba con documentos materiales para recobrar la lozanía de sus recuerdos; es el trabajo y la realización de una materialidad documental que presenta siempre y por doquier, en toda sociedad, unas formas ya espontáneas, ya organizadas, de remanencias. El documento no es el instrumento afortunado de una historia que fuese en sí misma y con pleno derecho *memoria*; la historia es cierta manera, para una sociedad de dar estatuto y elaboración a una masa de documentos de la que no se separa (1969, 10).

Foucault cuestiona los supuestos de la voluntad individual y las formas de la ideología como claves de interpretación del decir –siguiendo la pista de Nietzsche sobre el poder legislativo del lenguaje (Nietzsche 1873, 1)– y presenta un decir concreto a través de las condiciones de posibilidad del mismo, condiciones que limitan y posibilitan todo lo que se puede y no se puede decir en un espacio-tiempo preciso (por ejemplo: lo que un individuo es o puede llegar a ser, o el contenido de una ideología). Este tipo de investigación se ocupa de mostrar un juego de relaciones entre cosas dichas, se ocupa de la relación entre enunciados, de la red enunciativa que constituyen, es decir, trata de mostrar la dinámica de lo que Foucault llama *discurso*.

El discurso, su movimiento y su estabilidad se convierten en el objeto por excelencia de los análisis arqueológicos, pues, cuando se rechaza la separación entre el *agente* y la *acción*, la separación entre un individuo y lo que él expresa a través de las palabras, sólo queda la actividad, es decir, el discurso en su aparecer como decir en un espacio-tiempo dado, a través de unas formas de subjetividad específicas, de unas prácticas institucionales, de unas dinámicas del decir precisas; en mi investigación, se trata de unos intelectuales, involucrados en prácticas discursivas de carácter académico-científico y con miras a problemas políticos muy precisos.

³ Al respecto ver Foucault (1969, cap. II). Ver también López (2007).

El problema de fondo es epistemológico. Al rechazar el sujeto como algo dado y como el centro de articulación del conocimiento, se rechaza también toda justificación antropológica, es decir, se hace a un lado la idea de que el hombre (en tanto sujeto dado, o en tanto producto social) rige las formas del decir, y más bien se muestra cómo en éstas se juega la existencia concreta de un sujeto, mejor, de las múltiples posiciones de sujeto que un individuo puede ocupar gracias a las determinaciones que le dan forma en el discurso. Por eso el discurso, en tanto actividad del decir, es el objeto de los análisis arqueológicos; por eso también una investigación que tiene como hilo conductor el nombre de un autor, Miguel Antonio Caro, no parece respetar uno de los presupuestos fundamentales del trabajo arqueológico. Me detendré un momento en algunos aspectos de mi trabajo sobre Caro.

En la historiografía consultada para mi investigación encontré una serie de problemas que ahora recojo con la frase “politización de los escritos del siglo XIX colombiano”. De este modo califico a unos estudios que se ocupan del tema historiográfico de Miguel Antonio Caro. Estudios que reducen los escritos firmados por Caro a aspectos políticos, religiosos e ideológicos para exaltar o rechazar la labor del individuo Miguel Antonio Caro, o el papel que desempeñó una clase social en el siglo XIX. Esta perspectiva deja el acto de escribir intacto, pues los textos firmados por Caro sólo se comprenden como uno de los medios por los que él ejerció control político, hizo propaganda a sus apuestas religiosas y administrativas, excluyó a sus opositores, legitimó un proyecto de nación fundando en un ideario violento, excluyente y conforme a las doctrinas de la iglesia católica. Es decir, los escritos con la firma de M. A. Caro se convierten en la expresión de un genio literario o de un católico, conservador e hispanófilo; en la expresión de una clase dominante que se perpetuó en el poder a través del uso ideológico de medios impresos como la prensa.

En otras palabras, los estudios que politizan a los escritos de un lugar y un momento específicos, que desconocen la dinámica del ejercicio efectivo del *decir* en un espacio-tiempo, que reducen la actividad de escritura durante el siglo XIX colombiano a aspectos individuales o ideológicos, obstruyen la posibilidad de acercarse a tales escritos con inquietudes de un orden diferente al político por la preeminencia que le dan a las justificaciones antropológicas, y porque reducen el acto de escribir a la vida personal o política de los escritores del siglo XIX en Colombia.

Este diagnóstico explica que la producción escrita del siglo XIX se utilice sólo como un lugar para extraer datos, los cuales se repiten con ligereza y dominan muchas de las afirmaciones que se hacen sobre los diferentes procesos históricos nacionales.⁴

⁴ Por ejemplo, se dice que la Regeneración opera bajo el signo del orden y se justifica esta afirmación con otra que Núñez hizo, nada más (ver Martínez 2001, 431); sin embargo, tal afirmación no se basta a sí misma, de allí que requiera una explicación que se puede dar desde un análisis como el que aquí propongo.

Con este diagnóstico también se puede entender por qué el acto de escribir se reduce habitualmente a productos ideológicos que prueban cómo un individuo o una clase social se legitimaron en los cargos administrativos del país, o retrasaron el ingreso de Colombia a la modernidad.⁵ El desconocimiento de la actividad de la escritura del siglo XIX hace que los resultados de estos estudios no sorprendan a nadie: se dice con regularidad que ese grupo de pensadores decimonónicos, que también fueron políticos, son responsables del aislamiento cultural de Colombia, de la fragmentación del país, de la violencia incesante, de la condición subalterna de Colombia respecto a otras naciones, como si el destino de una nación dependiera exclusivamente de unos grupos elitistas que hacen su voluntad sin limitaciones de ningún tipo.⁶

Muchas de estas conclusiones son resultado de un procedimiento investigativo que hace a un lado las determinaciones discursivas, los *modos de ser de los discursos*. El procedimiento que esas investigaciones siguen supone la forma de la actividad de escritura, la ajusta a unos resultados preconcebidos y, en lugar de utilizarla para *explicar*, por ejemplo, la firma del concordato con la iglesia católica en 1887, el proyecto centralista propio de las últimas décadas del siglo XIX, recurre a los textos resultado de la actividad de escritura como “pruebas empíricas” de la violencia, arbitrariedad y dogmatismo de unos gobernantes que han hecho que Colombia sea “una nación a pesar de sí misma”, o “un país fragmentado con una sociedad dividida”.

En otras palabras, las investigaciones que politizan la acción de escribir sin tomar en cuenta su dinámica propia, sin examinar sus condiciones de posibilidad, entienden ciertas aseveraciones (por ejemplo, las que tienen que ver con política y religión) como causas del resto, sin tener en cuenta que todas ellas no son más que enunciados que

Contra el dominio de explicaciones históricas en la literatura contemporánea ver Múnera (1998, 14-15 y ss); Silva (2005, 79-80); Castro (2005, 17). Éstos son buenos ejemplos de una literatura histórica muy disímil que parece encontrar un punto común en el diagnóstico que hacen de ciertas costumbres en la escritura de textos históricos sobre Colombia.

⁵ Sobre este punto pueden verse los trabajos de Óscar Saldarriaga que muestran, a diferencia de lo que muchos autores suelen afirmar, que el papel de Miguel Antonio Caro y el catolicismo en el siglo XIX colombiano con respecto al ingreso de la modernidad es de carácter activo. La novedad de estos trabajos no sólo es temática, sino metodológica; a través del concepto de “bisagra bernardiana” muestran cómo fue posible que autores de “cuño conservador” movilizaran el discurso moderno en Colombia. Ver, por ejemplo, Saldarriaga (2004).

⁶ Sobre las dificultades de pensar una sociedad gobernada por un hombre o un grupo de hombres que hacen su voluntad sin límite, ver Elias (1969). En todo el libro se puede apreciar cómo Luis XIV dependía de su nobleza para conservar el estado de fuerzas que le dio la forma a la sociedad cortesana, pero sobre este tema es de particular interés el “Apéndice I” donde muestra cómo, incluso en el nacionalsocialismo, los grupos cercanos al *Führer* dependían de una situación de tensiones y conflictos particular para poder ejercer su poder.

responden a unas reglas propias que los ordenan en el decir –ni cualquier cosa puede ser dicha en cualquier momento, ni puede decirse de cualquier modo–. Desconocer la condición discursiva obliga a esos estudios a jerarquizar los enunciados para decir cuáles son causas y cuáles son consecuencias; los obliga a volver sobre lo que han dicho otras investigaciones; se tiene que hacer un “contexto” que permita establecer los criterios que muestran cuáles aseveraciones son importantes y cuáles no. A eso lo llaman las pruebas de las conclusiones. Sin embargo, me parece que tal procedimiento no puede ser una prueba, pues se parte de un marco explicativo previo que selecciona los enunciados desde factores diferentes a las condiciones de enunciación mismas, y luego se toman esos enunciados y se los circunscribe en el marco explicativo del que salieron, y así se “prueban” las conclusiones. El círculo argumentativo es evidente: los textos seleccionados son la prueba de la causa de su selección.

Esta figura metodológica que se ampara en el procedimiento de construcción de un “contexto histórico” se convierte en un inconveniente para superar la politización de los textos del siglo XIX colombiano. Para evitar caer en el procedimiento en cuestión, no voy a hablar de la voluntad de Miguel Antonio Caro, o de un exponente de una clase social determinada, desde una contextualización. Más bien, voy a *esbozar* las reglas discursivas de los *modos de ser del decir* en algunos textos del siglo XIX en Colombia que permitan explicar, por lo menos, ciertas afirmaciones comunes en los escritos de historia de Colombia sobre el tema historiográfico “Miguel Antonio Caro”. Este procedimiento tiene una ventaja adicional: al convertir la historiografía del siglo XX sobre Colombia en objeto de mi investigación –gracias a la supresión del procedimiento metodológico de producción de un “contexto histórico”–, las inquietudes que guían el trabajo se desplazan, no a la comprensión más exacta del pasado, sino a la comprensión del modo en que la investigación histórica se realiza en el presente. De nuevo, Caro no es más que un factor común pero no el elemento determinante.

Segundo reclamo: el concepto operativo episteme en *Las palabras y las cosas*

Entonces, el cuerpo de documentos se redefine. Ahora está compuesto por escritos con la firma de M. A. Caro y por los libros de historia que se ocupan del tema historiográfico Miguel Antonio Caro. Cierto que tales fuentes son muy pocas y sólo permiten mostrar los rasgos comunes entre ellas. ¿Para qué imponerse semejante limitación? ¿No es más productivo definir la episteme en la que se encuentran los escritos del siglo XIX que me interesan? Además, si se define una episteme, ¿no se es más consecuente con

la elección de una perspectiva arqueológica para la investigación? No, y esto porque el concepto operativo episteme entraña una serie de deficiencias. Veamos su uso en el libro *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault.

El concepto operativo episteme en *Las palabras y las cosas* tiene por lo menos tres características generales: describe un campo discursivo, muestra las condiciones de posibilidad de un saber en un momento determinado, se relaciona con unos escritos específicos. La articulación de ese conjunto de escritos depende de cuatro unidades discursivas, cuatro saberes que hoy llamamos: economía política, biología, filología y filosofía. Además, existen varias episteme, y cada una forma una discontinuidad espacio-temporal: 1. La Episteme del Renacimiento del siglo XVI (esbozada en el segundo capítulo); 2. La Episteme Clásica de los siglos XVII y XVIII (presentada desde el capítulo tres hasta el sexto); 3. La Episteme Moderna que comienza en las postrimerías del siglo XVIII y de la cual se anuncia el final en la primera mitad del siglo XX (desde el capítulo siete hasta al diez). Cada una de ellas define algo así como las condiciones de posibilidad del pensamiento durante esos siglos, y negativamente indica las discontinuidades, el intersticio entre una y otra episteme.⁷

La lectura del libro, la forma en que Foucault hace sus afirmaciones, invitan a creer que cuando se refiere a una episteme está dando cuenta de una entidad abstracta y con límites temporales que domina cualquier expresión singular en cualquier lugar del mundo, o por lo menos en Europa; sin embargo, esta creencia entraña muchos malentendidos. Para hacerlos visibles, volvamos al texto de Foucault, detengámonos en sus fuentes. ¿De dónde proceden los textos que Foucault organiza en tres epistemes diferentes? De Inglaterra, Francia y Alemania, y en algunos casos de Italia, pero nada más.

Para la Episteme clásica, Foucault revisa escritos asociados a la *Grammaire générale* de autores como Hobbes y Condillac; textos de historia natural de autores como J. Ray y Jonston; escritos fundadores del análisis de las riquezas de autores como Montesquie y Turgot. A propósito de la Episteme Moderna, revisa escritos de economía política de autores como Ricardo y Marx; textos asociados a la Biología, de autores como Cuvier y Lamarck, escritos de filología de autores como Bopp y J. Grimm. En lo que se refiere a la filosofía, Spinoza parece tener un lugar importante en el libro, pero son más

⁷ Digo “negativamente” porque Foucault ha mostrado que el trabajo arqueológico no puede dar cuenta de las formas del cambio. A propósito del paso de la episteme Clásica a la Moderna: “Para una arqueología del saber, esta abertura profunda en la capa de las continuidades, si bien debe ser analizada y debe serlo minuciosamente, no puede ser ‘explicada’, ni aun recogida en un palabra única. Es un acontecimiento radical que se reparte sobre toda la superficie visible del saber y cuyos signos, sacudidas y efectos pueden seguirse paso a paso. Sólo el pensamiento recobrándose a sí mismo en la raíz de su historia podría fundar, sin ninguna duda, lo que ha sido en sí misma la verdad solitaria de este acontecimiento” (1966, 213).

relevantes autores como Hume, Descartes, Kant y Nietzsche –tres documentos son una excepción respecto a mi argumento sobre la procedencia de las fuentes, pero me ocuparé de ellos más adelante para mostrar que ratifican el rechazo al uso de la noción de episteme cuando se trata de pensar otro espacio-tiempo. Lo que quiero indicar es que *Las palabras y las cosas* no va más allá del análisis de un discurso producido en un tiempo y un espacio específicos y, por tanto, el concepto episteme no da cuenta mas que de un momento y un lugar en los cuales las formas del discurso hicieron posible la emergencia de las ciencias humanas.⁸

No se puede desconocer que muchas expresiones de *Las palabras y las cosas* llevan a concluir que una episteme da cuenta de mucho más que un territorio, sobre todo por la fastuosidad de las frases que Foucault emplea cuando señala el paso de una a otra: “Los últimos años del siglo XVII quedan rotos por una discontinuidad simétrica de la que había irrumpido, al principio del siglo XVI, en el pensamiento del Renacimiento [...] ahora este cuadro va a deshacerse a su vez y el saber se alojará en un nuevo espacio” (1966, 213). Sin embargo, Foucault también afirma que una discontinuidad de este tipo no es determinante para todos los saberes.

Finalizando el libro, y luego de haber presentado la *mathesis* como el concepto que recoge los rasgos generales de la Episteme Clásica, donde se ordenan las representaciones particulares que tienen valor en sí mismas, y después de haber mostrado que en la Episteme Moderna el fondo del conocimiento ya no es la representación, sino tres “trascendentales de objeto” (trabajo, vida y lenguaje), que sólo se pueden asegurar en el conocimiento a través del movimiento particular que define a cada uno –el de los ciclos de producción, el del ciclo de la vida, el de la transformación histórica del lenguaje–, Foucault afirma:

En efecto, es imposible negar que la renuncia a una *mathesis* permitió, en ciertos dominios del saber, salvar el obstáculo de la cualidad y aplicar el instrumento matemático en lugares a los que no había penetrado todavía. Sin embargo, si, en el nivel de la física, la disociación del proyecto de la *mathesis* no forma sino una y la misma cosa con el descubrimiento de nuevas aplicaciones de las matemáticas, no sucedió así en todos los dominios (341).

⁸ Uno de los objetivos determinantes de *Las palabras y las cosas* es mostrar las condiciones de posibilidad de la emergencia del saber de las ciencias humanas y sus límites, tanto espacio-temporales, como dentro de la episteme en que emergieron y respecto a saberes que se resistieron a su forma: el psicoanálisis, la etnología, la literatura, la lingüística y la historia.

En otras palabras, la fastuosidad con que Foucault presenta la “discontinuidad que irrumpe” y la aparición de ese nuevo espacio en el que se aloja el saber, el de la Episteme Moderna, sólo es determinante para la emergencia de un grupo de saberes en los que se incluyen las ciencias humanas y no fue más que la posibilidad de extender el campo de acción para saberes como la física. Aún se puede decir más sobre los problemas de la comprensión de tal concepto. Las limitaciones del concepto operativo de episteme no sólo no afectan del mismo modo a todos los saberes que se “alojan” en los espacios que define una episteme, sino que tampoco afecta a todos los productos del pensamiento que aparecen en tal espacio, ni siquiera en todo el territorio europeo. A continuación se presenta un ejemplo.

El primer capítulo del libro es un estudio sobre un documento, el cuadro de Velásquez *Las Meninas* (terminado en 1656). Este capítulo tiene dos características peculiares: la primera de ellas es su lugar en el libro, pues, aunque se trata de un producto del siglo XVII, está antes del capítulo dos, donde Foucault se ocupa del siglo XVI, y no entre los capítulos tres al seis, donde, cronológicamente debería estar ubicado; la segunda, es que el documento es una pintura española. En el análisis de este cuadro Foucault muestra que la representación no se basta a sí misma; ya ni siquiera representa, pues las pinturas del cuarto no se pueden identificar, y la única imagen clara que cuelga en las paredes es un espejo que remite a la exterioridad del cuadro, por fuera de lo representado en él, a los reyes de España que se reflejan y que ocupan, al mismo tiempo, el lugar del pintor, el lugar del objeto pintado y el lugar del espectador. Este lugar borroso, por la indeterminación de aquello que lo ocupa, es también el lugar al que se dirigen todas las miradas, donde los personajes representados en el lienzo de Velásquez reclaman y cobran sentido. ¿Qué o quién ocupa ese lugar? La respuesta a esa pregunta sólo se da en el segundo apartado del capítulo nueve, titulado “El lugar del Rey”.

¿Quién ocupa “el lugar del Rey”? Nada menos que el hombre, la clave de inteligibilidad de la Episteme Moderna, es decir, la justificación de todas las representaciones que luego del siglo XVIII ya no se legitiman en sí mismas; en últimas, la razón de que el saber moderno viva en un sueño antropológico que se consumó en Inglaterra, Francia y Alemania (1966, 331-333). Algo similar ocurre con un apartado titulado “Don Quijote”; aquí Foucault muestra cómo el libro de Cervantes, que también es español, “es la primera de las obras *modernas*” (55),⁹ pero esta vez se debe a la relación que el

⁹ El tercer texto fuera del espacio-tiempo que estudia Foucault es uno latinoamericano, un cuento de Jorge Luis Borges. No lo tomamos en cuenta en este trabajo porque ese escrito está fuera de *Las palabras y las cosas*, pues es la condición de posibilidad misma de la investigación. Al respecto, ver el Prólogo de *Las palabras y las cosas*.

lenguaje entabla consigo mismo, relación que únicamente se generaliza hasta el siglo XIX con la emergencia de la literatura.¹⁰

Entonces, ¿Velásquez y Cervantes son una anticipación de la Episteme Moderna? Esta pregunta es ingenua. Por un lado, porque supone que el cambio de episteme sólo tiene que ver con el tiempo y pierde de vista la preocupación espacial de *Las palabras y las cosas*; es decir, la pregunta olvida que este libro muestra cómo la discontinuidad temporal no se da sobre un espacio homogéneo, sino que más bien depende de condiciones espaciales específicas, en este caso, del modo en que durante unos siglos funcionaron las reglas del decir que configuraron el saber en tres países europeos, un espacio-tiempo en el cual la dinámica del *decir* hizo posible el saber de las ciencias humanas.

Esta lectura de *Las palabras y las cosas* que propongo resulta útil porque explica la rareza del lugar del primer capítulo; si está allí es a modo de advertencia, es decir, para mostrar lo inadecuado del concepto de episteme si se lo entiende como un marco “universalizable”. Además, esta lectura visibiliza los límites del concepto operativo –unos límites espacio-temporales que son extensivos a otros conceptos operativos de Foucault como “biopolítica”¹¹, “sociedad de control” (Foucault 1975), o “artes de la existencia” (Foucault 1984)–. Esta limitación, en último término, puede explicar por qué la noción de episteme desaparece de los trabajos de Foucault después de *Las palabras y las cosas* (1966).

Por otro lado, la pregunta es ingenua porque ubica el concepto de episteme sobre un espacio homogéneo, y con ello le atribuye algo así como una existencia independiente de las fuentes de donde emergió y genera la ilusión de que se aplica sin más y con pretensiones similares a otras latitudes.¹² Además, darle existencia independiente de las fuentes a la noción pierde de vista la naturaleza misma del concepto, es decir, cuando se usa no se hace con el propósito de mostrar un objeto –como cuando se usa la palabra silla–, sino para darle forma a unas prácticas de escritura y a unas regularidades del *decir* que se pueden encontrar en ellas, en un espacio-tiempo preciso,

¹⁰ Sobre la emergencia de la literatura en el siglo XIX, Foucault, cuando presenta las tres compensaciones del lenguaje debidas a su nuevo estatuto como objeto de investigación, afirma: “Por último, la compensación final a la nivelación del lenguaje, la más importante, la más desatendida también, es la aparición de la literatura. De la literatura como tal, pues desde Dante, desde Homero, había existido en el mundo occidental una forma de lenguaje que ahora llamamos ‘literatura’. Pero la palabra es de fecha reciente, como también es reciente en nuestra cultura el aislamiento de un lenguaje particular cuya modalidad propia es ser ‘literario’” (293).

¹¹ Sobre la utilización de este concepto ver los artículos y cursos de Foucault producidos entre 1978 y 1982. Además, hay una muy buena explicación del concepto en Sánchez (2007, 17-43).

¹² Ver un ejemplo del rechazo de la noción de episteme como concepto explicativo de las prácticas de escritura en Latinoamérica en la introducción de Ramos (1989).

y sólo en una investigación sobre las mismas. Ahora, si episteme es algo más que un concepto operativo que responde a unas fuentes ubicadas en un espacio-tiempo determinado por la discontinuidad, si es más que eso, es apenas *un* resultado de *una* investigación precisa en *una* descripción arqueológica. Por estas razones, pretender encontrar la forma de las epistemes clásica y moderna en Colombia, Estados Unidos, o Ruanda parece inapropiado.

Un tercer asunto: conceptos operativos / conceptos ontológicos

En el marco de una investigación con perspectiva arqueológica, hice a un lado la noción de episteme por las limitaciones constitutivas de la misma, aun cuando parece propia de un trabajo arqueológico. Pero, ¿esas limitantes son sólo aplicables al término episteme? A continuación me concentraré en dos conceptos operativos del trabajo de Foucault que han tenido gran acogida en los estudios sobre Colombia: biopolítica y biopoder, los cuales se vinculan con lo que en ciertas clasificaciones de la obra de Foucault se conoce como el periodo genealógico.¹³

Recientemente, se publicó un libro titulado *Biopolítica y formas de vida*. En él Rubén Sánchez presenta un artículo titulado “Alcances y límites de los conceptos biopolítica y biopoder en Michel Foucault”. El artículo comienza mostrando cómo son los análisis de la racionalidad política de Michel Foucault, y señala el desplazamiento de un modelo jurídico a uno estratégico; además, muestran el desplazamiento de las preguntas por el *quién, para qué, o a quién* se gobierna hacia una forma de interrogación diferente: “el asunto del *cómo*”.

Se trata entonces de estudiar las formas de gobernar, como conjuntos de estrategias articuladas entre sí de manera específica durante un lapso de tiempo determinado, pero también como conjuntos de tácticas gracias a las cuales esas

¹³ Sobre la clasificación de los trabajos de Foucault existen varios estudios que discuten la tradicional organización temática: saberes, poder, sujeto; o la tradicional clasificación metodológica: arqueología, genealogía, técnicas de sí. Estas discusiones se apoyan en afirmaciones del mismo Foucault, en las cuales habla de su obra como un proyecto que desde el comienzo se ha ocupado de la emergencia de los juegos de verdad (Foucault 1999, 364), o como una inquietud por el sujeto como objeto para unos saberes, unas prácticas de escisión y para sí mismo (ver Foucault 1982, 241-242.) Otros textos que se ocupan de este asunto: Dreyfus y Rabinow (1982); la introducción de Miguel Morey a Foucault (1991); Deleuze (1987, 39); López (1996).

estrategias son trastocadas y desvirtuadas. En otras palabras el análisis propuesto por Foucault no se agota en la descripción de una forma de gobierno, sino que incluye, al mismo tiempo, la descripción de las resistencias a esa forma de gobierno (18).

Estas estrategias y las tácticas puestas en juego por las formas de gobierno tienen como efecto de superficie la cara de la unidad de la racionalidad política. Una unidad que se cristaliza en los enunciados observados por Foucault en cada investigación, tanto en las estrategias con que se ejerce el poder, como en las tácticas con que se resiste al mismo (Sánchez 2007, 19). De este modo, las formas de racionalidad política “se presentan como unidades construidas cuya apariencia de inmutabilidad o perfección es desvirtuada gracias a la exposición de la heterogeneidad que las compone y que no cesa de exigir su recomposición” (20). Metodológicamente, este tipo de análisis muestra la relación entre las conductas “correctas” y las contra-conductas, y apenas indica posibilidades de resistencia en el presente.

Dentro de esta perspectiva, los análisis de Foucault sobre la biopolítica y el biopoder permiten mostrar los procedimientos asociados a estos conceptos, y el modo en que tuvieron como efecto de superficie la unidad que hoy conocemos con el nombre de Estado moderno: “de nuevo, no se trata de hacer una crítica de las formas de racionalidad política apelando a conceptos que la juzgan desde fuera, sino desde la heterogeneidad que les conforma y que les impide hacer de su pretendida auto-evidencia un modo de legitimación” (22).

Luego de poner en situación ambos conceptos, Sánchez se pregunta por las posibilidades de análisis que biopolítica y biopoder ofrecen con respecto a las formas de gobierno del presente, y muestra tres alternativas para dar cuenta de esta inquietud: 1) Se pueden seguir usando los conceptos de biopolítica y biopoder; 2) Deben ser reformulados; o 3) Deben ser abandonados. Aunque Sánchez no pretende resolver esta cuestión, sí afirma que le interesa esclarecer el uso de los conceptos en cuestión, sus alcances y límites.

Según Sánchez, el uso de los conceptos de biopolítica y biopoder, desde la elaboración de Michel Foucault, está vinculado a unas fuentes específicas y a diversos procedimientos analíticos: “un cierto número de esos análisis sobre el poder girarán en torno a la configuración, desde fines del siglo XVI hasta mediados del XIX, de una forma de racionalidad política que tiene como objeto de su trabajo la población y sus fuerzas vitales” (27).

Estos trabajos, según Sánchez, muestran “el surgimiento de la medicina social, la salud como problema poblacional, el racismo de Estado, el dispositivo de la sexualidad, el poder productivo, la razón de Estado, el liberalismo, y finalmente, la tecnología política de los individuos” (28). En esos trabajos y alrededor de estos temas se desarrollan los conceptos que nos ocupan:

Los textos de Foucault en los que aparecen los conceptos biopoder y biopolítica comparten al menos tres rasgos. En primer lugar, todos desarrollan cuestiones que poseen cierta cercanía cronológica –todas ellas surgen entre los siglos XVI y XIX. En segundo lugar, estos textos tienen como punto de partida la persistente inquietud de Foucault concerniente a la configuración de saberes y prácticas que constituyen formas de gobierno presentes en nuestra sociedad. Sin embargo, existe un tercer rasgo que hace converger estos trabajos de modo más temático, a saber, la presencia en todos ellos del tema de la población (30).

Los rasgos de las nociones en cuestión expuestos por Sánchez ocultan un dato relevante: al igual que con el concepto operativo de episteme, los de biopolítica y biopoder se construyen a partir de una diferencia espacial; mejor, las fuentes que se articulan a partir de estas nociones también son europeas. Por eso, cuando se reutilizan tales conceptos se está suponiendo el término *población*, entendida como “un cuerpo social productivo que debe ser homogéneo y potencializable” (31), y que además es condición de posibilidad de los conceptos operativos de biopolítica y biopoder. Suponer la población en los análisis implica entender que este concepto se puede aplicar a otras latitudes, que en ellas los grupos humanos se trataron bajo la forma de la población (un concepto que no es simplemente un nombre, sino un estilo de organización de los individuos que hacen parte de un grupo ubicado en un espacio-tiempo). En otras palabras, se supone que hubo discurso sobre el “cuerpo social” y que estos discursos definían formas de homogeneización que a su vez determinan a los elementos de ese cuerpo social en torno a la idea de fuerzas productivas. El concepto de población, nacido del rechazo de homogeneizaciones antropológicas, se convierte así en el recurso de una nueva historia de la identidad que señala cómo por todo el planeta se diseminó una forma de poder nacida en Europa (de nuevo, una pauta interpretativa común se repite para ajustar las fuentes a una lectura unívoca que sigue teniendo su centro en la cara oriental del Atlántico norte).

Seguramente Sánchez tuvo en cuenta los problemas espacio-temporales que entrañan nociones como biopolítica y biopoder; a lo mejor consideró la condición operativa de tales conceptos; en realidad, eso no importa. Lo que quisiera resaltar es que Sánchez, al final de su texto, toma distancia de los conceptos de biopolítica y biopoder, y propone pensar lo que él llama una *política de lo virtual*.¹⁴

¹⁴ “Existen procedimientos de dominación en la actualidad que fácilmente podrían ser conectados al propósito tendiente a generar una población. Un caso claro de ello sería la radicalización de los procedimientos de control de las migraciones llámese de individuos o de todo agente considerado como contaminante o peligroso para aquel que practica dicho procedimiento. En ese caso, podríamos hablar de procesos entendibles y denunciados como excesos de dominación propios de una biopolítica. Sin

La distancia tomada con respecto a los conceptos operativos de Foucault no le quita el carácter foucaultiano a la reflexión de Sánchez. Al concentrarse en la diferencia propia de los procedimientos de dominación actuales, al mostrar que hoy los problemas de los que se ocupan esos procedimientos no gravitan en torno a la constitución de una población sino alrededor de redes que pueden afectar a la población y, por ello, al asumir la idea de una política de lo virtual, el aspecto de las reflexiones de Foucault que permanece en la reflexión de Sánchez es una inquietud sobre el poder en términos estratégicos, es decir, sigue pensando en términos de relaciones de poder. Dicho en otros términos, Sánchez mantiene una reflexión que puede dar cuenta de los procedimientos que llevan a los individuos a conducirse de cierto modo (como conducta “adecuada” o como contra-conducta) y que, al mismo tiempo, permite generar divisiones entre los grupos de individuos, jerarquizándolos, excluyéndolos, tratándolos como población, u otras formas posibles.¹⁵

Claro, estas formas no están definidas de antemano por la noción de relaciones de poder; más bien, son el producto de un examen de fuentes localizadas en un espacio-tiempo dado y que se hacen visibles gracias a la clave de lectura que abandona la idea de un poder entendido como algo que se ostenta para recuperarlo como una relación que cobra diversas formas en diversas condiciones y siempre en un espacio-tiempo específico. En otras palabras, si Foucault usa expresiones como “biopolítica” o “sociedades de control”, lo hace por el respaldo documental y gracias a que estos conceptos operan sobre nociones más generales como relaciones de poder.

embargo, me parece que estos controles pueden ser pensados ahora dentro de un marco distinto al propósito que busca o pretende la configuración de una población. Esto se evidencia en la medida en que el individuo que es controlado no lo es tanto por su pertenencia a una población, como por su eventual pertenencia a una red o redes que tienen que ser controladas por el peligro que implican para una población. La tecnología política que comienza a predominar en nuestras sociedades no es una biopolítica sino una *política de lo virtual* que tiene como eje no ya al individuo que hace parte de una población, sino al individuo que *puede llegar a ser* parte de una red. Se trata ahora de conjurar los peligros de la red desde la población. No ha desaparecido la población, sin embargo, ella es puesta ahora en función del control de la red. Ya no se quiere forjar una población productiva, sino establecer si el individuo pertenece o no a redes irregulares (carteles de drogas, grupos terroristas o trabajadores ilegales, entre otros) que acechan a la población” (Sánchez 2007, 37-38).

¹⁵ Una segunda razón que muestra el vínculo de Sánchez con Foucault es la asunción de una reflexión sobre el presente en términos de una ontología histórica de nosotros mismos; artículos de Foucault como “¿Qué es la Ilustración?” y “Foucault” —aquí citados en la compilación de 1999— son buenos ejemplos. Pensar desde una ontología histórica de nosotros mismos tiene como piedra angular un tipo de investigaciones “histórico-prácticas”, que como pauta metodológica se distancian de los universales antropológicos, con el fin de franquear los límites que el presente nos impone. No obstante la importancia de este tema, abordarlo me obligaría a hacer un rodeo que no es pertinente para este escrito.

A modo de aclaración haré una distinción de naturaleza entre los conceptos de Foucault (operativos / ontológicos) y revisaré el funcionamiento de ambos tipos de conceptos en sus dos últimos libros, con el fin de identificar el peso específico de cada modalidad y volver a la cuestión que me ocupa. Entonces, si he llamado “conceptos operativos” a nociones como episteme y biopolítica, otras como discurso y relaciones de poder podrían llamarse “conceptos ontológicos”. Es decir, supuestos generales de la investigación que definen unas líneas de comprensión de diferentes lugares y momentos, y que no sólo permiten la articulación de un conjunto de documentos, sino la producción y funcionamiento de los conceptos operativos, con el fin de mostrar inconvenientes de otras investigaciones y, al mismo tiempo, regularidades discursivas, racionalidades políticas, u otros asuntos, en un espacio-tiempo dado. Me parece que esta distinción, si se explora con cuidado, puede ayudar a despejar los inconvenientes que la lectura de Foucault presenta cuando se asume como un marco teórico que ofrece una terminología aplicable sin más a otro espacio-tiempo diferente del que hizo posible la *elaboración* de unos conceptos específicos.

Quisiera recordar que los conceptos ontológicos de discurso y relaciones de poder, son usados por Foucault, incluso en los volúmenes dos y tres de *Historia de la sexualidad*, sus dos últimos libros. Digo incluso, porque este par de libros resaltan por sus diferencias con respecto a los trabajos anteriores. En ellos Foucault se ocupa, más o menos, de fuentes entre los siglos IV a.C. y III d.C., mientras en la mayor parte de sus trabajos precedentes se ocupa de los siglos XVI al XX. En estos textos también se modifica la naturaleza de lo observado por las dimensiones temporales que alcanza a trazar.

En una escala histórica mucho más amplia, podríamos seguir la permanencia de temas inquietudes y exigencias que sin duda marcaron la ética cristiana y la moral de las sociedades europeas modernas, pero que ya estaban claramente presentes en el corazón del pensamiento griego o grecorromano (Foucault 1984, 17).

Un margen de tiempo tan amplio le permitirá a Foucault mostrar la forma específica de cada asunto observado; es decir, las limitaciones en el espacio-tiempo ya no son epistemes, como en *Las palabras y las cosas*, o experiencias, como en *Historia de la locura en la época clásica*, sino *problematizaciones*. La diferencia radica en que cada experiencia y cada episteme muestran una forma precisa y discontinua en el espacio-tiempo; mientras que cada problematización define dentro del largo aliento la forma particular en que se interrogó durante un momento específico a cuatro lugares¹⁶ y a

¹⁶ El cuerpo, la institución matrimonial, la relación con los del mismo sexo y la relación con la verdad.

cuatro conductas determinadas por la austeridad sexual¹⁷ en la antigüedad greorromana y su posterior modificación, pasando por el cristianismo, hasta el presente.

Una última novedad de estos dos libros es la aparición del tema de la subjetividad, entendida como la forma en que los individuos son conducidos a reconocerse como sujetos de algo; en el caso específico de los volúmenes dos y tres de *Historia de la sexualidad*, sujetos de una sexualidad, sujetos de deseo, sujetos éticos.¹⁸ Cambian el periodo y la naturaleza del objeto, y cambia el eje temático, pero se mantienen las inquietudes sobre los discursos y las relaciones de poder, así como los desplazamientos teóricos que ellos suponen; además, aparece un nuevo concepto ontológico junto a los dos anteriores, la *subjetividad*. Cada uno de estos conceptos ontológicos —que son al mismo tiempo ejes temáticos—, define un método (arqueología y genealogía) y un distanciamiento con otros procedimientos investigativos (las teorías sobre el individuo o la ideología, en el caso de los saberes, y las explicaciones del poder que lo entienden como algo que se ostenta, en el caso de las relaciones de poder) (Foucault 1984, 8-16).

La subjetividad, por su parte, implicará, no un nuevo procedimiento metodológico (aquí combina los procedimientos de la arqueología y la genealogía), sino un nuevo objeto: el deseo y el sujeto deseante. Además, implica un nuevo desplazamiento con respecto a las teorías de la sexualidad que suponen el deseo y el sujeto deseante como datos incuestionables. De nuevo, se mantienen las inquietudes sobre el discurso y las relaciones de poder, pero la biopolítica y el biopoder desaparecen.¹⁹

La primera —y obvia— razón que explica esta desaparición es la variación del espacio-tiempo sobre los que Foucault había hecho sus trabajos anteriores. Además, si se tiene

¹⁷ Masturbación, monogamia, “homosexualidad” y abstinencia.

¹⁸ Sobre los volúmenes dos y tres de *Historia de la sexualidad* (volumen dos: *El uso de los placeres*, volumen tres: *La inquietud de sí*), afirma James Bernauer que ambos libros son: “a investigation of how we have been fashioned and have fashioned ourselves as ethical subjects” (1994, 148).

¹⁹ “The first volume of Michel Foucault’s the History of Sexuality was published in 1976. The back cover of that volume announced the titles of five forthcoming volumes that would complete Foucault’s project. Volume 2 was to be called the flesh and the Body and would concern the prehistory of our modern experience of sexuality, concentrating on the problematization of sex in early Christianity. Volumes 3 through 5 were focus on some of the major figures (of the eighteenth and nineteenth centuries) around which problems, themes, and questions of sex had come to circle. [...] Finally, volume 6, Population and Races, was to examine the way in which treatises, both theoretical and practical, on the topics of population and race were linked to the history of what Foucault had called ‘biopolitics’. In 1984, when volumes 2 and 3 of The History of Sexuality were finally published, some years after they had been expected, many of Foucault’s readers must have been bewildered by their content, to say the least. [...] in the introduction to volume 2, which served as an introduction to his new project, Foucault reconceptualized the entire aim of his history of sexuality and introduced a set of concepts that had been absent from volume 1” (Davidson 1994, 117).

en cuenta que los conceptos operativos, como biopolítica, biopoder, sociedades de control o poder pastoral, pueden describir formas de administración de la población, formas de control, mostrar el vínculo saber-poder, o que el mundo moderno hizo posible un “tipo de individualidad con la que el propio deseo es incitado a identificarse”, la segunda razón cobra forma, pues Foucault, en los volúmenes dos y tres de *Historia de la sexualidad*, opta por examinar la constitución de la subjetividad. Esta alternativa le permitía superar la indicación de formas de dominación y resistencia para pensar –y no solo indicar– formas de resistencia. En palabras de James Bernauer: “Foucault [en sus últimos trabajos] articula una ética política en respuesta a esa operación moderna”, operación que describe en sus análisis del poder en términos estratégicos.²⁰ En otras palabras, las reflexiones sobre las relaciones de poder son un diagnóstico que puede mostrar las formas en que el presente se nos impone y modela nuestro modo de ser, y a partir de allí generar prácticas de resistencia; sin embargo las reflexiones sobre la subjetividad son explícitamente propositivas, pues ellas se vinculan con una inquietud por la ética para superar los límites que nos constituyen “hoy”, a partir de una actividad “histórico-práctica” (Foucault 1999, 439).²¹

Una perspectiva arqueológica

De las dificultades y límites que entraña el uso de los conceptos operativos de Michel Foucault, no se sigue que el uso de los mismos sea inapropiado, de hecho, algunos trabajos sobre el actual territorio colombiano han logrado superar la mirada de la historia que politiza los textos producidos en esas latitudes. Algunos, apoyados en la noción de episteme, han mostrado que escritores como Miguel Antonio Caro y otros abanderados del pensamiento católico hicieron parte activa del proyecto moderno en Colombia, y que éste no sólo depende de las apuestas liberales como se afirma habitualmente (Saldarriaga 2004). Otros, apoyados en el concepto de biopolítica, han mostrado que el discurso de la modernidad, no llegó a la Nueva Granada para liberar a sus habitantes del yugo español, o darles a conocer las virtudes de los estados modernos, sino que permitió que la elite criolla impusiera una forma de gobierno que

²⁰ “Although pastoral power’s aims may have become secular, the effect of its modern version is to fashion a type of individuality with which one’s desire is incited to identify. Foucault articulates a political ethic in response to this modern operation” (Bernauer 1994, 147).

²¹ Esta actividad histórico-práctica se relaciona con lo que, en otra nota al pie, he llamado, siguiendo a Foucault, “ontología histórica de nosotros mismos”.

perpetuara su dominio sobre las “castas”, a partir de un modelo de blanqueamiento de sangre y de superioridad intelectual (Castro-Gómez, 2005).

No obstante los significativos resultados de estos trabajos, considero que abandonar los conceptos operativos de Foucault puede, no sólo aportar nuevas explicaciones sobre la historia de Colombia, sino liberar el trabajo en historia de preconcepciones venidas de Europa, además de permitir ir más allá de los resultados que los conceptos foucaultianos imponen con su uso y de los cuales ya se ha dicho suficiente.

Los saberes o las discusiones

Hasta aquí he mostrado que la investigación que está en proceso no puede recurrir al concepto de “episteme”, debido a que sus limitaciones espacio-temporales no coinciden con las fuentes que me interesan, y a que el concepto es el resultado de otra investigación arqueológica. Asimismo, por tales limitaciones, se hacen a un lado otros conceptos operativos como el de biopolítica; a esto se suma que el principal interés de esta investigación es superar los obstáculos que impone la politización de la actividad de escritura de un espacio-tiempo dado, y no buscar las diferentes estrategias y tácticas de resistencia expresadas en un modo de ser del decir (por esta razón, la perspectiva de trabajo es arqueológica).

El distanciamiento con respecto a los conceptos operativos producidos por Foucault también se explica porque los saberes no son el punto de partida de la investigación en curso. Sin embargo, un trabajo arqueológico como el de *Las palabras y las cosas* tiene como punto de partida cuatro saberes que son las unidades discursivas con las que Foucault articula los textos de su investigación. Tampoco se puede olvidar que los saberes son el centro de gravedad de otros trabajos con una marcada impronta arqueológica, como *Historia de la locura en la época clásica* y *El nacimiento de la clínica*; incluso, son fundamentales para la resolución de las preguntas en torno a la biopolítica y el biopoder. Entonces, ¿por qué rechazar la noción de saberes?

No parto de saberes consolidados, pero sí de las discusiones que se pueden delinear en la producción escrita del siglo XIX en Colombia. Esto se debe, en primer lugar, a que los saberes me obligarían a recurrir a categorías como las de nombres de autores, escuelas de pensamiento, movimientos intelectuales, nombres de disciplinas, que no se produjeron en el espacio-tiempo que me interesa; y aunque tales categorías intervienen en las prácticas de escritura del siglo XIX en Colombia, no las definen, pues no tienen la misma forma que en el lugar en que se produjeron. Por esto, tener como marco de referencia los saberes, según el modelo de su lugar de origen, impone unas lógicas de

análisis que pueden borrar las diferencias específicas de la dinámica del decir de las que se ocupa mi investigación en curso.

Lo que me mueve a tomar esta decisión no es un caprichoso objetivismo, sino un resultado del trabajo y el resultado de otras investigaciones que muestran lo inapropiado que resulta suponer un bloque de saberes constituidos durante el siglo XIX en Colombia. Diana Obregón, en su libro *Sociedades científicas en Colombia: la invención de una tradición 1859-1936*, luego de mostrar la perspectiva sociológica de su estudio, rechaza la historia de la ciencia que parte de formulaciones abstractas y no de la actividad científica misma. Obregón defiende su elección metodológica así:

De esta manera, se supera una visión estrechamente disciplinaria que no se justifica puesto que en el período estudiado las disciplinas científicas se encontraban escasamente diferenciadas. En efecto, una historia de la física, de las matemáticas o de la química en este momento resultaría anacrónica porque implicaría partir del presente de la ciencia para encontrar sus prefiguraciones (1992, iii).

No sólo se trata de la inadecuación de unos conceptos con el periodo que me interesa, sino de la innecesaria operación de buscar definiciones de unos saberes que no tenían forma clara durante el siglo XIX en Colombia (de allí que la noción misma de población, vinculada a unos saberes sobre la vida y la sociedad, no sea muy apropiada). El uso de esta innecesaria operación explica en parte la politización de los productos escritos del siglo XIX en la historiografía. Al combinar el supuesto antropológico de la separación entre agente y acción, con unos conceptos producidos, definidos y consolidados en Europa, la producción escrita del siglo XIX en Colombia no sólo parece deficiente en cuanto a su calidad, sino dominada por las discusiones de unos individuos que buscaban perpetuar en la administración del gobierno a los miembros de sus partidos políticos, y, claro, a ellos mismos.²² De nuevo, la categoría empleada, en este caso la categoría de saberes, es insuficiente para pensar las dinámicas del decir en la Colombia decimonónica. En otros términos, no se pueden medir con la misma vara que se midieron las dinámicas del decir europeas las colombianas, aunque ambas ocurrieran simultáneamente en ambos lados del Atlántico.

La “evidencia” de la cual se parte cuando el análisis toma como unidades los saberes, no sólo desvía el problema y lo somete a caminos innecesarios, sino que pierde de vista la condición del acto de escribir que se estudia y se lo presenta como rezagado, como

²² No quiero afirmar que esto no ocurrió, sino que no es objeto inmediato de mi trabajo. Además, que es un resultado tan repetido como predecible.

imitativo o como inconcluso.²³ Presentación que además perpetúa el sometimiento de la producción escrita del siglo XIX en Colombia al modo de ser de la producción escrita europea. Al, respecto afirma Mauricio Nieto:

La revolución [de independencia] modificó sólo parcialmente la estructura de poder que había sido implantado por el gobierno español. En el siglo XIX, la soberanía de la Corona española fue negada, pero muchas formas profundas de dependencia permanecieron en la cultura del Nuevo Mundo: el idioma, la religión y, como hemos indicado, la ciencia.

Desde entonces la historia de la ciencia en Colombia ha estado marcada por un continuo esfuerzo local para obtener el reconocimiento internacional lo cual explica que aún hoy en día no sea posible reconocer una comunidad científica nacional fuerte con un verdadero impacto sobre las necesidades de la sociedad colombiana (2000, 272-273).

De nuevo, no se trata de una voluntad de objetividad ingenua, sino de una apuesta metodológica que busca resistir a los modelos prefabricados con los que se ha pensado la documentación de los archivos colombianos desde hace más de un siglo. También se trata de resistir a las formas de “europeización” que sufren tanto las fuentes estudiadas como los estudios que se ocupan de ellas, pues es la figura del hombre, producida en tres países europeos en las postrimerías del siglo XVIII (Foucault 1966, cap. X) la que domina los análisis sobre el siglo XIX colombiano. En términos de Foucault, se trata de la prolongación del sueño antropológico.

Estas razones y la revisión de diferentes publicaciones seriadas del periodo, me han llevado a pensar que las *discusiones* entre los escritores del siglo XIX colombiano son un cuerpo de enunciados que, por su continuidad, son más consistentes que las formas disciplinares, pues en medio de todas las disputas suscitadas por el ingreso y/o consolidación de saberes en Colombia, las discusiones intelectuales siempre están al

²³ Obregón dice sobre los trabajos que parten de categorías que moldean la investigación antes de acercarse al material sobre el que se opera: “Por lo demás, este trabajo se ubica en un difícil equilibrio entre dos actitudes usuales. En efecto, algunos consideran que toda indagación sobre la historia de la ciencia en Colombia está condenada al fracaso por que sólo querían encontrar grandes hallazgos, científicos de renombre internacional y comunidades en el sentido kuhniano; juzgan todos los intentos pasados por hacer ciencia como esfuerzos inútiles, situación que se reflejaría en el magro presente de la ciencia en el país. Otros, por el contrario, están dispuestos a establecer grandes rupturas donde sólo hay la traducción de un texto, el establecimiento de una cátedra o la mera divulgación de paradigmas” (1992, iii).

orden del día y se renuevan generacionalmente a partir de las reglas que impone el juego de la escritura pública de carácter académico, tan común entonces, y tan descuidada hoy en día. Este último criterio termina la definición del tipo de documentos que debo consultar: las discusiones en publicaciones seriadas que Caro sostuvo con sus contemporáneos; los otros documentos son las fuentes historiográficas, y, por supuesto, los textos con la firma de M. A. Caro. La revisión de la historiografía sobre Colombia y la determinación del valor específico de los conceptos de Michel Foucault me permitieron definir unos documentos y, además, precisar el camino metodológico.

Nuevas miradas: salir del sueño antropológico

Ni los conceptos operativos de Foucault, ni las unidades discursivas de las que parte. Entonces, ¿por qué decir que la investigación en curso tiene una perspectiva arqueológica? Por dos motivos. El primero ya quedó expuesto al comienzo: me interesa rastrear una actividad de escritura concreta, entendida como un conjunto de enunciados que se relacionan y modifican entre sí, constituyendo un modo de ser específico del decir, una modalidad discursiva. Con esta decisión pretendo evitar la lectura politizada de los escritos de Miguel Antonio Caro y los de los contemporáneos con quienes trabó discusiones.

El segundo motivo consiste en que, al asumir esta perspectiva, asumo también los supuestos ontológicos y las discusiones epistemológicas de la propuesta de Michel Foucault, por lo menos en la medida en que borran la distinción agente / acción, al tomar por objeto al discurso. Por ello me concentro en las prácticas que hemos identificado como “acto de escribir”.

Tomar como punto de partida los supuestos ontológicos de las apuestas arqueológicas y las consecuencias epistemológicas de las mismas supone asumir un compromiso con los objetivos de trabajo de Foucault, por lo menos, con uno negativo: el rechazo de las alternativas antropológicas propias de la modalidad discursiva que domina la literatura historiográfica sobre el espacio-tiempo que nos interesa. Es decir, el rechazo de la creencia de que el hombre, sea como individuo o como producto social, es la única clave de inteligibilidad del hacer, específicamente, del acto de escribir. Se trata de poner en cuestión la creencia en una voluntad o unas formas ideológicas que están por fuera del decir, que existen con independencia de las dinámicas discursivas que les dan forma. Dicho en otros términos, suponer que el hombre es el eje de articulación de cualquier forma de hacer es anteponer un producto discursivo, la imagen de hombre que el siglo XIX europeo prefiguró como objeto de unos saberes, y perpetuar

las formas europeas como las únicas alternativas de comprensión del presente en un mundo con fronteras mucho más amplias y variadas. Claro que este rechazo también tiene una cara positiva, en este caso, ver qué tan lejos me puede llevar tomar en serio el acto de escribir en el siglo XIX colombiano para pensar, en primer lugar, su forma propia, y, en segundo lugar, los resultados de la historiografía sobre ese espacio-tiempo, además de poder precisar en alguna medida la fuerza con que los proyectos políticos del pasado determinan las prácticas de los académicos del presente.

Bibliografía

- Bernauer, J. "The Ethics of Michel Foucault. Gary Gutting. *The Cambridge companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Davidson, Arnold I., "Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought." Gary Gutting. *The Cambridge companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Deleuze, Gilles [1986]. *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987.
- Dreyfus, Hubert y Paul Rabinow [1982]. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, traducción de Rogelio C. Paredes. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001.
- Elias, Norbert [1969]. *La sociedad cortesana*, traducción de Guillermo Hirata. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Foucault, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*, traducción de Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 1999.
- _____. Michel. 1999. "Foucault" En: *Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales. Volumen III. pp 363-368. Barcelona: Paidós.
- _____. Michel. 1999. "Que es la Ilustración" En: *Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales. Volumen III. pp 197-207. Barcelona: Paidós.
- _____. *Tecnologías del yo*, traducción de Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1991.
- _____. [1984]. *El uso de los placeres*, traducción de Martí Soler. México: Siglo XXI, 1998.
- _____. [1982]. "El sujeto y el poder". Hubert Dreyfus y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, traducción de Rogelio C. Paredes. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001.

- _____ [1975]. *Vigilar y castigar*, traducción de Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI, 1996.
- _____ [1969]. *La arqueología del saber*, traducción de Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI, 2003.
- _____ [1966]. *Las palabras y las cosas*, traducción de Elsa Cecilia Frost. México: Siglo XXI, 1999.
- López J. Carlos Arturo, “Discursos y enunciados: determinación por la materialidad del caso”. (<http://carturolopez.googlepages.com>). 2007.
- López, Cristina. “La identidad como diferencia en la historia.” *Escritos de Filosofía* No. 29-30 (1996): 199-216.
- Martínez, Frédéric. *El nacionalismo cosmopolita: La referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845-1900*. Bogotá: Banco de la República / Instituto Francés de Estudios Andinos, 2001.
- Múnera, Alfonso. *El fracaso de la Nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*. Bogotá, Banco de la República / Áncora Editores, 1998.
- Nieto, Mauricio. *Remedios para el imperio. Historia Natural y la apropiación del Nuevo Mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000.
- Nietzsche, Friederich [1887]. *La genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2001.
- _____ [1873]. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, traducción de Teresa Orduna. Madrid: Tecnos, 1999.
- Obregón, Diana. *Sociedades científicas en Colombia: la invención de una tradición 1859-1936*. Bogotá: Banco de la República, 1992.
- Ramos, Julio. *Desencuentros de la modernidad en América Latina: Literatura y política en el siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Saldarriaga, Oscar, “Gramática, epistemología y pedagogía en el siglo XIX: la polémica colombiana sobre *Los elementos de ideología* de Destutt de Tracy (1870).” *Memoria y Sociedad*, Vol. 8 No. 17, pp. 41-59 (Jun-Dic 2004).
- Sánchez, Rubén (ed.). “Alcances y límites de los conceptos biopolítica y biopoder en Michel Foucault.” *Biopolítica y formas de vida*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- Silva, Renán. “El periodismo y la prensa a finales del siglo XVIII y principios del XIX en Colombia.” *La ilustración en el virreinato de la Nueva Granada*. Medellín: La Carreta Editores, 2005.

IX

Trazando las huellas del
lenguaje político de *La
Regeneración*: la nación
colombiana y el problema
de su heterogeneidad
excepcional

María del Pilar Melgarejo Acosta

En el contexto de consolidación de los Estados-nación en el siglo XIX en América Latina, se dio forma a un lenguaje político –nacional y hegemónico– del cual participó una idea que se concretó de manera literal como bandera política en el caso colombiano: la *regeneración*.¹ En este contexto específico, dicha idea cumple un papel particular al convertirse en el lema y propósito del gobierno. Su eslogan de “regeneración o catástrofe” representa un modo de ejercicio del poder gracias al cual se interviene y decide acerca de la vida política de los ciudadanos. Teniendo en cuenta la fuerza retórica de esta idea y el modo en que hace palpable el pensamiento de una época, mi propósito es rastrearla indagando acerca de su origen y su gradual consolidación como eje central del gobierno colombiano de finales del XIX. Analizarla a la luz de los textos mismos de los regeneradores nos permite examinar sus alcances, límites y contradicciones.

Al trazar los orígenes de la idea de regeneración y sus huellas dentro del discurso de uno de los regeneradores y protagonista político del XIX, Rafael Núñez, se traza, al mismo tiempo, la historia de los discursos que han activado diversos modos de dominación y han participado en la configuración política del país, perpetuando una visión particular del poder y del Estado. Con tal espíritu genealógico, este ensayo tiene el propósito de indagar en la memoria histórica acerca del modo en que se ha forjado uno de los discursos totalizantes más poderosos en la historia del país y que modeló la práctica política en Colombia. Entender la regeneración como una formación discursiva que dio forma al pensamiento político de una época hace posible indagar cómo se constituyó como lenguaje político, sus características primordiales,

¹ Este ensayo hace parte de una investigación en curso llamada “El lenguaje político de la regeneración en Colombia y México”. En estas páginas me centraré en el periodo político colombiano llamado explícitamente “La Regeneración”, pero teniendo en cuenta una comprensión de la idea de regeneración en términos más amplios, es decir, como un tropo que marca la época y se expande a distintos contextos latinoamericanos.

sus discontinuidades y su potencia en tanto concepto negociador de significados dentro del campo político.

En términos generales, el ánimo por regenerar a la población atraviesa los discursos de políticos, escritores e intelectuales de la época, en todo el continente, influenciados por la corriente del positivismo. Si reconocemos en la regeneración un modo de dar forma a un lenguaje político, tenemos que asumir todas sus consecuencias discursivas. Es decir, es necesario ir más allá de la regeneración como simple eslogan o constelación de palabras del momento, y considerar el modo en que participa en la formación de las ideas y prácticas políticas de la época, y en que, en fin, eventualmente vino a nombrar los términos de los proyectos nacionales.

Varios han sido los registros a partir de los cuales la crítica sobre el siglo XIX latinoamericano ha interpretado el discurso político: ordenar, educar, pacificar, disciplinar; en concreto, un mismo propósito: *civilizar al otro*. La ventaja de leer el discurso político bajo el rasero de la regeneración radica en que se trata de una idea que incluye todas estas diferentes interpretaciones (hay una población desordenada, analfabeta, violenta, indisciplinada e incivilizada a la que hay que transformar) y, al mismo tiempo, complejiza el gesto del poder. La fuerza política de esta metáfora y su capacidad para incluir los demás registros de lectura se encuentra en que convierte a la vida, de la manera más inmediata, en su objeto. Re-generar quiere decir dar vida nueva, “nuevo ser a algo que degeneró, restablecerlo o mejorarlo” (RAE 2007). Esta primera definición de la Real Academia Española implica que hay “algo” que decayó, que tuvo una especie de regresión y ahora se encuentra en un estado inferior del cual hay que rescatarlo. En sentido amplio, se puede decir que implica la pretensión de dar “vida nueva” a las poblaciones heterogéneas para fortalecer el proyecto de construcción de una totalidad coherente. Esta “vida nueva” de los sujetos nacionales es entendida aquí como *vida política*, es decir, la conversión de meros sujetos nacionales en ciudadanos –sujetos de derechos y deberes–, entendiéndose que la ciudadanía era la vía necesaria para ser reconocido como miembro de la nación.

Hay, sin embargo, otro significado para el término “regeneración”: “hacer que alguien abandone una conducta o unos hábitos reprobables para llevar una vida moral y físicamente ordenada” (RAE 2007). El Estado está preocupado por volver a (“re”) producir (“generar”) una nueva vida política. El modelo –un sujeto a la vez individualizado y multiplicado– de esta nueva vida política es el ciudadano. La fuerza del término re-generar se encuentra en que tiene un factor dinámico del que carecen otros términos. Es decir, supone una acción (generar) sobre algo que ya existe (la población), pero que hay que cambiar. No sólo está nombrando el proyecto futuro y expansivo que hay que adelantar (ordenar, civilizar, pacificar), sino que supone y nombra la existencia de una población degenerada. De esta manera, describe el propósito de una elite preocupada por transformar la vida política de una sociedad en decadencia,

pero, al mismo tiempo, llena de potencial. De manera que la regeneración nos permite ver los dos gestos del poder: su gesto expansivo y, así, inclusivo por un lado, y, por otro lado, un gesto exclusivo en relación con una población que, si no participa de la regeneración, quedará estancada y en estado de degeneración.

Este lenguaje de la regeneración, como el lenguaje que modeló el ambiente político de los países del continente, emergería como el más apropiado para que la elite letrada promoviera la intervención del Estado sobre la vida de los nacionales. Es así como la regeneración hace pensable una serie de *políticas sobre la vida* de esta población, a través de las cuales se intentaba regularizar y administrar la vida de los sujetos. La regeneración pasó a convertirse, entonces, en un modo de nombrar el proyecto de fomentar prácticas sociales correspondientes con las costumbres de la clase dirigente. La necesidad de “limpiar” la lengua a través de la gramática, el alma a través de la moral y el cuerpo a través de los manuales de urbanidad hace parte de todo un programa de *regeneración* nacional que se pondría en vigencia en varios contextos nacionales. A través de esta idea se construye un discurso político con una comprensión particular de la vida social ligada a los centros de poder estatal, y unas políticas sobre el cuerpo y el comportamiento correspondientes a la formación de sujetos nacionales, así como modos específicos de reconocer la población y el territorio.

La regeneración es condición de posibilidad de un nuevo modo de pensar la sociedad, la cultura y la articulación nación-Estado. No es casual que encontremos en los textos del periodo una proliferación de declaraciones acerca de la necesidad de regenerar naciones y sociedades. Sin duda, este creciente poder simbólico y la emergencia del vocablo “regeneración” en sentido literal están en el centro de lo que podríamos llamar la cultura política de ese momento histórico. Mi punto es que las consecuencias de este lenguaje de regeneración son radicales: se filtra en las instituciones y comienza a determinar de cierto modo las políticas sobre la vida de la población promovidas por el Estado, generando también una transformación más amplia, tanto a nivel estético –la producción literaria–, como a nivel de las prácticas políticas de la elite. De este modo, se trasciende a sí misma como metáfora y se convierte en la base ideológica sobre la cual puede imaginarse un momento político. La regeneración, entonces, no es sólo un lema o una retórica, sino un lenguaje, un nuevo modo de pensar el mundo, sobre todo en cuanto a la relación entre nación (como pueblo) y Estado (como proyecto político). En este sentido es posible preguntarse: ¿cuál es la relación entre la constitución de una serie de metáforas políticas (regeneración), la imaginación de una comunidad nacional y las prácticas que refuerzan dicha articulación?

“Regeneración administrativa fundamental o catástrofe”. Estas apocalípticas palabras pronunciadas por Rafael Núñez el 1 de abril de 1878 inaugurarían una época dentro de la historia colombiana que le cambiaría radicalmente la cara política al país.² La idea de la regeneración modelaría, de una u otra manera, el discurso del

XIX latinoamericano sustentado por las ideas provenientes de lo que se entiende, en sentido amplio, como el “positivismo”, ligado al “darwinismo social” y las ideas del filósofo inglés Herbert Spencer (1820-1903).³ La regeneración, como eje del pensamiento político, tiene una historia que puede trazarse ya desde la independencia, y cuyo impulso progresista es un descendiente claro de la ilustración. Tal impulso se transforma o intensifica con la institucionalización de las doctrinas positivistas a finales del siglo XIX.⁴

El positivismo era visto como el instrumento gracias al cual los países latinoamericanos podrían independizarse intelectualmente de España y, al mismo tiempo, convertirse en estados industriales modernos (Franco 1971, 26).⁵ El debate sobre cómo un sistema de pensamiento podría modelar el destino de las nuevas naciones fue persistente; la adaptación del pensamiento positivista varió según el contexto y el momento político que vivía cada país.⁶ De acuerdo con Leopoldo Zea (1980), en el ámbito latinoamericano esta línea de pensamiento era entendida como la conciliación de la *libertad* con el *orden* que debía garantizarla, esto con el fin de dar solución a la “anarquía” que reinaba en los pueblos americanos.⁷ Según Zea, “vencido el espíritu teológico por la acción del espíritu metafísico, el papel constructor y regenerador corresponde ahora al

² Núñez las pronunció cuando era presidente del senado y dio posesión de la presidencia de la república al general Julián Trujillo (Valderrama 1997, 15).

³ Las ideas de Spencer y Darwin se reforzaron mutuamente, aunque el propio Darwin era cuidadoso en cuanto a la aplicación “social” de su teoría. La idea clave del darwinismo social, que permeó el pensamiento social de Spencer, es la de que la naturaleza se rige por una ley de “selección natural de los individuos, grupos y razas más aptos para sobrevivir en la lucha universal por la existencia” (Hale 1989, 334).

⁴ Bajo la influencia de la ilustración, Bolívar ve en la *razón* la esperanza de transformación de la realidad para alcanzar la unidad de los países del continente. De acuerdo con Leopoldo Zea, en su libro *Pensamiento positivista latinoamericano* (1980), los positivistas parten del “fracaso” de los libertadores en su proyecto de unificar razas y culturas y se proponen “salvar” a América de la situación de ingobernabilidad (Zea 1980, xviii).

⁵ Jean Franco recuerda la difícil tarea que implicaba aplicar un sistema importado que transformara a los países en estados modernos, “mientras subsistiera una estructura social feudal y oligárquica” (1971, 27).

⁶ Para una discusión sobre las complejidades de estos debates en un contexto particular (Brasil), pero con implicaciones continentales, ver Schwarz (1992).

⁷ Mientras que Augusto Comte (1798-1857) y Herbert Spencer (1820-1903) son los dos grandes representantes de la filosofía positivista, dentro de los autores precursores del positivismo en América Latina se encuentran: los chilenos José Victoriano Lastarria y Francisco Bilbao; el cubano José Antonio Saco; los argentinos Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi –quienes veían en la mezcla racial la causa de la degeneración de la raza–, y los mexicanos José María Luis Mora, Gabino Barreda y, más adelante, Vicente Riva Palacio, Justo Sierra y Andrés Molina Enríquez –quienes, al contrario, veían en la mezcla entre europeos e indios un factor dinámico de la sociedad, y entendían el mestizaje como alternativa de construcción social (Zea 1980, xix).

espíritu positivo” (1980, xxix). El positivismo se consideraba como una alternativa de renovación de los países latinoamericanos cuya realidad, definida por el conflicto social, necesitaba urgentemente ser transformada. En el caso colombiano, el positivismo también ocupó un lugar destacado dentro del escenario político.⁸ Dado que el vocabulario spenceriano y la concepción de la nación como organismo social calaron fuertemente en el pensamiento del líder regenerador Rafael Núñez⁹, pueden encontrarse allí las raíces del término “regeneración”, en su especificidad colombiana, como metáfora política, la cual toma fuerza al convertirse en el nombre con el que se bautiza el gobierno de corte conservador que estaría en el poder a finales del XIX y cuya constitución (1886) regiría el destino del país por casi cien años (hasta 1991).

Desde diferentes perspectivas, algunos historiadores (González 2006; Bergquist [1978] 1999; Colmenares [1968] 1997; Palacios 1995; Tirado Mejía 1984; Nieto Arteta [1942] 1962) han estudiado más o menos extensamente la última parte del siglo XIX colombiano. Sin embargo, no encontramos un análisis que se encargue del papel que ocupa en el discurso político la idea sobre la cual construye el gobierno sus bases y que modelaría el lenguaje político de la época: la regeneración.

Detengámonos en las implicaciones del término regeneración. Esta idea supone que hay “algo” que se encuentra en estado degenerado. Dentro del discurso de construcción nacional, este “algo” se refiere a la población. Antes de rastrear esta idea en el contexto específico del gobierno colombiano, es preciso recordar los orígenes del vocablo en los estudios sobre raza de algunos teóricos europeos, como el Conde de Gobineau

⁸ El positivismo llegará a Colombia a través de la literatura filosófica del político y escritor José Eusebio Caro (1817-1853); en su obra *Ciencia social*, aparece por primera vez citado Augusto Comte. J.E. Caro interpretaba la historia “en términos evolucionistas, como el tránsito de la humanidad desde la edad teológica hasta la era de la industria y de la ciencia, y el análisis de los problemas se verifica comenzando por los más simples, es decir, los matemáticos, para llegar a los más complejos, que son los biológicos y los sociales” (Jaramillo 1997, 484). Es decir, sigue hasta la letra el gran esquema de Comte. Rastros de estas ideas se encontrarán en el pensamiento de su hijo, el regenerador Miguel Antonio Caro, quien, sin embargo, no dejaría de buscar la conciliación entre evolución y revelación, religión y ciencia (Jaramillo 1997, 473). La influencia de Spencer sobre el pensamiento colombiano fue mucho mayor que la de Comte. Tradicionalmente, los pensadores ingleses habían tenido mayor incidencia en el pensamiento colombiano. Spencer y Mill pasaron a ocupar el lugar que antes habían tenido Jeremy Bentham (1748-1832) y Antoine Louis Destutt de Tracy (1754-1836). En 1880, Núñez propone el estudio de la sociología de Spencer y la lógica de Mill, con el fin de “actualizar la inteligencia nacional” (Jaramillo 1997, 485). De acuerdo con Jaramillo Uribe, la cooperación política entre Núñez y M.A. Caro se derivó de la interpretación que ellos realizan del pensamiento de Spencer, según la cual la religión podía caber como parte del ordenamiento social. Núñez apelaba al liberalismo de Spencer, mientras que Caro se remitía al lugar de la moral cristiana en su pensamiento.

⁹ En su artículo “La sociología”, de 1883, Núñez realiza un bosquejo de la obra de Spencer destacando la importancia de su filosofía para el pensamiento político colombiano.

(1816-1882),¹⁰ cuyas ideas tuvieron impacto en el pensamiento político colombiano a través de José María Samper (1828-1888). en su *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas* (1861). Para Gobineau, “societies perish because they are degenerate, and for no other reason” ([1853] 1970, 58). “The word *degenerate*, when applied to a people, means (as it ought to mean) that the people has no longer the same intrinsic value as it had before, because it has no longer the same blood in its veins” (59). De acuerdo con Gobineau, la mezcla de razas trae como consecuencia la sangre adulterada, de modo que el hombre degenerado va alejándose cada vez más de los grandes héroes de otras épocas, aquellos que fueron fundadores de la nación. A mayor grado de degeneración, la esencia de esta raza fundadora se va perdiendo con mayor rapidez. Al final, “he is only a very distant kinsman of those he still calls his ancestors” (59). El uso del término regeneración en el discurso político implica la pervivencia de un tufillo de nostalgia por un pasado –o un pueblo– perdido al que hay que regresar, y que es preciso renovar. Aunque el discurso del gobierno regenerador no pusiera tanto énfasis en cuestiones raciales, como en los casos mexicano o argentino durante el XIX, el uso de la palabra mantiene la resonancia de un debate de corte biologicista que caracterizó la segunda mitad del siglo XIX.

Recordemos que la idea de regeneración se refiere, por un lado, a algo que decayó, y a lo cual necesita dársele vida nueva, y, por otro lado, a la necesidad de que un sujeto cambie su comportamiento. En el caso colombiano, ambas acepciones se encuentran en la idea de *orden*. En este sentido, la regeneración se propone, al mismo tiempo, como una política reparadora y renovadora del orden político y social –resolver el “caos” en el que había dejado el país el partido liberal–, y como una transformación al nivel de la “moral” de los sujetos bajo los parámetros del cristianismo –la alianza política entre Iglesia y Estado–.

A continuación se llevará a cabo un recorrido por los escritos políticos de Rafael Núñez (1825-1894), que quedaron consignados en una obra monumental en la cual el autor expone los parámetros de su proyecto llamado *La reforma política de Colombia* (1885). En dicho texto se reunieron los artículos que fueron escritos de 1878 a 1888, y publicados en los periódicos *La Luz* y *La Nación* de Bogotá, y en *El Porvenir* y *El Impulso* de Cartagena. El nombre hace alusión a la transformación legal, constitucional, política y social que llevó a cabo su gobierno. Al explicar el proyecto de la reforma política, Núñez la equipara con la idea de regeneración y sostiene que se trata de:

¹⁰ Además de Gustave Le Bon (1841-1931), Louis Agassiz (1807-1873) y Ludwig Gumplowicz (1838-1909), quienes precisamente estaban en diálogo con los positivistas.

un espíritu de reacción, formidable por su intensidad, [que] se ha apoderado plenamente del sentimiento general. La reforma política, comúnmente llamada *Regeneración fundamental*, no será, pues copia de instituciones extrañas; ni parto de especulaciones aisladas de febriles cerebros: ella será un trabajo como de codificación natural y fácil del pensamiento y anhelo de la nación ([1885a] 1944-1950, 438).

Desde ya se hace evidente cómo el término regeneración es utilizado en varios sentidos, todos ellos relacionados entre sí. En primer lugar, es entendida como reforma política, lo cual hace alusión a un cambio a nivel legislativo, constitucional y de pensamiento político. En segundo lugar, tiene un significado de tipo metafísico, en tanto se refiere a un *espíritu* de reacción. En tercer lugar, tiene un propósito sublime, el anhelo de la nación. Como veremos, los tres significados emergerán de distintos modos en los escritos de Núñez.

Orígenes de la idea de regeneración

La segunda mitad del siglo XIX colombiano está dividida en dos etapas profundamente contrastantes, política e ideológicamente, no en vano ha sido llamado “un juego de espejos contrapuestos” (Palacios 2002, 270): el liberalismo y el conservadurismo. El periodo liberal, que comenzará en 1849 con José Hilario López (1798-1869),¹¹ se perpetuará con el gobierno de Tomás Cipriano de Mosquera (1798-1878), Mascaochas, quien fuera cuatro veces presidente, y uno de los más importantes líderes del liberalismo, y de la época que será llamada el periodo del Olimpo Radical (1849-1878). El programa político instaurado por este gobierno se caracterizó por dos grandes transformaciones: la separación entre la Iglesia y el Estado, y la descentralización política y económica del país, a través del sistema federal, cambios consignados en la Constitución de Rionegro (1863). El nuevo país fue bautizado como Estados Unidos de Colombia, y dividido en nueve estados soberanos y omnímodos, cada uno con su constitución, su código civil y penal, su administración y su ejército. A nivel eco-

¹¹ El gobierno de José Hilario López (1849-1853) puso en marcha un paquete de reformas políticas liberales que quedarían consignadas en la constitución de 1853, las cuales incluían la abolición de la esclavitud y de la pena de muerte para delitos políticos, la división de los resguardos indígenas, la descentralización administrativa de los impuestos, el control de los gobiernos locales sobre las propiedades de la Iglesia y el derecho al sufragio sin los requisitos de propiedad y alfabetismo (Berquist [1978] 1999, 41). Algunas de las reformas provocarían fuertes disputas políticas con el gobierno conservador.

nómico, se fomentó el libre comercio a través de la apertura al capital extranjero y se redujeron considerablemente los impuestos a las importaciones.¹² A nivel educativo, se llevó a cabo una de las reformas más importantes en la historia de la educación, la de 1870, que, entre varias de sus políticas, declaró la escuela como obligatoria y gratuita. La Iglesia fue excluida de participar activamente en esta tarea, y se adoptó una educación de bases científicas, dirigida y controlada por pedagogos alemanes.

Rafael Wenceslao Núñez Moledo ocupó un rol importante, tanto en el periodo liberal como en el conservador. Fue funcionario público de los gobiernos del periodo liberal,¹³ y colaboró en la convención que daría origen a la Constitución de liberal de 1863. Pasó una larga temporada en el extranjero, durante la cual se familiarizó con la filosofía y política inglesas; además, fue cónsul en Liverpool. Publicó en la ciudad de Rouen su libro *Ensayos de crítica social* (1874), regresó a Colombia en 1876 y fue elegido presidente durante tres periodos (1880-1882, 1884-1886 y 1887-1888).

Durante su etapa liberal, el político fue un defensor incansable del federalismo como la organización política más adecuada para el país. Curiosamente, los orígenes de la idea de regeneración –base del gobierno de corte conservador– pueden rastrearse en un artículo de Núñez de 1855 llamado “La federación”, correspondiente a su etapa liberal. En este texto, el político identifica uno de los obstáculos más importantes para la nación: el problema de la *heterogeneidad poblacional*. Bajo el argumento de que el rasgo principal de la población es la diversidad de culturas y topografía –caracterización de la población que pervivirá y contribuirá en la formación de la identidad nacional–, Núñez insistirá en aplicar una política de independencia de las regiones a través del federalismo. Curiosamente, es precisamente este mismo argumento el que esgrimirá durante su periodo conservador para defender la necesidad de un gobierno centralista que, al unificar las regiones, permitiera alcanzar la unidad nacional. El artículo se inscribe dentro de un debate enquistado que continuaría por varias décadas; en el centro de la discusión política se encontraba la contraposición entre federalismo y centralismo.

Veamos cómo desarrolla Núñez su argumento. El político insiste en la necesidad de reconocer que el país no es “*un solo pueblo*, sino muchos *pueblos* diferentes”, que “la Nueva Granada no es una sola *nacionalidad*, sino *un conjunto de nacionalidades*” ([1855]

¹² Mientras que el historiador Marco Palacios enfatiza que tanto liberales como regeneracionistas apoyaron el modelo exportador y defendieron el progreso capitalista (2002, 267), Charles Berguist destaca el contraste entre las perspectivas de ambos gobiernos, a nivel económico y político ([1978] 1999, 43).

¹³ El presidente José María Obando lo nombró secretario de Gobierno y el presidente Manuel María Mallarino secretario de Guerra y luego de Hacienda. Después de la guerra civil de 1860-1861, el presidente Tomás Cipriano de Mosquera lo designó Ministro del Tesoro, y, durante los años de gobierno del presidente Julián Trujillo, asume las funciones de Secretario de Hacienda.

1986, 23). Esta realidad exige un remedio que resuelva lo que puede desencadenar en el caos total:

Esta heterogeneidad de pensamientos, esta diversidad de necesidades, que ha llegado hasta el antagonismo; este cúmulo de aspiraciones, de distinto orden, que semejantes a las olas del océano, a fuerza de bullir y de chocarse, habrán de tomar las proporciones de una borrasca; este cuadro político y moral y material de nuestra vida interior y de nuestras condiciones topográficas, se ha hecho más perceptible ([1855] 1986, 22).

Para el Núñez joven la diferencia debía ser reconocida como punto de partida para gobernar el país, porque ella era la que constituía su ser nacional. Por esto, gobernar bajo una misma ley central “es la pretensión más absurda y despótica, a la vez que más irrealizable, de cuantas pueden entrar en la cabeza de los hombres” (24). Para probar su planteamiento, recurre a la geografía como argumento del tipo de organización política que debería adoptar el país:

Y es que, conteniendo nuestro inmensurable suelo, cuya superficie es casi igual a 400.000 millas cuadradas, todos los accidentes geográficos de que es susceptible la tierra, a saber: istmos, archipiélagos, cordilleras empinadas, profundos valles, llanuras eternas y dilatadas costas; y todos los climas y todos los frutos del globo; sucede que nuestros principales grupos de pueblos aparecen situados en muy diversas y distantes posiciones: ora a la ribera de un río, o en la cumbre de un monte, o a la orilla del mar, o en la falda de una colina, o en el fondo de un valle, o en medio de los océanos; y allí, bajo la influencia de una atmósfera, de un temperamento y de hábitos esencialmente distintos, cada uno de ellos se ha ido desarrollando, con sus propios elementos, aislado en cierto modo de los demás; y ha adquirido, consiguientemente, un tipo característico y aspiraciones peculiares, que establecen una positiva línea de separación y de enseñanza entre unos y otros, y que imposibilitan naturalmente toda tendencia que tenga por objeto la fusión absoluta de sus intereses sociales, y el sometimiento consecuencial de esos intereses a una misma e invariable ley (23).

La geografía emergerá frecuentemente como narrativa que sustentará varias de las ideas políticas más importantes, ya fuera para defender un sistema federal que promoviera la libertad de cada región para autogobernarse –discurso defendido por el régimen liberal– (1855), o un sistema centralizado que, en su intento por superar la fragmentación que impone la naturaleza del territorio, resolviera el aislamiento en

que se encontraban las regiones para así poder alcanzar la unidad nacional, posición defendida por el régimen conservador. En esa medida, el problema de la nación colombiana es el problema de la relación entre la población y la tierra que ocupa. Bajo el argumento de la diferencia cultural naturalizada por la geografía, Núñez reclama para la república una nueva organización política. Así, puede afirmar: “No hay término medio entre la federación y la anarquía” ([1855] 1986, 28). Resulta curioso cómo el problema de la anarquía para Núñez se encuentra asociado con el “problema” del territorio.¹⁴

Núñez reclama la necesaria abolición del régimen centralista y presenta el régimen federal como “la única solución posible” para fundar una “nueva era de tranquilidad y bienandanza” ([1855] 1986, 24). Con el fin de sustentar esta idea, expone una realidad que para él parece irrefutable: si se analizan los hábitos, los instintos, las tendencias y las necesidades del pueblo, se hace evidente que está dividido (19).

En efecto: ¿qué relaciones, qué puntos de asimilación, qué comunidad de intereses pueden descubrirse entre un habitante de Pasto, v.g. y un habitante de Riohacha? ¿Qué analogía se descubre entre el independiente y malicioso boga del Magdalena, y el imbecil y abyecto carguero de los Andes? ¿Entre el festivo y pródigo zambo de la Costa, y el económico y laborioso aldeano del Socorro? Creencias políticas, creencias religiosas, ocupaciones *productivas*, costumbres, inclinaciones, alimentos, vestidos y hasta la raza, y aun el lenguaje, todo es diverso, completamente diverso, por más que, cediendo a un espíritu de inflexiva rutina, llamemos a unos y otros, descendientes de una stirpe común (énfasis propio; [1855] 1986, 19-20).

El objeto del gobierno no puede ser la multiplicidad diferenciada de grupos regionales e individuos que muy poco tienen que ver unos con otros. Esta multiplicidad necesita ser producida como población más o menos homogénea, para que pueda ser efectivamente objeto de gobierno. Sin embargo, el Núñez joven, a diferencia del Núñez “regenerador” de un par de décadas más tarde, interpreta la realidad heterogénea del país como algo inalterable. Por más intentos de cubrir la diversidad con el manto de la nación, la única solución que el político encuentra para resolver las vicisitudes de esta realidad es implementar un sistema federal de organización política.

¹⁴ Es así como, en 1880, Núñez vuelve a referirse al tema de la “desventajosa topografía” del país, que ya lo había atormentado desde los comienzos de su carrera política, declarándola causa principal de la pobreza ([1880] 1945, 413). La fuerza de la nación tendrá que ser buscada, no en la topografía ineluctable del territorio, sino en “nuestra inteligencia y nuestras luces” (413), a través de una educación que corresponda a los intereses de la nación.

Dividiendo la población en tipos de habitantes, Núñez puede concluir que algunos son más productivos que otros para alcanzar el éxito del proyecto nacional. Presuponiendo el fundamento geográfico de la idea de la raza, su dictamen está cargado de juicios que establecen que a cada región geográfica le corresponde un tipo de habitante. La diversidad regional y, por tanto, la diversidad poblacional hacen difícil aplicar reformas políticas consonantes con el espíritu de la época. Sin embargo, el cuadro del país presentado por Núñez y la natural relación que éste encuentra entre regiones y tipos de población indican que el problema no es precisamente la heterogeneidad en sí, sino el tipo de sujeto, “sujetos degenerados”, que se forma en ciertas regiones: malicioso, imbecil, abyecto, festivo. Aunque se trata de que cada estado se autogobierne –dada la imposibilidad de homogeneizar las diferencias regionales–, si se acepta con Núñez que a cada región le corresponde un tipo de habitante, y esta relación es inalterable, el autor estaría afirmando que, aunque se promueva que los estados se autogobierren, el “sujeto degenerado” –“independiente, malicioso, imbecil, abyecto” (1855, 19-20)– sería incapaz de ejercer esta labor.

Pero, ¿cuándo utiliza Núñez por primera vez el término regeneración? El texto fundacional de la idea de la regeneración corresponde a un escrito temprano de Núñez ([1862] 1986), dirigido a todos los gobernadores, cuando era Ministro del Tesoro, durante el gobierno de Tomás Cipriano de Mosquera. Se trata de la defensa de una de las causas liberales más importantes: la desamortización de bienes de la Iglesia. La importancia de este documento se encuentra en el hecho de que marca el origen de la regeneración como término que entra a formar parte del escenario y el vocabulario político, irónicamente bajo los ideales del liberalismo, pues más adelante se convertiría en la bandera del gobierno conservador.

Núñez justifica la desamortización como un paso necesario que los pueblos deben dar si quieren encaminarse hacia la civilización. Si se busca alguna prueba de ello, allí están los países de Europa, e “inclusive los más católicos, como Austria y España”. Para el político, en ese momento la separación entre Iglesia y Estado era una necesidad imperiosa, considerando que se trataba de “*un absurdo monstruoso* imaginar que tenga carácter religioso de ninguna especie lo que siendo rigurosamente mundano o temporal, no se roza ni puede remotamente rozarse, con el espíritu o la conciencia” ([1862] 1986, 30). Durante estos primeros años de vida política, Núñez veía la religión como un componente importante de la sociedad colombiana que, sin embargo, debía mantenerse al margen de las cuestiones políticas. Los asuntos religiosos ocupaban un lugar elevado y eterno frente a la política, perteneciente al ámbito de lo perenne y terrenal. La regeneración tiene, entonces, sus orígenes en un proyecto de secularización de la política que más adelante daría un giro radical.

En consonancia con las ideas del positivismo (Spencer es una de las influencias más importantes en el caso colombiano), Núñez describe la desamortización como

parte de “un movimiento hacia delante” (30), que pertenece a una cadena que se inició con la independencia en 1810. Estas transformaciones corresponden al curso necesario de la historia, que deberá dirigirse “en el mismo sentido del progreso por la libertad”. La desamortización, como parte del proyecto regenerador, es lógica e inevitable, razón por la cual no hay que imponerle ningún obstáculo. Núñez da una razón más práctica para la desamortización: resolver el problema de la “*distribución equitativa* de la propiedad” (30). Por otra parte, hay para él un argumento metafísico más importante: dejar que el “espíritu de progreso” se revele ([1862] 1986, 32). Esta comprensión de la historia aparecerá en varios de los ensayos de Núñez, en algunos de los cuales establecerá una asociación directa entre la necesidad de la regeneración política y la revelación del espíritu.

Según Núñez, lo que en el pasado había sido reconocido como derecho de la Iglesia, el ser propietaria, ha terminado por convertirse en “*germen del mal*, debe, en estricta justicia, ser abolido o transformado”, sin intentar “contrariar el movimiento *Regenerador* (!!!!)” ([1862] 1986, 33). Ésta es la primera vez que el político utiliza el término. No es un error, utiliza efectivamente cuatro signos de admiración. Núñez no se contiene a la hora de enfatizar, a través de su escritura, el propósito fundamental de su política: regenerar. El político explica que hay un germen que debe ser extirpado —en este caso, la figura de la Iglesia como propietaria—, y reemplazado por otro. Referirse a la regeneración implica que hay un origen que está viciado; el vicio, en este caso, se esconde en la influencia que pretende tener la Iglesia sobre la política. Regenerar, en dicho contexto, quiere decir reparar este origen viciado.

Lo que Núñez llama el “movimiento Regenerador” hará parte de la cadena de movimientos de la historia que el autor menciona antes en el mismo texto. Se trata de un proceso ineludible, de cuyo programa es responsable el Estado. La desamortización, bajo la bandera de la idea de regenerar, traerá al país provecho económico y político (33), y parecerá insensato cualquier intento de ir en contra de los parámetros que dicta. La consecuencia necesaria de la regeneración será el progreso que, en este artículo, es sinónimo de la separación Iglesia-Estado.

Tres cuestiones asociadas con la regeneración, y que aparecen en estos textos tempranos de Núñez, volverán a emerger durante su segunda etapa política: la cuestión de la heterogeneidad del país, la relación entre Iglesia y Estado, y la regeneración como parte del movimiento de la historia. Veremos cómo el término, y el vocabulario alusivo a la vida relacionado con él, es útil a la ideología política que quiera hacer uso de él, pues décadas más tarde será utilizado para defender precisamente la política contraria bajo el gobierno conservador: la alianza Iglesia-Estado. A través de la figura de Núñez, la regeneración como imperativo viajará de un gobierno a otro imponiéndose poco a poco en tanto justificación de un proyecto político.

El gobierno regenerador: reconfiguración de una idea

Años después, en 1878, la regeneración se convertirá en emblema del gobierno opuesto al liberalismo, cobrando una fuerza insospechada cuando Núñez proclama el famoso lema del gobierno: “Regeneración administrativa fundamental o catástrofe” (Valderrama 1997, 15). El periodo de La Regeneración se extiende entre 1878 y 1899. Después de casi dos décadas (1861-1878) en las que el poder político estuvo en manos de los liberales radicales, la hegemonía conservadora comenzará con la llegada del general Julián Trujillo a la silla presidencial y terminará en 1930 con Miguel Abadía Méndez.¹⁵ El triunfo de este gobierno será posible gracias al fraccionamiento del liberalismo y la formación de un nuevo partido, el de los liberales independientes. Éste estaba encabezado por Rafael Núñez, cuyo pensamiento político daría un giro de 180 grados. Su alianza con los conservadores sería la fórmula política que finalmente lo llevaría a ocupar la silla presidencial y que daría inicio a la “labor regeneradora” ([1879] 1945, 96). Núñez se disculpa por el salto político que emprende al aliarse con los conservadores cuando, años después, sostiene que: “Un núcleo primitivo subsiste siempre, como depositario de lo que podríamos llamar el fuego sagrado, pero las individualidades cambian a menudo su afiliación, de suerte que no se corona la cima de la montaña con los mismos que compusieron la fuerza inicial” ([1883a] 1945, 134). Aclarado esto, llama a una reforma administrativa como solución a la situación del país (134). El gobierno regenerador se define como respuesta y reacción política al gobierno liberal y, en esta medida, su consigna era efectiva. Los viejos tiempos son de “desconcierto y ruina”, equivalente a un “descenso moral” ([1879] 1945, 99), mientras que los nuevos son de “concordia y progreso” ([1885b] 1986, 81).

Para Núñez, “catástrofe” es el único término que se puede utilizar a fin de describir el estado en el que había dejado al país el régimen liberal. El político reconoce que “el país ha retrogradado hasta encontrarse casi en condiciones primitivas. Sin haber llegado á la virilidad, se encuentra próximo á esa especie de infancia que se llama decrepitud. El actual *desideratum* político es, por tanto, elemental: se trata preferentemente del establecimiento del orden” ([1881] 1885, 12). Se asume que el país se encuentra en un estado inferior y que le queda un largo camino por recorrer, que sólo puede llevar a cabo en la medida en que “fundemos el reinado del orden” ([1881] 1885, 15). Or-

¹⁵ “El éxito de la agricultura de exportación condujo al surgimiento y predominio del partido liberal en Colombia a partir de 1850 [...] [D]espués de 1875, sin embargo, la agricultura de exportación entró en un período de rápida decadencia, y a comienzos de la década de 1880 este sector entró en crisis” (Bergquist 1978, 35). La crisis económica agudizaría la crisis política que daría origen a La Regeneración (Nieto Arteta 1942, 370).

den quiere decir, entre otros varios significados, subsanar el estado de estancamiento y degradación del país causado por las guerras.

Para Núñez, son indiscutibles “los resultados desastrosos en el sentido del desorden y la correlativa ausencia de Ley” (1891a, 45). Es decir, lo que anteriormente para el político había constituido la “pretensión más absurda y despótica” (1855, 24), la imposición de una única ley, ahora con la Regeneración no le queda duda de que es preciso imponer el “imperio de la Ley” ([1891a] 1946, 49) dentro del marco de una política centralizada. Pero “la ley requiere autoridad que la haga efectiva” (35) y esta autoridad la impondrá el gobierno. Por otra parte, en una afirmación un tanto esotérica, Núñez afirma que en estos tiempos hay que reconocer que “la autoridad es la paz, y la paz es la Ley. Todo el mundo civilizado contesta: Amén” (46). Reconociendo la carga simbólica que implica el uso de este vocabulario, vemos cómo en esta línea de argumentación, para Núñez el orden político y el orden social se alcanzarán a través de la ley, pero la ley afirmada por la religión católica. Núñez equipara “justicia, seguridad, orden, estabilidad, libertad y progreso”, como palabras de “idéntico significado” ([1883c] 1945, 357), claves para el programa político del país. Todos éstos son para él rasgos propios del régimen regenerador ([1880] 1945, 416). En su intento por validar todos estos elementos, Núñez anuncia en su discurso en la Universidad Nacional (1880) su propósito de reorganizar el Observatorio Astronómico para demostrar la importancia de la armonía, la sumisión a las reglas del movimiento, y, así, la necesidad del orden jerárquico y la disciplina, en cuanto ley providencial “que no puede infringirse sin desastre” ([1880] 1945, 417) para alcanzar el progreso. Su giro argumentativo consiste en hacer uso del discurso científico para justificar su discurso político y validar, al mismo tiempo, la disciplina como una práctica necesaria para la regularización del comportamiento de los sujetos.

Al contrario de la propuesta que hace en su artículo de 1855, “La Federación”, en su artículo “Regeneración o rehabilitación” (1883) Núñez propone el fracaso del sistema federal, ya que lo considera la causa del sinnúmero de revoluciones y gobiernos destruidos ([1883a] 1945, 132). Como quedaría consignado en varios de sus artículos, la necesidad de paz responde a la urgencia de solucionar el que se consideraba el gran obstáculo para el progreso de la nación: la *guerra*. Ella deberá ser evitada a toda costa porque, según el político, degrada moralmente al país. Es precisamente éste el tema de su artículo de 1882, llamado “La paz científica”; Núñez hace una lista del sinnúmero de revoluciones y guerras civiles que se han producido a lo largo del país desde 1864 a 1880, e identifica el periodo de su gobierno como un nuevo comienzo: “es desde 1880 que el país se encuentra en atmósfera de perfecto sosiego” ([1880] 1945, 93).¹⁶ La

¹⁶ Como prueba de la inestabilidad política, enumera las varias constituciones, teniendo en cuenta el énfasis de cada una: “La Constitución de 1832, medianamente central; la constitución de 1843, rígida-

guerra, según la describe Núñez en 1883, ha sido prácticamente la realidad permanente del país por varias décadas, en las que el poder estuvo en manos del régimen liberal, mientras que los periodos de paz han sido la excepción ([1880] 1945, 94).

Si regenerar quiere decir paz, ella necesita de la creación de cuerpos y de espíritus sanos ([1891a] 1946, 51) que puedan participar en el progreso económico a través de la industria. De acuerdo con Núñez, “los buenos hábitos morales e industriales [...] son los únicos correctivos de la pobreza y las verdaderas fuentes del progreso y de la libertad” ([1891a] 1946, 45). Para el político, la salud de los individuos es equivalente a la paz y la fiebre a la guerra. No es casualidad que la cuestión de la salud pública sea asumida como una responsabilidad estatal, y que en 1888 sea creada la Junta Central de Salud Pública (ver Froyland 2006, 165).

El término regeneración es suficientemente abarcador como para cobijar todos estos elementos bajo una misma bandera. Ellos encajan dentro del proyecto, en la medida en que se ajustan a un relato histórico que quiere imponerse como legítimo y que interpreta la época liberal como un periodo de guerras civiles, una serie de rupturas que no le han permitido al país seguir la ruta del progreso. Regenerar querrá decir fundar un nuevo régimen que resuelva el problema de la anarquía y el desorden. Lo que necesita el país es más gobierno, y en esa medida, el fortalecimiento de la ley y la religión es importante. Bajo el lema de la regeneración se justifica un nuevo modo de gobernar al país que le dará a éste un nuevo nacimiento, un modo de corregir la semilla viciada por el liberalismo. Sin embargo, a través de los artículos de Núñez, se hace palpable que el periodo de “paz” que él identifica con el gobierno regenerador corresponde a la continuación de la lucha política, ya no bajo la forma de la guerra, sino teniendo como escenario el púlpito y la prensa. Se invierte la afirmación de Clausewitz, según la cual el ejercicio del poder político es la continuación de la guerra por otros medios. Como bien lo dice Michel Foucault: “El poder político, en esta hipótesis, tiene de hecho el rol de inscribir perpetuamente, a través de una especie de guerra silenciosa, la relación de fuerzas en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros” (Foucault 2000, 31).

La lucha entre liberales y conservadores no cesó realmente; más bien pasó por momentos en los que el conflicto se intensificó. Narrar la historia como una serie de rupturas (antes catástrofe: guerra y desorden; ahora regeneración: paz y orden) abre el espacio para que la regeneración opere. Su función retórica es acentuar la idea de la ruptura para hacer valer una nueva forma de gobierno como un nuevo renacer, en palabras de Núñez, un “renacimiento” ([1879] 1945, 99). Esta descripción de la historia en

mente autoritaria; la constitución de 1853, casi federal; la constitución de 1858, completamente federal; y la constitución de 1863, que fue en el camino de la descentralización hasta reconocer como principio fundamental de la organización política la soberanía de las Secciones” ([1882a] 1945, 94).

términos de ruptura y renacimiento establece una continuidad entre ambos momentos, y así justifica el momento político de la Regeneración como necesario dentro de la historia política del país.

El término regeneración, durante la etapa conservadora de Núñez, es llenado de nuevo contenido. En su artículo “Regeneración práctica” (1878), Núñez reconoce las ventajas que ofrece el concepto en la medida en que permite nombrar un periodo de transición y renovación de la vida política, que, al mismo tiempo, ofrece la alternativa de imaginar una nación nueva ([1878b] 1945, 21). En una carta al señor Gregorio Miró de Panamá, durante el mismo año, Núñez afirma: “Lo que importa mucho es que todos los que militamos bajo la modesta bandera de la Regeneración, nos penetremos íntimamente de cuánto este vocablo significa. Algo semejante a un espíritu religioso debe animar nuestros corazones” ([1878a] 1945, 19). La idea de que existe un “espíritu de la regeneración”, encargado de penetrar o irradiar el cuerpo nacional, pertenece, sin duda, a una retórica que le dará fuerza al programa político del gobierno pero que, al mismo tiempo, dejará a la intemperie a aquellos que no quieran actuar bajo sus directrices. La llamada “regeneración práctica” se convierte en una regeneración metafísica, “espiritual”; esta condición, el estar de cierta manera por fuera del ámbito de lo terrenal, la convierte en una idea inaprensible –sólo algunos poseen su verdad– y, al mismo tiempo, totalizadora, pues bajo su sombra se cobijan todos los ideales del gobierno: autoridad, orden, disciplina, paz, ley y religión.

En otro de sus artículos, “Regeneración o rehabilitación” ([1883a] 1945), el autor transcribe una cita del General Santos Gutiérrez, cuando éste era presidente de la república, ya que él fue el primero que “pronunció la gran palabra que hoy sirve de enseña al partido independiente” (131): “El país –dijo en su Mensaje de 1868– ha llegado a tal punto de decadencia, fruto de la intranquilidad, más o menos absoluta, de los últimos años, que es preciso empezar la grande obra de su regeneración por la rudimentaria base de restablecer su seguridad” (131).¹⁷ La seguridad es entendida por Núñez como “el orden absoluto” (1893a, 21). Mantener la seguridad quiere decir mantener el orden. Pero, ¿por qué esta sensación de inseguridad?, ¿dónde se encuentra el peligro del que es preciso huir? No se trata de algo que se encuentre por fuera de la sociedad colombiana, sino en su interior, y es precisamente aquello que la configura, es el mismo peligro que había preocupado desde 1855 a Núñez: la diversidad regional, cultural y geográfica, cuya manifestación es la guerra. Seguridad quiere decir exención

¹⁷ Poniendo como ejemplo el caso mexicano, Núñez postula un proyecto a seguir: “Lo primero de todo es la seguridad –el orden absoluto– luego (sic) viene el ferrocarril a establecer la unidad nacional y el concierto y equilibrio industrial y comercial. En seguida afluyen capitales y brazos, y el progreso visible tiene cumplimiento” ([1893a] 1950, 21).

de todo peligro; si aquí se encuentra el origen de la idea de regeneración, significa que esta última está basada en una interpretación de la población, no sólo como amenazada, sino como amenazante, compuesta por individuos diversos que son susceptibles de formar conglomeraciones peligrosas, en este caso, fuerzas políticas como el liberalismo. Teniendo en cuenta que la decrepitud y la infancia son características principales de estas naciones en formación ([1881] 1885, 12; [1888] 1986, 88), ellas no poseen un grado de independencia tal que les permita hacerse responsables de sí mismas. Bajo estos argumentos se justifica el nuevo gobierno.

Para Núñez la regeneración es sinónimo de reforma política y hace parte de la lógica de la historia hispano-americana. Es decir, corresponde a una transformación política a nivel continental, durante la cual las naciones están “en busca de instituciones conservadoras, que les aseguren sólida y fecunda paz” ([1891a] 1946, 50). Así, Núñez compara y reconoce su admiración por el régimen del General mexicano Porfirio Díaz y el aura que lo inscribe: la llamada centralización del poder que ha llevado a cabo para evitar el caos, el mantenimiento de la paz y el creciente progreso que ha generado ([1891b] 1946, 243). En su artículo llamado “La lección de México” ([1893a] 1950), Núñez describe la situación mexicana como de “paz completa” (15).¹⁸ El gran logro del porfirato es la recuperación de la seguridad y el orden. Por otro lado, a través del ferrocarril, logra establecer “la unidad nacional y el concierto y equilibrio industrial y comercial. En seguida afluyen capitales y brazos, y el progreso visible tiene cumplimiento” ([1893a] 1950, 21). Núñez compara el triunfo del gobierno regenerador con la realidad mexicana afirmando: “lo que hizo en México el partido vencedor del imperio [...] es lo mismo que han hecho en Colombia los liberales independientes en consorcio con la gran mayoría de los antiguos conservadores, adoptando la denominación ecléctica de partido nacional” (19).¹⁹

Miguel Antonio Caro, el otro gran representante del periodo regenerador (presidente en 1894), y sin duda una de las figuras más controversiales dentro de la historia política colombiana por sus opiniones políticas, su hispanismo y su defensa de la

¹⁸ Vale la pena mencionar que la “paz completa” descrita en “La lección de México” se publica en el mismo año en que *Tomochic* es publicado en entregas en un periódico de México, es decir, al mismo tiempo que el público mexicano se da cuenta de la masacre de un pueblo entero por el ejército federal.

¹⁹ “La obra magna de los estadistas mexicanos no difiere de la nuestra sino en tres puntos principales, a saber:

1. Que allá se permite la reelección indefinida del presidente aunque se encuentre en actual ejercicio.
 2. Que allá subsiste la federación de Estados.
 3. Que subsisten también las leyes de intolerancia respecto de los sacerdotes y el culto católico.
- (...) En cuanto a la intolerancia religiosa, ella cae en desuso más y más cada día en México” (1893a, 19).

religión católica, se ocupa en varios de sus escritos de la formación del partido nacional. En un texto, escrito el 11 de julio de 1896, la “Declaración sobre el partido nacional”, Caro sostiene que “el partido que sustenta la constitución del 86 se fundó para efectuar y defender una gran transformación política que se ha llamado regeneración” ([1896] 1993, 252). El partido es comparado por Caro con un organismo que tiene una vida y un desarrollo propios. De acuerdo con el político, “este partido es “conservador” en cuanto sostiene y conserva el orden constituido, el respeto a la autoridad y la concordancia con la Iglesia, base de la paz social” (252). Al igual que Núñez, Caro ve en el Partido Nacional una esperanza de reintegración de la nación, pero, a diferencia de él, el medio para conseguir el orden y la paz es fundamentalmente la Iglesia. Los miembros del partido nacional son aquellos que han apoyado la Constitución del 86 y el nuevo orden establecido; los demás son hombres carentes de virtud que se rehúsan a aceptar los designios de Dios y de la patria (253). Así como Núñez, Caro considera que los hombres deben ser “penetrados del espíritu de la Regeneración” ([1892] 1991, 4), el cual, desde su punto de vista, emana de la propia religión católica. La regeneración es concebida como una transformación política que marca el tránsito de la anarquía a la legalidad, pero la ley para Caro no puede separarse de la cuestión religiosa. El resultado desastroso de la constitución de 1863 fue, no sólo negar la “suprema autoridad divina”, sino pulverizar la soberanía nacional “creando tres soberanos absolutos, la nación, la provincia, el individuo” ([1886a] 1932, 9). Para Caro, con la Regeneración la soberanía nacional queda resguardada por la ley, ya que “el orden legal es sólido, porque se apoya en el orden moral y en la fe religiosa de la sociedad” ([1898] 1993, 259).

Caro convierte el vocabulario religioso en vocabulario político –Dios, fe, sacerdote, pontífice, virtud, humildad, salvación ([1896] 1993, 253)–. La religión es el elemento de cohesión que el país necesita para evitar la catástrofe. El artículo 35 de la Constitución de 1886, columna vertebral del discurso político del momento, establecía que “la religión católica, apostólica, romana, es la de la nación: los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social”. Caro defiende la religión católica como “la que trajo la civilización a nuestro suelo” ([1886b] 1962, 1044); “si Colombia dejase de ser católica, no sería para adoptar otra religión, sino para caer en la incredulidad, para volver a la vida salvaje” (1044.). De esta manera, para Caro la separación entre Iglesia y Estado significa una vuelta atrás en el camino civilizatorio, en el camino regenerador.

La regeneración no es concebida solamente como la base de un programa político producido por una élite, sino como el sentimiento y la esperanza de la opinión nacional, la cual se mueve “bajo el lema de la Regeneración” (1040). La “opinión regeneradora” (1037), como la llama Caro, reclamaba la primacía de la religión católica como directriz del orden social. Al identificar la existencia de una “opinión regeneradora”, Caro deja

entrever cómo en el imaginario político la regeneración no quiere ser presentada como un ideario construido desde arriba por una élite, sino como un programa que supuestamente el pueblo quiere y reclama como propio. A través de este giro retórico, justifica el ideario de la regeneración y el rol primordial de la religión dentro del programa político.

Del otro lado de los regeneradores se encuentra el partido liberal, cuyo liberalismo es considerado por los regeneradores una herejía que es preciso combatir (Caro [1871] 1993, 245). También se le deberá quitar el privilegio de educar, pues un “gobierno ateo” no deberá tener este derecho (251). El modelo de sujeto nacional reconoce en el catolicismo y el partido conservador dos de sus banderas fundamentales. La amalgama entre los principios políticos y la religión cierra las posibilidades del debate político y del reconocimiento de la diversidad cultural y social de la población. Las etiquetas del conservadurismo y el catolicismo activan un gesto de inclusión –de acuerdo con Caro, “el pueblo de Colombia es católico”– y exclusión de aquellos para quienes no son aplicables dichas categorías.²⁰ Recordemos que el origen etimológico del término regenerar hace alusión, precisamente, a la necesidad de abandonar una conducta, en este caso, una conducta política que se encuentra aunada a una conducta moral. Al mismo tiempo que la religión se propone como elemento unificador de la nación, funciona claramente como un emblema de identidad para una elite política.

Núñez está de acuerdo con Caro en que la reforma que debe llevarse a cabo no puede ser sólo política sino también moral: “En 1811 se trató de emancipación [...] En 1878 se trata de moralizar, hasta donde sea humanamente posible, el movimiento administrativo” ([1878b] 1945, 24). Esta moralización de la política hará posible llegar a una situación en la que “los extravíos sean la excepción y no la regla” ([1883a] 1945, 135). “La República necesita engrandecerse moralmente y si no nos apresuramos a regenerarla o rehabilitarla, ella podrá descender todavía, para entrar fatalmente en un total eclipse” (136). ¿Cómo entiende Núñez la moral y cuál es su relación con la regeneración? Núñez transcribe las palabras de Spencer en las cuales afirma que lo que se llama ley moral es la ley de la libertad en la igualdad, la cual terminará generando “activos sentimientos de simpatía respecto de sus prójimos” ([1883c] 1945, 360). Núñez interpreta esta ley spenceriana como el “desarrollo y ejercicio de la caridad cristiana” (360).²¹ A través de esta articulación, mantendrá la coherencia entre su pensamiento liberal y la religión. La idea de la regeneración reconcilia los dos elementos, ya que, integrando principios de ambos, se inscribe dentro de lo que podemos llamar un pro-

²⁰ En contraste, “el partido liberal es esencialmente satánico y anticatólico” ([1871] 1993, 249).

²¹ Precisamente durante la época se crearon instituciones de caridad a las cuales podía acoplarse la figura del católico virtuoso (ver Froyland 2006; Urrego 1997).

grama de progresivismo cristiano: regeneración política (centralismo), regeneración moral (cristianismo) y regeneración económica (tendencia al proteccionismo).

Ingovernabilidad y heterogeneidad excepcional

Como Núñez ya había establecido en sus artículos más tempranos, la regeneración se inscribe dentro de una comprensión de la historia como un movimiento progresivo ([1883a] 1945, 132). Un movimiento necesario e inevitable del que hace parte este cambio político que necesita el país y que es reflejo del progreso de las ideas (133), lo que querrá decir, en este caso, el paso del liberalismo al conservadurismo. Como ya se mencionó, la interpretación de la historia como un movimiento continuado, o en términos de ruptura, le será útil a Núñez para explicar la importancia de la regeneración. El pasado fue la época de la “destrucción”, de “la disolución por excesiva expansión” (Núñez [1885b] 1986, 76). “Sería preciso ser nulo de entendimiento, de patriotismo y aun de caridad, para no decidirse a romper con lo pasado resueltamente” ([1885a] 1944-1950, 435). Por tanto, la regeneración es, al mismo tiempo, un momento político necesario e ineludible, y una ruptura con un momento anterior que debe ser superado. No aceptar la ruptura es reflejo, no sólo de un problema al nivel del conocimiento, sino del sentimiento patriótico y de la moral.

El discurso a partir del cual se instaló el gobierno de la Regeneración en Colombia se basó en un diagnóstico pesimista acerca de la historia social y política del país: guerras civiles, varias cartas constitucionales en corto tiempo e incomunicación entre las regiones son algunas de las causas que el gobierno conservador, aliado con los liberales independientes, arguyó para defender la causa regeneradora: “en Suiza, en los Estados Unidos y en Alemania se ha marchado continuamente de la dispersión a la unidad. En Colombia hemos, a la inversa, marchado de la unidad a la dispersión” ([1885a] 1944-1950, 434). Caracterizar la nación a partir de la idea de lo fragmentario, aquello que carece de unidad y cuya disgregación territorial y política corre paralela a una disgregación moral, abrió espacio para instaurar los pilares del programa político del gobierno colombiano a finales del XIX.

Las ideas del positivismo le fueron útiles al gobierno para construir el imaginario del un territorio desmembrado que no puede funcionar como un organismo sino se convocan y establecen lazos entre unas regiones y otras. “La idea de que la sociedad es un todo orgánico y no una suma de individuos fue constante en Caro y es el concepto central de toda su concepción de la política y del Estado” (Jaramillo Uribe 1997, 357). Núñez, por su parte, afirma estar de acuerdo con Spencer en su defensa de la

conservación de la sociedad por encima de la conservación de los individuos tomados separadamente ([1891a] 1946, 46). Para el gobierno regenerador, la unidad nacional es puesta en jaque por los liberales a través del sistema federal, situación que es preciso resolver por medio de un sistema más centralizado. Aunque para algunos historiadores este intento de cohesión fracasa, la construcción del imaginario del desmembramiento le permitirá a los regeneradores fomentar, al menos discursivamente, la concentración del poder político en el Ejecutivo.²²

La regeneración ha sido interpretada como un periodo en el que la precaria comunicación entre las regiones, debido a la difícil geografía, complicó la tarea de construir una idea compartida de lo nacional; a esto se sumaba el fraccionamiento político en un ambiente de bipartidismo. El discurso de la fragmentación de la nación no sólo fue utilizado por los regeneradores, sino que también ha constituido un marco de interpretación para los historiadores. Según Hayley Froyland, la historia colombiana ha sido narrada precisamente a partir de su fragmentación espacial, la cual fue generadora, de acuerdo con los historiadores Marco Palacios y Frank Safford, de atomización económica y diferenciación cultural (2002, ix). Estos modos de narrar la época del gobierno de Núñez y Caro son sintomáticos de la pervivencia de esta retórica del desmembramiento nacional. Aunque no se trata de resolver la pregunta de si el discurso produce lo real o lo real produce el discurso, considero el cruce entre estos dos niveles —el de los regeneradores del XIX y el de los historiadores— como representativo del poder de esta retórica, lo que aquí quiero llamar la *heterogeneidad excepcional de la nación*.

La regeneración es una metáfora política para producir y combatir el excepcionalismo que caracteriza al país, esto es, el hecho de ser un país heterogéneo —ya que está compuesto por regiones profundamente diferentes y contrastantes—; dicha heterogeneidad es leída en términos de fragmentación y desmembramiento, y, además, es originaria, está enraizada en la geografía. En esa medida, el país posee una heteroge-

²² De acuerdo con el historiador Marco Palacios, el ideal de república unitaria durante la Regeneración no termina cumpliéndose, y más bien los poderes locales y regionales siguieron prevaleciendo y entraron en contradicción con la administración central. De acuerdo con Palacios, a las oligarquías provinciales no les interesaba alcanzar la centralización política y poco se sintieron representadas por la clase dirigente. Palacios explica como la Regeneración no logra una centralización del poder real. El panorama político se caracterizará más bien por una falta de unidad política y coherencia legislativa. Con respecto por ejemplo a la centralización de rentas e impuestos “sólo hasta 1930 comienza a advertirse una tendencia clara y bien definida de centralización fiscal. Lo mismo ocurre si se observa el *sistema ferroviario* que arranca precisamente después de 1880: cada línea, dice el cónsul británico en Bogotá, tiene su propia historia económica, financiera, administrativa... “Paz y ferrocarriles que lo demás es pura charlatanería” había advertido el líder de la Regeneración, Rafael Núñez: dos guerras civiles y una pequeña y desconectada red ferroviaria, tendida para cubrir necesidades específicas del comercio exterior, es el resultado que se aprecia en 1899, en vísperas de la Guerra de tres años (1899-1902)” (Palacios 1980, 1684).

neidad radical y excepcional. Esta idea viaja de un gobierno a otro, pero a finales del XIX se consolida como la causa por la cual es necesario articular paz, orden, progreso, seguridad y ley. La regeneración será el argumento que servirá para sustentar tanto el federalismo –asociado con el liberalismo–, como su opuesto, el centralismo –asociado con el conservadurismo y el gobierno regenerador–. A través de esta interpretación de la realidad nacional, la regeneración se propone, por un lado, como expansiva e inclusiva de la población, y, por otro, supone la exclusión de la misma población a la cual, retóricamente, pretende regenerar, dada su composición heterogénea. Se trata de un mismo gesto de inclusión-exclusión que caracteriza en este caso la formación nacional. Para la regeneración, la nación es un ideal, una idea regulativa que no se ha concretado pero que está en vías de hacerlo. Para la realización de este proyecto, la multiplicidad, en cuanto al tipo de habitantes que caracteriza la población del territorio llamado Colombia, es un obstáculo. Por otra parte, si en la idea misma de regenerar está implícita la asunción de que hay una semilla que está viciada –población degenerada–, ¿cómo producir, entonces, ciudadanos? Implantando una nueva semilla. Los sujetos que habitan el territorio no son ya ciudadanos, deben ser producidos como tal. La regeneración reconoce a los habitantes del territorio como potencialmente ciudadanos, en la medida en que actúen según los designios de la Constitución (una lengua, una religión, un modo de comportarse). El discurso regenerador propone transformar la masa informe, improductiva y degenerada en sujetos nacionales. Así, la regeneración funciona como un discurso que identifica la heterogeneidad como un problema para ser disuelto a través de la unificación, al mismo tiempo que excluye la diferencia bajo la idea de un mismo proyecto nacional. Un proyecto simultáneo de exclusión-inclusiva (Agamben [1995] 1998, 18-19).

La percepción del país como excepcional es un tema recurrente en Núñez ([1879] 1945, 95; [1882a] 1945, 94; [1883a] 1945, 135; [1891a] 1946, 45). En términos generales, el país es excepcional por su diversidad de culturas, su geografía y por el sinnúmero de guerras civiles que causan la inestabilidad social y política. Es posible caracterizar esta heterogeneidad excepcional del país en dos niveles. En primer lugar, uno de tipo natural, es decir, que tiene en cuenta la geografía y, en general, la diversidad física del territorio y a la cual se encuentra aunada una cultura correspondiente. En segundo lugar, un nivel de tipo coyuntural, en el que la falta de unidad generada por dicha heterogeneidad ha dado lugar a un estado casi permanente de conflicto social. Ambos elementos articulados han desencadenado el problema de la ingobernabilidad. Es precisamente este carácter excepcional del país, y la situación de ingobernabilidad que desencadena, lo que le permitirá al gobierno justificar su tarea regeneradora.

Al lado de este argumento de la excepcionalidad, para Núñez el problema de la gobernabilidad proviene del olvido de que el pueblo colombiano es un pueblo niño que está dando sus primeros pasos por el camino de la civilización, esto es, una “especie

de infancia que se llama decrepitud” ([1881] 1885, 12). Hay algo que por naturaleza está corrupto en la nación y necesita de algo más que de una élite de “inteligencia primitiva”, que termine conduciendo al país al naufragio gracias a “la profunda ignorancia de masas medio salvajes” incapaces de gobernarse ([1888] 1986, 87). La heterogeneidad es un problema más amplio: el de la ingobernabilidad, ya presagiado por Bolívar. Núñez nos dice:

En la historia universal de Casell (Casell’s Yllustrated Universal History) que acaba de ver la luz pública en Londres, leemos, con patriótico rubor, el veredicto siguiente: “[...] la historia posterior de esas repúblicas demostró que las heterogéneas (*mongrel*) poblaciones de la América meridional, central y de México son poco adecuadas para la responsabilidad inherente al gobierno propio representativo”. No se ha comprendido en la mayor parte de estas repúblicas la libertad, sino como aliada del desorden, y, a más de medio siglo de distancia, se repiten las elegíacas palabras de Bolívar: *la América es ingobernable*, aplicadas a la América española ([1891c] 1946, 87).²³

El país necesita más gobierno, hay que volver lo ingobernable gobernable, y ¿qué quiere decir esto? Quiere decir extirpar el peligro que se encuentra, no afuera, sino en el interior de la sociedad, es decir, el problema de su heterogeneidad. El Estado es el responsable de apropiarse de este problema para proteger a la sociedad de ella misma, de la multiplicidad que “hace ruido” y que no permite la continuidad hacia el progreso. Núñez sostiene que se trata de hacer renacer la raza, “la raza es la nacionalidad histórica” ([1893b] 1950, 132), unidad de lenguaje, religión e instituciones (131).²⁴

Los nacionales que habitan el territorio se encuentran, a los ojos del gobierno, desordenados, fragmentados, dispersos, por fuera de la legalidad, degenerados. Las políticas del gobierno regenerador se justifican bajo la interpretación de la nación como un territorio cuya heterogeneidad impide el progreso. Los liberales son un perfecto blanco político, en la medida en que defendieron un sistema federal que fomentaba, a través del federalismo, la proliferación de las diferencias. Así, el gobierno regenerador construye un relato acerca de la época liberal como una etapa de caos.

²³ Miguel Antonio Caro también haría referencia a las últimas palabras de Bolívar, cuando éste afirma que “cree ‘haber arado en el mar’ y que ‘la América es ingobernable’” ([1898] 1993, 260).

²⁴ Ettiene Balibar resalta, precisamente, cómo a través de los componentes de lengua, raza, familia y religión, se forja el carácter nacional como inmanente, y se fabrica una idea de la nación como continuidad histórica (1991, 95-97).

Mientras que el liberalismo es sinónimo de fragmentación, disgregación, desorden, desastre, catástrofe, el conservadurismo lo es —a través de la religión católica— de unidad religiosa, social y política. Los habitantes del territorio no están preparados para gobernarse y tampoco para la democracia: “La época de las elecciones generales es época de locura, de grave peligro en estas democracias, tanto menos preparadas para tales competencias pacíficas, cuanto más avezadas a la vida tumultaria y a los choques sangrientos” (Caro [1898] 1993, 258).

La regeneración es la respuesta al problema de la gobernabilidad, causado por la heterogeneidad geográfica, cultural, generadora de tiempos de guerra. La solución es regenerar, de lo contrario “marchamos, pues, en la línea recta y con rapidez por el camino que conduce a la catástrofe” (Núñez [1891c] 1946, 82). En 1885 Núñez ya había establecido que “las repúblicas deben ser autoritarias, so pena de incidir en permanente desorden y aniquilamiento en vez de progresar” ([1885b] 1986, 76). Las diferencias regionales, que en los primeros escritos de Núñez habían sido usadas como argumento para permitir que las regiones se gobernaran a sí mismas, son reconocidas por el político, durante el gobierno regenerador, no como el objeto del gobierno, sino como aquello que hay que borrar poco a poco para alcanzar logros por parte de la población: la unidad nacional. Las diferencias son construidas como fragmentación en el discurso de Núñez y presentadas como obstáculo para la unidad nacional. La tarea de regenerar no es un asunto menor, es una “cuestión de de vida o muerte social” ([1883b] 1986, 52). Esta muerte social es susceptible de ocurrir si no se controla la heterogeneidad excepcional que caracteriza al país. Así, la posibilidad de dar nueva vida a la nación, de regenerarla, implica el abandono de la diferencia.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. [2003]. *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. Valencia: Pre-Textos, 2004.
- _____. [1995]. *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 1998.
- Anderson, Benedict. [1983]. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1991.
- Balibar, Ettiene e Immanuel Wallerstein. *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. London: Verso, 1991.

- Bergquist, Charles. [1978]. *Café y conflicto en Colombia (1886-1910). La Guerra de los Mil Días, sus antecedentes y consecuencias*. Bogotá: Banco de la República / El Áncora Editores, 1999.
- Caro, Miguel Antonio. [1898]. “Mensaje Presidencial al congreso de 1898.” *Miguel Antonio Caro. Obra selecta*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1993.
- _____. [1896]. “Declaración sobre el partido nacional.” *Miguel Antonio Caro. Obra selecta*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1993.
- _____. [1892]. “Concepto constitucional de la representación.” *Escritos políticos*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1991.
- _____. [1887]. “Discurso en el acto de posesión del Doctor Núñez.” *Obras completas de Don Miguel Antonio Caro*, t. VI: *Discursos y documentos públicos*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1932.
- _____. [1886a]. “Imperio de la legalidad (1).” *Obras completas de Miguel Antonio Caro*, t. VI: *Discursos y documentos públicos*, 1932.
- _____. [1886b]. “La Religión de la Nación.” *Obras completas de Miguel Antonio Caro*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1962.
- _____. [1883]. “A la estatua del Libertador.” *Tres cantores de Bolívar*. Bogotá: Banco de la República, 1980.
- _____. [1871]. “El partido católico.” *Miguel Antonio Caro. Obra selecta*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1993.
- Castro-Gómez, Santiago. *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2004.
- Colmenares, Germán. [1968]. *Partidos políticos y clases sociales*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1997.
- Deas, Malcolm. “Miguel Antonio Caro y amigos: gramática y poder en Colombia.” *Del poder y la gramática y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombianas*. Bogotá: Tercer Mundo, 1993.
- Franco, Jean. [1971]. *La cultura moderna en América Latina*, México: Grijalbo, 1985.
- Foucault, Michel. 1983. “Why Study Power: The Question of the Subject,” (eds.) Hubert L. Dreyfus y Paul Rainbow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.
- _____. [1975]. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI, 1998.
- _____. [1976]. *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.

- Froysland, Hayley. 2006. "The *Regeneración de la Raza* in Colombia." *Nationalism in the New World*, (ed.) Don H. Doyle y Marco Antonio Pamplona. Athens: The University of Georgia Press, 2006.
- Gobineau, Arthur de Gobineau. [1853] [1970]. "Essay on the Inequality of the Human Races." *Gobineau: Selected Political Writings*. Edición e introducción por Michael D. Biddiss. New York: Harper & Row, Publishers, 1970.
- González, Fernán E. *Partidos, guerras e Iglesia en la construcción del Estado nación en Colombia (1830-1900)*. Medellín: La Carreta Editores, 2006.
- González-Stephan, Beatriz. [1997]. *Fundaciones: canon, historia y cultura nacional: la historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert, 2002.
- _____. "Economías fundacionales: Diseño del cuerpo ciudadano," (comp.) Beatriz González Stephan. *Cultura y tercer mundo: Nuevas identidades y ciudadanías*. Caracas: Nueva Sociedad, 1996.
- _____. "Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano: del espacio público y privado," (comps.) Beatriz González-Stephan, Javier Lasarte, Graciela Montaldo y María Julia Daroqui. *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina*. Caracas: Monte Ávila, 1995.
- Jaramillo Uribe, Jaime. *Pensamiento colombiano del siglo XIX*. Bogotá: Planeta, 1997.
- Lund, Joshua. *The Impure Imagination. Toward a Critical Hybridity in Latin American Writing*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.
- Melgarejo, María del Pilar. "Academia, lengua y Nación: prácticas, luchas y políticas del conocimiento. Para una genealogía del campo académico en Colombia, 1853-1910," (ed.) Catherine Walsh. *Estudios culturales latinoamericanos. Restos desde y sobre la región andina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2003.
- Nieto Arteta, Luis Eduardo. [1942]. *Economía y cultura en la historia de Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo, 1962.
- Núñez, Rafael. [1893a]. "La lección de México." *La reforma política en Colombia*, t. VI. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1950.
- _____. [1893b]. "Sociología." *La reforma política en Colombia*, t. VI. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1950.
- _____. [1892]. "La ley del progreso." *La reforma política en Colombia*, vol. X, t. V. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1946.
- _____. [1891a]. "La ley o la libertad en la justicia." *La reforma política en Colombia*, vol. VIII, t. IV. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1946.
- _____. [1891b]. "A propósito de chibchas." *La reforma política en Colombia*, vol. VIII, t. IV. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1946.

- _____. [1891c]. “El principio de autoridad en las repúblicas.” *La reforma política en Colombia*, vol. VIII, t. IV. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1946.
- _____. [1888]. “El Renacimiento y la libertad religiosa.” *Escritos políticos*. Bogotá: El Áncora Editores, 1986.
- _____. [1885a]. *La Reforma política en Colombia*. Colección de artículos publicados en *La Luz* de Bogotá y *El Porvenir* de Cartagena de 1881 a 1884. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana / Imp. Nacional / Editorial A. B. C., 1944-1950.
- _____. [1885b]. “Discurso ante el Consejo Nacional Constituyente.” *Escritos políticos*. Bogotá: El Áncora Editores, 1986.
- _____. [1883a]. “Regeneración o rehabilitación”. *La reforma política en Colombia*, vol. 2, t. 1(2). Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1945.
- _____. [1883b]. “La reforma.” *Escritos políticos*. Bogotá: El Áncora Editores, 1986.
- _____. [1883c]. “La sociología.” *La reforma política en Colombia*, vol. II, t. I (1). Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1945.
- _____. [1882a]. “La paz científica.” *La reforma política en Colombia*, vol. II, t. I (1). Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1945.
- _____. [1882b]. “Degeneración.” *Los mejores artículos políticos*. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda, 1998.
- _____. [1881]. “Necesidad de concierto.” *La reforma política en Colombia*, vol. II., t. I (1). Bogotá: Imprenta de la Luz, 1885.
- _____. [1880]. “Discurso pronunciado en la Universidad Nacional con motivo de la distribución de premios el día 19 de diciembre de 1880.” *La reforma política en Colombia*, vol. VI, t. II. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1945.
- _____. [1945]. “Regeneración.” *La reforma política en Colombia*, vol. VI, t. II. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1945.
- _____. [1878a]. “Una carta.” *La reforma política en Colombia*, vol. 4, t. II. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1945.
- _____. [1878b]. “Regeneración práctica.” *La reforma política en Colombia*, vol. 4, t. II. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1945.
- _____. [1862]. “Circular sobre la desamortización de bienes de manos muertas.” *Escritos Políticos*. Bogotá: El Áncora Editores, 1986.
- _____. [1855]. “La Federación.” *Escritos políticos*. Bogotá: El Áncora Editores, 1986.
- Obregón, Diana. *Sociedades científicas en Colombia. La invención de una tradición 1859-1936*. Bogotá: Banco de la República, 1992.

- Palacios, Marco. "La Regeneración ante el espejo liberal y su importancia en el siglo XX", (ed.) Rubén Sierra, *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- _____. *Entre la legitimidad y la violencia. Colombia 1875-1994*. Bogotá: Norma, 1995.
- _____. "La fragmentación regional de las clases dominantes en Colombia: una perspectiva histórica". *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 42, No. 4 (1980): 1663-1689.
- Palacios, Marco y Frank Safford. *Colombia: Fragmented Land, Divided Society*. Oxford: Oxford University, 2002.
- Pedraza, Zandra. *En cuerpo y alma: visiones del progreso y la felicidad*. Bogotá: Departamento de Antropología. Universidad de los Andes, 1999.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover, N.H.: Ediciones del Norte, 1984.
- Ramos, Julio. *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Renán, Ernest.; *Qué es una nación? Cartas a Strauss*. Madrid: Alianza, 1987.
- Samper, José María. "Los hispanoamericanos en Europa," (ed.) Francisco Lagomaggiore, *América Latina: producciones selectas en prosa y verso*. Buenos Aires: La Nación, 1883.
- Schwarz, Roberto. *Misplaced Ideas: Essays on Brazilian Culture*. London: Verso, 1992.
- Silva, Renán. 2002. "La universidad colombiana en el siglo XIX. Entre la precariedad, la politización y las guerras civiles". *Revista Credencial Historia* No. 154 (2002). (www.lablaa.org/blaavirtual/revistas/credencial/octubre2002/launiversidad).
- Tirado Mejía, Álvaro. *Descentralización y centralismo en Colombia*. Bogotá: Editorial Oveja Negra, 1984.
- Uribe Uribe, Rafael. *La regeneración conservadora de Nuñez y Caro*. Bogotá: Instituto para el Desarrollo de la Democracia Luis Carlos Galán, 1995.
- Urrego, Miguel Ángel. "La noción de ciudadanía bajo la regeneración. Colombia 1880-1900". *El siglo XIX. Bolivia y América Latina*. La Paz: Muela del Diablo-Editores, 1997.
- Valderrama Andrade, Carlos (ed.). *Miguel Antonio Caro y La Regeneración. Apuntes y documentos para la comprensión de una época*, t. XCVI. Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, 1997.
- Von der Walde Uribe, Erna. "Limpia, fija y da esplendor: el letrado y la letra en Colombia a fines del siglo XIX". *Revista Iberoamericana* Vol. LXIII, No. 178-179 (1997 ene-jun): 71-83.
- Williams, Raymond Leslie. "Colombia". *Handbook of Latin American Literatura*, (ed.) David William Foster. New Cork and London: Garland, 1987.

Zea, Leopoldo. *Pensamiento positivista latinoamericano*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980.

X

De universidades a colegios: la filosofía escolar y la conformación del bachillerato moderno en Colombia, 1792-1892

0. 1890: Un sistema educativo por hacer

Todos hemos visto en Bogotá colegios en que con las primeras lecciones de la Ortología se explicaban las más encumbradas abstracciones de la Legislación, y en que niños de diez o doce años departían constantemente, con familiaridad de personas iguales, con alumnos ya escrutados miembros del Congreso Federal. ¿Y qué sucedía? Pues sucedía lo que era natural: que si bien los niños aprendían algunos aforismos del Derecho, no aprendían las materias a cuyo estudio debían estar consagrados, y que los juristas no siempre conocían las materias elementales indispensables. Si la educación así dada era viciosa por falta de orden, no lo eran menos las costumbres, que en la mezcla de alumnos de tan distintas edades salían siempre mal libradas (Memoria MinInstrucción 1890).

¿Estamos autorizados a tomar este informe ministerial como testimonio empírico de la situación en la que, por azar o por necesidad, se vieron algunas instituciones de educación secundaria de la capital de la República de Colombia hacia fines del siglo XIX? O bien, ¿cabría pensar que, siendo su autor miembro de un gobierno conservador, estamos ante un politizado ajuste de cuentas con “la anarquía pedagógica y moral” achacada al régimen liberal que había caído hacía escasos cuatro años?

Respecto a la acusación de anarquía, cabe recordar que, en efecto, entre 1848 y 1868 los gobiernos liberales acordaron, como parte de su proyecto cultural, un régimen de libertad de enseñanza que abolió los títulos universitarios y prácticamente desmanteló el sistema educativo público. Sin embargo, a partir de 1868 estos mismos sectores revisaron su política, proponiéndose recuperar la dirección estatal de la formación científica y moral de los ciudadanos: fundaron la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia, y, para la educación primaria, lanzaron una reforma instructorista, dirigida por una misión de pedagogos alemanes que creó escuelas normales de método pestalozziano en las capitales de los nueve estados federales (Zuluaga *et al.*

2004; Rausch 1993). No es éste el lugar para analizar todo ese proceso; baste afirmar que la explicación del desorden hallado en los colegios capitalinos hacia 1890 no era, en absoluto, producto de la ausencia de una política educativa coherente. Así, el juicio del funcionario conservador contiene un argumento moral contra el modo como los liberales formaban y reclutaban sus cuadros entre la juventud letrada. Pero los conservadores habían hecho lo correspondiente cuando estaban en su turno en el poder, y se creería que en esta ocasión sólo se trataba de una nueva vuelta del pastel.

Sin embargo, los argumentos del ministro sobre la organización pedagógica y el orden de los estudios no deben ser considerados sólo como un imaginario político. Hay que decir que el “fenómeno” de hallar mezclados, en una misma institución, estudiantes niños de enseñanza elemental y estudiantes mayores de carreras universitarias no era una práctica aberrante durante el siglo XIX. Al contrario, era un legado del “sistema educativo colonial”, que funcionó, a nivel global, como una “república de las letras”, con instituciones que eran corporaciones cerradas, dedicadas a la misión de guardar la autoridad del saber, la religión y la ley, y asentadas sobre un sistema de distinciones sociales: concentración en las ciudades capitales, número restringido de miembros –en su mayoría clérigos varones–, uso del latín, “pureza de sangre”, preeminencia en el ceremonial público, y una vida cotidiana disciplinada por un régimen de internado o semi-internado (Silva 1996; Rama 1984).

A nivel local, la mezcla de cursantes fue incluso mayor que en otras capitales vi-reinales, dado que en el Nuevo Reino de Granada no se organizaron universidades públicas, como las de México y Lima, que seguían el modelo de Salamanca, sino que los Colegios Mayores regentados por el clero regular o secular, tras largos pleitos, obtuvieron privilegios reales para otorgar grados universitarios, actuando más bien como juntas calificadoras.¹ Aún así, los estudios en colegios, colegios-seminarios y colegios-universitarios granadinos tuvieron los tres ciclos al modo bajomedieval: el Studium Generale, el Trivium o tres años de Artes –gramática, lógica y retórica– y el Quadri-vium –física, matemáticas, metafísica y música–, y luego cuatro años de facultades

¹ Se destacaron dos instituciones, rivales perpetuas: el Colegio Mayor de San Bartolomé, regentado por la Compañía de Jesús desde 1604, autorizado a otorgar títulos universitarios en jurisprudencia y teología en 1623, con el nombre de Academia Xaveriana: allí se educó sobre todo la burocracia clerical. Y el Colegio Mayor del Rosario, abierto en 1654 por los dominicos, y luego cedido al clero diocesano, que terminó educando más bien a la burocracia civil, aunque nunca logró privilegio para dar grados, mientras que la llamada Universidad Tomística fue en realidad un seminario para la orden dominicana, que tenía, además, “permiso de dar grados”, al que se acogieron muchos estudiantes de provincia. Los agustinos abrieron otro Colegio en Santa Fe, el de San Nicolás de Bari, en 1694, únicamente para sus propios miembros. Sólo tardíamente algunas capitales de provincia obtuvieron la posibilidad de dar grados: Cartagena en 1770, Popayán en 1780 y Mompox en 1800 (Domínguez 2000; Herrán 1999; Young 1994, 29; Silva 1992, 31; Salazar 1946).

mayores: Jurisprudencia, Cánones o Teología, con sus grados de bachiller, licenciado –o maestro– y doctor dentro de cada rama. El canon peripatético establecido acá desde comienzos del siglo XVII iniciaba la formación universitaria con la denominada “clase de Filosofía”, que abarcaba los cursos de Lógica, Física –dividida en general o “del ser en movimiento” y especial o “del alma”, más la Metafísica y la Ética–. Para este canon escolástico tardío, la Filosofía no era una asignatura más, sino la verdadera “ciencia de ciencias”, y, por ello, englobaba la física, la “psicología” y la ética, amén de la “ciencia primera”, la metafísica.² Así comprendida, la Filosofía, junto con la Gramática y la Retórica o Dialéctica, formaron los cursos de las facultades menores, que se fueron conociendo como Facultad de Filosofía y Letras. De este modo, “cursar la Filosofía” era el desiderátum para sentirse poseedor de la llave de la “república de las letras”, con sus privilegios concomitantes. Así, el título de bachiller era, a la usanza ibérica, el grado universitario inferior en cada una de las llamadas profesiones liberales: se era bachiller (o licenciado, o doctor) en artes o en letras, en derecho, en teología o en medicina.³ De modo que, una vez asegurado el conocimiento de las “primeras letras”, usualmente entre los siete y los diez años, no se veía dificultad pedagógica en que un alumno pudiera inscribirse al mismo tiempo en las cátedras de Gramática y Filosofía, Lógica y Matemáticas, de las facultades universitarias menores, e incluso tomar cátedras de las facultades mayores, adquiriendo así el estatus de “colegial” o “universitario”, términos que vinieron a confundirse o asimilarse hasta avanzado el siglo XIX.

Lo que nos confirma, pues, la Memoria de 1890 es que el régimen republicano, que proclamó el fin de la sociedad estamental y el derecho universal a la educación,⁴ no había tocado en sustancia, hasta entonces, esta “mezcla” de las formas de vida estudiantil entre alumnos internos y externos, niños y adultos, e incluso religiosos y seculares. Por el contrario, el formato colonial se había acentuado con las reformas educativas republicanas, que, como veremos, hicieron de las autorizaciones para abrir

² El orden utilizado por uno de los manuales de mayor uso en la segunda mitad del siglo XVIII, el de Antonius Goudin, conservaba este canon escolástico bajomedieval, pues se dividía en: I: Logica minor (De methodo, de termino, de propositione, de argumentatione); Logica major (De universalis, de ente rationis: de postprædicamentis, de argumentatione); II: Physica generalis (De ente mobili in comuni, de natura et causis entis mobilis, de proprietate entis mobilis); III. Physica specialis (De anima); y IV. Ethica, Metaphysica (Goudin 1691).

³ En teología también se conferían los grados de bachiller, licenciado y doctor. Apenas en 1704 se instalaron cátedras de cánones y leyes, y pudo abrirse la Facultad de Derecho Civil y Canónico en el Rosario. Y fue hasta 1802 que el Colegio del Rosario inició el primer programa conducente a título en medicina. Sólo hasta el Plan de Estudios de Santander (1826) se exigió por primera vez el título de doctor para poder ejercer la medicina en Colombia (Young 1994, 33; Bushnell 1985, 232).

⁴ Durante todo el siglo XIX se mantuvo la condición selectiva de saber leer y escribir para acceder a la condición de ciudadano y ejercer el derecho al sufragio, unida a exigencias de renta y de género.

cátedras universitarias en colegios privados o de provincia un objeto de pugna entre las élites nacionales y las locales, a la par que fragmentaron el canon mismo de las materias consideradas universitarias en medio de luchas políticas y transformaciones epistemológicas de la filosofía. Vale decir que hacia 1890 no se había organizado el “bachillerato moderno”, esto es: a) como nivel intermedio dentro de un continuo escalonado desde la enseñanza primaria hasta la universitaria; b) preparatorio, destinado a proporcionar a los jóvenes en cierto rango de edad un conjunto normalizado de conocimientos básicos de las ciencias, considerado como previo a toda formación profesional; c) autónomo, con fines pedagógicos y organización institucional autosuficientes; d) democrático, esto es, abierto en principio a todas las clases sociales para garantizar la igualdad de oportunidades y la movilidad social; y e) público, es decir, sostenido, dirigido y vigilado por el Estado.

En síntesis, lo que emerge en esta Memoria, entre su descripción empírica y sus imaginarios políticos, es cierta mirada pedagógica que ya percibe como desorden intolerable lo que por siglos había sido el régimen habitual de los estudios superiores. Empero, reformar tal “desorden” no era tan simple: ya se ve que había que tomar tanto decisiones de organización institucional como resolver epistemológicamente el estatuto de las facultades menores y su canon de estudios heredado: estaban en juego la institucionalización política del sistema educativo, así como el estatuto de la filosofía universitaria como ciencia, y, con ello, el de la ciencia misma. Estas páginas explorarán el entretrejo de estas dos series, la política institucional y la transformación epistemológica de la filosofía escolar, buscando claves sobre la génesis y estructura del “bachillerato y del sistema educativo moderno” en Colombia.

1. La política: derecho versus ciencias, centro versus provincias

Según el historiador norteamericano Frank Safford, a comienzos del período republicano los problemas educativos más importantes para la dirigencia “neo-borbónica” eran dos: primero, volver a conformar la élite académica y científica diezmada por la Pacificación, y formar a los nuevos funcionarios, administradores y técnicos que requería la nascente república. Así, se trataba “de motivar a los estudiantes para que abrazaran las carreras técnicas y científicas”, fomentando las profesiones útiles frente a las tradicionales artes liberales de la ciudad letrada —clérigos, abogados y médicos (Safford 1989, 151). En segundo lugar, se buscaba sentar las bases del nuevo Estado-nación, estableciendo la instrucción primaria pública, gratuita y universal en ciudades principales y villas para hacer efectiva la nueva condición de ciudadanía. Frente a

tales urgencias, los dirigentes neogranadinos se dividieron en dos tendencias: una recogía las reivindicaciones de los sectores criollos emergentes, y, en especial, las de las postergadas clases dirigentes de provincia que habían hecho la guerra, entre otras cosas, para ampliar su acceso a la “república de las letras”, y trataban de romper las discriminaciones corporativas que caracterizaban las instituciones educativas coloniales, tanto como su centralización en las tres ciudades mayores del virreinato de la Nueva Granada: Bogotá, Cartagena y Popayán. Estos sectores veían en la educación una vía expedita de acceso al poder político, a los negocios públicos y privados, y a nuevas posibilidades de alianzas familiares interregionales. Por ello, aumentaron sus presiones para obtener más acceso a las universidades ya existentes, pero, sobre todo, para lograr que—dada la escasez de recursos económicos e intelectuales para sostener universidades provinciales— en los colegios de sus localidades sus hijos pudiesen acceder a cátedras y grados con valor universitario reconocido por el Estado. O que, al menos, si debían acudir al centro sólo para obtener el grado, lo hiciesen sin tener que permanecer en la capital, sometidos a rigurosos exámenes en materias que tal vez no habían cursado en provincia, y a altos costos de manutención en los internados, o expuestos a los riesgos de desmoralización que se asociaban a la creciente vida cosmopolita de las ciudades.

Al mismo tiempo, se consolidaba una tendencia contraria:

la de imponer restricciones centralistas a la educación profesional. Esta tendencia restrictiva fue motivada, en parte, por un deseo de control de calidad académica; pero otro móvil importante fue la convicción neo-borbónica de que grandes segmentos de la juventud de clase alta debían ser alejados de las tradicionales carreras de teología, medicina y jurisprudencia, y encauzadas hacia profesiones más prácticas o más técnicas [...], y que desestimulando el ingreso de las generaciones jóvenes a las carreras legal-burocráticas, podrían formar una nueva élite científico-técnica complementaria que, en vez de comprometerse en aventuras políticas perturbadoras, se encauzaría en un trabajo metódico y construiría la sólida economía que se necesitaba para sustentar el Estado. Los administradores de Bogotá, por tanto, ejercieron la política de tratar de restringir la educación jurídica, médica y eclesiástica a tres universidades, al tiempo que fomentaban la implantación de la educación científica en las provincias (Safford 1989, 158).

Lo paradójico era que esas élites provinciales no tenían mayor interés en las carreras técnico-científicas, pues su interés en “la formación jurídica venía de que tradicional y funcionalmente el derecho era la vía de acceso a cargos públicos [y a las ventajas que éstos otorgaban para proteger los negocios privados, O. S.]. Además, puesto que la república eliminó algunas diferencias sociales formales observadas durante la épo-

ca colonial, el doctorado adquirió una mayor importancia como símbolo de status de clase alta” (Safford 1989, 157).⁵ A la mencionada tensión entre universidades y colegios –que se desdoblaba en la pugna entre capital y provincias– se añadían otras: la tensión entre los privilegios de las órdenes religiosas y los derechos estatales a dirigir la instrucción oficial; la del peso de las corporaciones locales tradicionales –los cabildos y los colegios privados– contra los nuevos cuerpos colegiados de elección indirecta; y la que tenía lugar entre las fuentes de financiación públicas y privadas. En ese marco socio-político, se presentaron fuertes transformaciones epistemológicas en la organización de las ciencias.

2. El estallido del canon de la filosofía

El interés de los dirigentes neoborbones por las “ciencias útiles” data de la segunda mitad del siglo XVIII, resultado de que, desde mediados del siglo XVIII, el canon humanista o peripatético sufrió, en Europa, una reforma racionalista conocida como reforma wolffiana –por su impulsor, Christian Wolff–, la cual transformó la lógica silogística a partir de métodos matemáticos y geométricos, introdujo la llamada filosofía natural (física “experimental”) y dividió la metafísica en dos partes, una general, dedicada al “ser en cuanto tal”, y una especial, subdividida en tres tratados sobre cada uno de los “modos particulares del ser”: Dios (Teodicea), Alma (Psicología) y Mundo (Cosmología).⁶ Al enfrentarse contra “el peripato”, los ilustrados en España y en América lograron apropiarse, entre 1760 y 1825, mediando la aceleración independentista, tanto de la filosofía natural –a través de los tratados de matemáticas de Wolff–⁷ (Quintero 1999; Silva 1992), como de la gramática general y razonada

⁵ “La cuestión de motivar a la juventud para que se dedicara al estudio de las ciencias estaba estrechamente relacionada con el problema del débil apoyo institucional, a causa de la debilidad política y fiscal del Estado. Ya que el gobierno republicano no podía ofrecer carreras seguras y bien remuneradas en el campo de las ciencias, éste difícilmente podía ser muy atractivo, y tanto menos cuanto la alternativa era una carrera en el campo del derecho y de la política. [...] Aún más, la tendencia de los miembros talentosos de la élite a comprometerse en labores gubernamentales se manifiesta precisamente en las vidas de los hombres que más se preocuparon por promover las ciencias y la tecnología” (Safford 1989, 158).

⁶ Entrecorramos el término de “experimental”, pues se trata de una física cuyo método es racional, es decir, basado en una combinación de “observación” y “razón” que trabaja con procedimientos matemáticos –inductivo/deductivos–, a diferencia de los métodos propiamente experimentales –hipótesis y observación controlada–, teorizados desde 1865 por el fundador de la medicina experimental, Claude Bernard.

⁷ Este es el índice de una edición del “Wolfio”, conservado en la Biblioteca de la Universidad Javeriana de Bogotá: Vol. I: I. Arithmetica. II. Geometria. III. Trigonometria. IV. Mechanica. V. Hydrostatica. VI.

(Arnauld y Lancelot 1660) y de la lógica al modo moderno o arte de pensar (Arnauld y Nicole, 1662), los maestros jansenistas de Port Royal que se enorgullecían de haber incorporado el método cartesiano a la enseñanza de la gramática y de filosofía, y así haber reformado la pedagogía de la enseñanza secundaria y superior.

La introducción de la filosofía natural y la gramática general, conocidas también como ciencias racionales, producirá un doble impacto sobre el canon peripatético: por un lado, la fractura de la filosofía como ciencia de ciencias, debido al desprendimiento y “flotación” de los cursos de ciencias particulares, en especial de las matemáticas; y, por otro, el desplazamiento e, incluso, sustitución de la metafísica por las ciencias racionales del lenguaje, del pensamiento, de la economía y de la moral, transformación epistémica que abordaremos enseguida. Este literal estallido del canon peripatético producirá una deriva epistémica que puede registrarse en Colombia a lo largo de casi todo el siglo XIX, justamente, creemos, hasta la fecha de 1890. Nuestra tesis es que, si bien una parte del debate –en particular el de la metafísica– involucró a los partidos políticos, esta deriva transformó los saberes y reconfiguró el suelo mismo en que todos los letrados republicanos –fuesen clérigos o togados, liberales o conservadores – se apoyaban.

3. Las facultades: de Filosofía y Ciencias Naturales a Literatura y Filosofía

El primer proceso, la paulatina separación de las matemáticas y “la filosofía”, se inicia desde finales del siglo XVIII, al quedar la antigua física multiplicada en las diecinueve ramas de la matemática wolffiana, que podían ser cultivadas de modo cada vez más autónomo. El plan de estudios de 1821 consagra finalmente tal dispersión. En efecto, esta ley respondió a la reivindicación de las élites provinciales, que permitió a todos los colegios, aun a los más apartados del centro, establecer cursos válidos para obtener grados universitarios (Ley agosto 6 de 1821... 1825, 39). “Esta decisión significó una importante innovación frente al sistema colonial [...]. De ahora en adelante cualquier Colegio o Casa de educación, bien fuera de la capital o de la provincia, podía dictar cursos conducentes a grados universitarios en Jurisprudencia, Medicina o Teología” (Zuluaga 2000, 85).

Aerometria. VII. Hydraulica. VIII. Optica. IX. Catoptrica. X. Dioptrica. XI. Perspectiva. Vol. 2: XII. Astronomia. XIII. Geographia. XIV. Chronologia. XV. Gnomonica. XVI. Pyrotechnia. XVII. Architectura Militaris. XVIII. Architectura Civilis. XIX. Algebra (Wolff, 1773).

Comenzaba un tortuoso camino que desembocaría en el desprendimiento de las enseñanzas que se daban en las facultades menores, para recogerlas en una institución preparatoria intermedia entre la primaria y la universidad, es decir, para despojar a la llamada, desde 1821, educación secundaria, de su carácter universitario. Pero no fue una evolución prevista; por el contrario, la idea dominante en el periodo en referencia iba en sentido inverso: crear instituciones independientes –las casas de educación y colegios provinciales– con acceso al régimen universitario y destinadas a dar enseñanzas más amplias que las elementales, con la exigencia de orientarse hacia estudios “científicos, prácticos o industriales” –ambigua enumeración que podía abarcar desde matemáticas teóricas hasta agrimensura o contabilidad–. En el Cuadro 1 se hace visible este “estallido del canon”, máxime cuando los “cursos ampliados” corresponden a cursos que eran dictados aleatoriamente en los colegios según la disponibilidad local de recursos y de profesores, cosas ambas bastante escasas.

Cuadro 1
Cursos de la “Clase de Filosofía” (1773-1824)

CÁTEDRAS: AÑOS:	CANON “PERIPATÉTICO” (<i>RATIO STUDIO- RUM</i> , GOUDIN) (1773)	CANON “MODERNO” O “WOLFFIANO” (1824)	
		CÁTEDRAS O CURSOS “BÁSICOS”	CÁTEDRAS O CURSOS “AMPLIADOS”
PRIMER AÑO:	Lógica	Lógica, Matemáticas	Aritmética, Geometría, Cronología y Astronomía, [Moral], [Derecho natural] [Retórica]
SEGUNDO AÑO:	Física General y Especial	Metafísica General	Historia natural, Geografía, Trigonometría, Cosmografía, [Retórica]
TERCER AÑO:	Ética, Metafísica	Física General y Especial, Moral, Derecho Natural, Derechos del Hombre	Arquitectura militar, Química, Física experimental, [Retórica]
Fuentes: Goudin ([1691], 1886); Santander, F. de P. “Decreto sobre el Plan de estudios en todos los colegios y casas de educación de las provincias del sur” (1824); “Actos literarios públicos sostenidos en varios colegios de la República” (1824) (en <i>Obra educativa de Santander, 1827-1835</i> , vol. 1, 1990).			

Un cuadro tal no puede ser sino aproximativo, y su utilidad consiste más bien en evidenciar el proceso de ruptura del “orden escolástico” en el curso de filosofía. Nótese, primero, que la “clase de filosofía” (adicionada con ciencias naturales) continúa siendo la unidad disciplinar que agrupa desde la aritmética hasta la moral, pasando por la lógica y la metafísica. Pero, en segundo lugar, se destaca la alta variabilidad de

materias, de tal forma que no es posible establecer, sino caso por caso, una distinción clara entre la “clase de filosofía” más elemental o básica (lo que más tarde será el equivalente del bachillerato, junto a las humanidades, esto es, básicamente la gramática y la retórica, y eventualmente la historia), y otros cursos que podían ya ser considerados como de “facultades profesionales”. En tercer lugar, anotemos que entre las más precarias casas de educación provinciales y los colegios de la capital, la “clase de filosofía” podía abarcar, bien unas mismas materias pero ampliadas, o bien materias distintas, poniendo en pie el pensum sólo de forma parcial, de manera que no puede decirse que la uniformidad de un plan de estudios garantizara el nivel mínimo de una “educación secundaria” general.

Este cuadro evolucionó a través de varias reformas, expresión no lineal de las pugnas entre fuerzas liberales o conservadoras, así como entre las élites centrales y las provinciales. El plan de estudios de 1826 “estableció los grados de Bachiller, Licenciado y Doctor en Jurisprudencia, Medicina y Teología y, a la vez, suprimió todos los grados en Filosofía. Este Plan fue “bastante más centralizador que el de 1821, ya que la función de dictar cátedras universitarias fue reducida sólo a la Universidad” (Zuluaga 2000, 92). Santander trasladó a la nueva Universidad Central de Bogotá todos los cursos dados en los Colegios de San Bartolomé y el Rosario, salvo los de castellano y gramática latina; suprimió la universidad de los dominicos y le quitó sus privilegios para otorgar grados. El plan de estudios de 1826 propuso un orden ideal para cada una de las clases universitarias, que eran, según el artículo 141, “1ª. De literatura y bellas letras; 2ª. De filosofía y ciencias naturales; 3ª. De medicina; 4ª. De jurisprudencia; y 5ª. De teología” (“Decreto de 3 de Octubre de 1826” 1990, 430), un orden que dejaba en el limbo las ciencias útiles.⁸ Literatura y Bellas Letras, y Filosofía y Ciencias Naturales se catalogaron como facultades menores; las otras tres como facultades mayores.

El desorden y la variabilidad local en la apertura de cátedras en la misma clase de filosofía explica esta decisión; sin embargo, el hecho de degradar –anular– el título en filosofía, quitándole su carácter profesional o universitario, así como haber separado jurídicamente los estudios hechos en casas de educación cantonales o en colegios departamentales, de aquellos cursados en universidades, implicaba establecer una

⁸ Nótese la ausencia de carreras científicas como Ingeniería, suplida por una especie de sistema bifurcado, dado que “la filosofía” permitía seguir una rama de ciencias naturales, y a los cursantes de medicina se les exigía tomar algunos cursos separados. El Plan daba un estatuto ambiguo, separado y difuso a las materias no clasificables en las facultades clásicas: “Los ramos de ciencias y otras facultades que no se hallan comprendidos en la anterior distribución de cátedras y cursos, se han de considerar como pertenecientes a enseñanzas especiales, y que por tanto sólo deben estudiarse por aquellos jóvenes que exclusivamente quieran dedicarse a ellas, sin seguir ninguna de las clases de medicina, jurisprudencia ni teología”. (Decreto 1826, art. 208, 445).

línea divisoria en el interior de las facultades universitarias, que puede verse como una delimitación –por vía negativa– de la educación secundaria: habrá ya unos cursos de la clase de filosofía que, por su elementalidad, tenderán a agruparse en los colegios, mientras que otros se orientarán a alcanzar el carácter universitario. No obstante, el Plan de 1826 mantuvo el uso colonial del título de bachiller como el primer grado universitario de cada carrera profesional (bachiller en derecho, en medicina, y en teología).

El Plan conservador –antisantanderista– de 1842 extremó la política de centralizar los estudios universitarios, obligando a las provincias a abrir cátedras en ciencias y artes industriales, pero su estrategia fue inversa a la del Plan de 1826: en lugar de prohibir los cursos universitarios en las casas de educación y los colegios, aumentó las exigencias académicas, comenzando por el restablecimiento del grado de bachiller en literatura y filosofía como requisito para entrar a cualquiera de las otras facultades.⁹ Además, reforzó el modelo central de “escuelas o facultades universitarias”. Pero, consagrando la ruptura del canon, reunió en una sola la Literatura y la Filosofía, y creó una nueva facultad, la de Ciencias Físicas y Matemáticas, al lado de las clásicas Jurisprudencia, Medicina, y Ciencias Eclesiásticas (“Decreto de diciembre 1º de 1842” 1974, 405). Aumentó el número de años a cursar, creando por primera vez (art. 183) un bachillerato universitario concebido como un estudio continuado durante siete años, con un alto número de materias (hasta 36, sumando ordinarias y extraordinarias). El quid de esta reforma era que las escuelas de Literatura y Filosofía debían establecerse, no sólo en las universidades, sino también en los colegios y en los seminarios. De este modo, cuando un colegio provincial o particular solicitaba que sus cátedras fueran reconocidas como universitarias, debía mostrar que había puesto en pie todo el programa de la Facultad de Literatura y Filosofía, cosa que prácticamente ninguna provincia estaba en capacidad de hacer (“Decreto de diciembre 1º de 1842” 1974, 389-390).¹⁰

⁹ “Artículo 302. El grado de bachiller en literatura y filosofía es necesario para entrar a cursar en cualquiera otra de las facultades” (“Decreto de diciembre 1º de 1842” 1974, 405). Pero, a su vez, comparado con los requisitos del Plan del 26, se rebajan significativamente los requisitos para entrar a la universidad. “Para que un individuo sea admitido en la facultad de literatura y filosofía será necesario que tenga por lo menos nueve años cumplidos, que sepa leer y escribir correctamente y que tenga buena conducta” (“Decreto de diciembre 1º de 1842” 1974, 383). La edad de admisión fue reducida a 7 años en 1850. *Cfr.*, *Gaceta Oficial* (1850, 4).

¹⁰ El Plan, buscando algo de flexibilidad, exigió como requisito mínimo para abrir una Facultad de Literatura y Filosofía “cuatro cátedras por lo menos, y tres para la facultad de ciencias”, y ello significaba disponer de fondos para pagar a cada catedrático no menos de \$300 anuales (un secretario de estado ganaba \$3.200; los generales de división \$3.000, los tenientes primeros \$480). El salario del rector de la Universidad Central llegó a un tope de \$800. Pero un maestro de escuela primaria ganaba entre \$40 y

Desde el punto de vista de la organización de los estudios de filosofía, es notable la reforma siguiente, realizada por otro gobierno conservador, en 1847: se mantiene el formato de la facultad menor de Literatura y Filosofía –que ya el Plan Ospina había organizado en una serie continua de doce cursos durante seis años–, pero se dividen los ramos de enseñanza en “series”, introduciendo una organización de los saberes que no parecía privilegiar una secuencia entre las mismas:

Artículo 113. Los ramos de enseñanza de la escuela de literatura y filosofía se dividen en las siguientes series, compuestas de diversos cursos:

Serie de Bellas Letras:

1° Idioma Patrio; 2° Retórica, Poética y Oratoria

Serie de Idiomas:

1° Analogía y sintaxis latina; 2° Sintaxis y Prosodia latina; 3° Gramática y traducción francesa; 4° Gramática y traducción Inglesa

Serie de Elementos de Matemáticas:

1° Aritmética; 2° Álgebra y Geometría elemental; 3° Trigonometría y Geometría práctica.

Serie de Filosofía Intelectual:

1°. Lógica y Psicología; 2° Teodicea y Moral

Serie de Física:

1° Física elemental, cosmografía; geografía general y geografía especial de América (“Decreto de diciembre 1° de 1842” 1974, 498).

Compromiso final entre exigencias divergentes y acumuladas, este plan de estudios debía algo a las viejas libertades otorgadas a las localidades para erigir sus cátedras, pero también al orden centralizado de las facultades profesionales universitarias. Y daba lugar, tanto a la necesidad técnica de seleccionar un grupo de materias elementales y universales entre todas las ciencias positivas y especulativas, como al proceso de fragmentación de la filosofía, antigua madre de todas las ciencias, pero cuyo canon tampoco

\$60 anuales. Esto significaba que, de un lado, en Bogotá los salarios no estaban a la altura de los hombres que podían dictar las cátedras. Y, por otro, las localidades no podían sostener las cuatro cátedras al tiempo, mientras que los hombres que podían dictarlas –especialmente en el caso de las ciencias– hallaban los sueldos muy escasos, y no se comprometían (Young 1994, 61).

se consideraba justo extinguir del todo. De todo ello emergió este pensum en donde la filosofía ya no era “la clase” que agrupaba todas las disciplinas, sino sólo una serie más entre las otras pertenecientes a las ciencias. Lo confirma su nuevo bautismo, “filosofía intelectual”, que desde entonces será el nombre de ese núcleo simultáneamente antiguo (lógica y metafísica [psicología, teodicea], y moral, más la retórica y la gramática) y nuevo, pues ya ha sido despojado de “sus ciencias” de cálculo y observación. En este pensum se ha puesto a punto el modelo de distribución metódica de las ciencias, propio de lo que será el bachillerato moderno, ya identificado como instancia de preparación y de pasaje, pero acantonado entre los muros de una facultad universitaria de Filosofía y Letras que ya empezaba a verse como un ominoso dique.

Hacia 1847, el balance de las políticas de organización del sistema educativo promovidas desde la administración central –impulsar el estudio de las ciencias y a la vez descentralizarlo hacia las provincias, restringir el acceso a las profesiones tradicionales (sacerdocio, abogacía, medicina) y a la vez centralizarlas en las capitales– era prácticamente negativo. Los descontentos acumulados movieron a los propios gobiernos conservadores –la primera administración del General Mosquera (1845-1848) – a expedir la Ley de 8 de mayo de 1848, “sobre libertad de enseñanza y habilitación de cursos”, declarando que “la enseñanza en todas sus ramas es libre” (*Codificación nacional de todas las leyes* 1926, t. XIII, 71-73). Se ponía fin al monopolio universitario de los títulos, aunque manteniendo la idea de que cada institución debía autorregularse bajo un régimen universitario modelo (Zuluaga 2000, 170-171; Young 1994, 153). Se trataba, más bien, de legitimar la libre competencia entre las universidades públicas y las otras instituciones educativas. Por su parte, los conservadores esperaban que con tal libertad “los colegios de los jesuitas monopolizarían la instrucción pública”, y terminaron por aprobar este nuevo régimen, que sería radicalizado por los subsiguientes gobiernos liberales (Young 1994, 153).

Fue con la derrota electoral del partido conservador en 1849 –que dio paso a la administración liberal del general José Hilario López (1849-1853) – que las reformas liberales pudieron “expresar las reivindicaciones de libertad de las localidades y los intereses particulares largo tiempo encadenados”.¹¹ El Decreto de mayo 21 de 1849 “sobre colación de grados académicos” (Ministerio de Educación Nacional e Icfes 1974, 553), autorizó por primera vez a todos los colegios provinciales o particulares, sujetos o no al régimen universitario, para otorgar, con el mismo valor de las universidades, grados académicos en todas las facultades, salvo en las de teología y cánones, que, por primera y definitiva vez, quedaron restringidos a los seminarios. Se mantuvieron los

¹¹ Sobre las reformas liberales de medio siglo, ver los textos clásicos Nieto Arteta ([1941] 1979), Colmenares (1963). *Cfr.*, Melo (1989); Tirado Mejía (1989).

grados de bachiller en las carreras profesionales, pero se suprimió de nuevo el grado de bachiller de la facultad de literatura y filosofía (art. 7).¹² Según Zuluaga:

El poder ejecutivo consideró que luego de la expedición de la ley de libertad de enseñanza, los títulos académicos habían quedado convertidos en denominaciones vacías. Bajo un nuevo régimen constitucional sancionado en 1853, la igualdad se consideró garantizada cuando por la “Resolución sobre títulos académicos y profesionales”, de agosto 19 de 1853 [Gaceta Oficial, No. 1588, (agosto 4, 1853), p. 1], se ordenó que a partir del 1° de septiembre de 1853 no se expedirían ni en los colegios nacionales ni en los tribunales los títulos profesionales usados hasta entonces, y en ningún acto o documento oficial se haría mención de ellos. Se esperaba entonces que los títulos, obtenidos por personas idóneas en cada ciencia, fueran un reconocimiento honorífico ante la sociedad. Los títulos sólo volverían a reponerse en 1867, con la creación de la Universidad Nacional (2000, 202-203)

Las universidades fueron suprimidas, para convertirlas en colegios nacionales. El régimen de “libertad de enseñanza” aceleró las inercias de cada uno de los sectores educativos concernidos: los colegios nacionales perdieron poco a poco el apoyo del Estado central y pasaron a manos de las provincias (Ley 17 de abril de 1855). Sometidos a los azares políticos y financieros de la vida local, debieron reducir su pensum de modo considerable. Paradójicamente, las localidades, después de haber luchado para obtener sus derechos a otorgar títulos universitarios, se vieron finalmente libres para hacerlo, pero sin los recursos ni el personal necesarios para llevarlo a cabo. Y después, ni siquiera los títulos fueron considerados necesarios. Por otro lado, los colegios nacionales más poderosos y tradicionales, esto es, San Bartolomé y el Rosario, continuaron siendo —en medio de azares financieros y administrativos— los establecimientos educativos de más alto nivel y capacidad del país, y los que continuaban convocando a los intelectuales y pedagogos de calidad superior, a despecho de que sólo expidieran “certificados de suficiencia” en vez de títulos. Por otra parte, fueron los seminarios diocesanos los que conservaron rigurosamente la disciplina curricular de las facultades de Filosofía y Letras, según el modelo que Ospina y Cuervo habían diseñado en la década de 1840, y continuando con la tradición pedagógica de los jesuitas recién expulsados por segunda vez del país, en 1850. Más aún, no sólo el concepto de educación secundaria como educación preparatoria universal aparece claramente en la distinción entre seminario mayor y seminario menor, sino que fue éste la única institución que sostuvo el canon

¹² “Decreto de mayo 21...”, art. 7 (Ministerio de Educación Nacional e Icfes 1974, 553).

wolffiano en toda su extensión –salvo el curso de metafísica–.¹³ La complejidad y heterogeneidad de los efectos de esta política *laissezferista*, estudiados detalladamente por Zuluaga, no pueden ser abordados acá. Valga en su lugar la siguiente panorámica:

La equiparación de los colegios nacionales a los colegios provinciales y la ineficacia del título para ejercer las profesiones, condujo a experimentos curriculares en las instituciones públicas y privadas desde la implantación de la libertad de enseñanza en 1850. La competencia se abrió entonces para reclutar los estudiantes, en ambos tipos de establecimientos educativos. Unos concedían amplia libertad en los cursos y otras ofrecían planes de estudio estrictamente dirigidos a la profesión. [...] Por su parte, los estudiantes se desmotivaron para permanecer en los Colegios; los pocos que asistían disminuyeron en su disciplina y en su comportamiento académico. Entre 1850 y 1852 las cátedras se elevaron de 52 a 106 y el número de alumnos de 587 a 856; en cambio en 1853 el descenso fue notable, debido a la mencionada eliminación de los títulos: las cátedras rebajaron a 40 y los alumnos a 343. El decrecimiento de alumnos fue mayor en Bogotá: de 400 alumnos que había en 1851, descendieron a 175 en 1853, lo cual se explica porque el Decreto Orgánico de los Colegios Nacionales de 1853 retiró del Colegio Nacional de Bogotá las carreras de Medicina, Jurisprudencia y Ciencias Políticas, por falta de fondos. En cambio, se mantuvieron tres programas que no tenían rango profesional: Literatura y Filosofía; Ciencias Físicas y Matemáticas y Artes y Oficios (Zuluaga 2000, 203).

Por ello mismo, entre 1850 y 1870, los establecimientos católicos –de seculares o de religiosos– aprovecharon la ocasión para ganar puntos ante la opinión y posicionarse ante los liberales, explotando su prestigio acumulado como educadores, y su capacidad de mantener la totalidad de los cursos básicos de la enseñanza secundaria, incluso a bajo costo, en el caso de las comunidades religiosas.¹⁴ Hubo para ello una razón política que se añade a las que ya se han presentado: dada la estructura bipartidista

¹³ “El Seminario menor en que la juventud recibe la educación secundaria, que antes estaba a cargo de los Padres de la Compañía de Jesús, y que desde su expulsión fue necesario reunirlo con el Mayor, presentó certámenes [...] Materia de estos actos fueron las matemáticas elementales, la geografía universal y particular de las cinco partes del mundo, explicada sobre los mapas; la física, la teodicea, ética, lógica, psicología, la retórica y poesía, la historia sagrada y la egipcia y griega, y los idiomas latino, griego, inglés, francés y castellano, desde sus respectivos rudimentos, de que fueron examinados los niños de las clases inferiores, hasta los más adelantados estudios de las superiores...” (“Certámenes literarios del Seminario Conciliar de San José” 1850, 223).

¹⁴ “Este establecimiento sostenido por el ilustrado patriotismo de los religiosos de Santo Domingo y por la eficaz colaboración del apreciable ciudadano Dr. Pascual Sánchez, es uno de los pocos planteles

excluyente, el sector educativo privado, en especial las casas de educación y colegios, se fue convirtiendo, a medida que el dispositivo fanatizador bipartidista se endurecía, en el “recinto protegido” donde las élites de cada partido se atrincheraban, se reproducían y eran toleradas cuando el partido opuesto se hallaba en el poder. Tanto las élites liberales como las católicas preferían ocuparse directamente de la educación de sus herederos. Con las reformas de mitad de siglo, los legisladores liberales desataron un sutil régimen de libertad para la enseñanza privada que, ni los conservadores autoritarios del “régimen regenerador” inaugurado en 1886, ni los sucesivos gobiernos liberales y conservadores durante todo el siglo XX, tocarán en lo sustancial (Helg 1987, 294). Me arriesgaré a sostener que desde ese entonces el “nivel de enseñanza media” funcionó siempre como un “subsistema” que se resistió a ser integrado totalmente en el sistema educativo público, dando lugar a muy complejos cuadros de tensiones y paradojas, donde el poder hegemónico del Estado salió, a menudo, poco airoso.

A pesar de la fragmentariedad de la información disponible, pueden inferirse varias cosas que nos ayudan a iluminar la situación de la filosofía escolar y de la educación secundaria: el periodo de libertad de enseñanza tuvo el efecto de liquidar, por un lado, la unidad teórica del currículo universitario, acabando por mezclar sin regulación ni criterio pedagógico unificador las materias elementales, las de la secundaria y las de las facultades universitarias, así como las matemáticas con las humanidades y las recientes ciencias intelectuales. Pero, por otro lado, tuvo el efecto práctico de liquidar por fin esa institución colonial que era la facultad universitaria de Filosofía y Letras como única forma legítima de existencia de los “cursos preparatorios”. No sería descabellado postular que fue de este caos jurídico e institucional, de esa libertad de currículos y de títulos académicos, de donde emergieron, sin teoría pedagógica o política educativa previas, esas instituciones que demostraron poder ofrecer, sin dependencia de una institución universitaria, un conjunto de materias seleccionadas como rudimentos universales de todas las disciplinas científicas y humanísticas. Los colegios y casas de educación fueron, sin lugar a dudas, a partir de 1848, los laboratorios de una “nueva democracia” –como la llamaron irónicamente los frailes dominicos–, en su doble sentido de apertura política a las fuerzas locales, y apertura social de las instituciones de educación secundaria privada. A despecho de sus irregulares y hasta precarios resultados

de educación pública que han quedado en la capital después de la destrucción completa de este ramo, hecha por la nueva democracia. Allí han encontrado un recurso los padres de familia para la educación secundaria de sus hijos, y los pobres tienen allí una escuela de primeras letras. [...] En los actos literarios sus profesores y alumnos dieron pruebas de una brillante instrucción en la teoría y práctica de los idiomas latino, francés y español, en los elementos de matemáticas, aritmética, álgebra, geometría y trigonometría, así como también en geografía, retórica y oratoria, en el estudio de la filosofía intelectual, y en el de sagrada teología y derecho canónico” (“Colegio Santo Tomás de Aquino dirigido por los padres Dominicos” 1853, 113).

estadísticos, la experiencia de los veinte años que corrieron entre 1848 y 1868 fue la superficie de emergencia y de legitimación empírica que hizo viable un tercer nivel educativo, la educación media, no por azar conectada con la lenta pero ya inexorable emergencia de la “clase media” en el sacudido país rural que aún era Colombia hacia la sexta década del siglo XIX.

4. La secundaria: gimnástica de la mente

Pero ello ocurrió a través de un proceso paradójico, agudizado en la segunda fase de las reformas liberales del siglo XIX, acaecida entre 1868 y 1886, ya indicada al inicio de este artículo: la reversión de la libertad de enseñanza a partir de la fundación de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia, como institución destinada a fundamentar y sostener la formación científica, retomando el proyecto de “de abrir a la juventud otras carreras más lucrativas que aquellas (como Derecho, Medicina y Teología), como son las de Ingenieros, Agricultores, Mineros, Mecánicos, y maestros en Artes y Oficios, que bien conducidas levantarían al país a un alto grado de prosperidad material” (Ancízar 1870, 11); y, de nuevo, buscando reconstituir una institución erigida como “escuela de método, [...] siguiendo el orden clásico y riguroso en los estudios desde la base de ellos hasta su ápice” (Ancízar 1870, 11).

Tal proyecto implicó, contra la experiencia de los veinte años precedentes, reconstituir la Facultad (Escuela) de Literatura y Filosofía con un pensum de diecinueve cursos que se ganarían en un lapso de cinco años, restaurando el título de bachiller, pero de un modo inédito: se obtenía un título de Bachiller en Filosofía ganando los primeros catorce cursos (el curso No. 14 era Filosofía Elemental, que constaba de Lógica, Psicología y Gramática General), y era requisito mínimo para entrar a la Escuela de Ciencias Naturales. Al aprobar los cinco cursos restantes (Latín, Retórica e Historia), se obtenía el grado de Bachiller en Literatura y Filosofía, requisito mínimo para cursar en la Escuela de Jurisprudencia (Acosta 1868, 14). Se encuentran aquí dos puntos novedosos: de un lado, se establecía una bifurcación de los estudios preparatorios según la carrera que se eligiera –científica o humanística–; y, de otro, por primera vez en el país el título de Bachiller se convertía en un grado único, otorgado al conjunto de estudios preparatorios tomados en una facultad, rompiendo del todo con la tradición colonial que trataba los bachilleratos como primer escalón académico de cada profesión.

Pero, lo más notable, tal vez, era que la escuela implantaba orden y secuencia entre los viejos cursos de gramática y filosofía, al situar como cursos inferiores las Letras, la

Gramática (Gramática Castellana, Inglesa y Francesa, y Aritmética y Geografía), y en el curso superior Latín e Historia. El primer título de bachiller se daba al terminar el curso de Filosofía Elemental, lo cual no parecería sino confirmar la coherencia con la idea de la universidad como escuela de método. En la base de esta decisión, hallamos una política del saber: el estudio de la Ideología y la Gramática General –que según Destutt de Tracy formaban la verdadera “ciencia de las ciencias, la filosofía primera”, porque se ocupaba del origen de las ideas y del mejor método de conocer, pensar y hablar (García 1821). Pero, tras esta peculiaridad (liberal) del canon, de la que nos ocuparemos enseguida, se dibujaba una significativa mutación pedagógica: el curso de Filosofía había ganado un lugar de preeminencia, inaugurando el uso moderno de tratar la serie de “ciencias intelectuales” como el coronamiento de la enseñanza preparatoria.

Si habláramos como historiadores evolucionistas, podríamos decir que en este momento el formato del bachillerato moderno ya estaba prácticamente a punto. Pero ello pasaría por alto un dato capital: la transformación de la Facultad de Filosofía y Letras en enseñanza preparatoria iba en contra, tanto de la estrategia liberal de retoma del control estatal de las cátedras universitarias frente a los colegios particulares y de provincia, como de la idea de unidad y escalonamiento de método científico-pedagógico para la formación de los cuadros políticos y técnicos. A lo que asistiremos en esta nueva etapa de la Escuela de Filosofía y Letras será a la paradoja de que mientras más se buscaba depurar su organización científica y pedagógica, más se evidenciaban sus ambigüedades y sus límites heredados. Para resumirlo, en primer lugar, en el año 1871 se suprimió el primer título de bachiller, y con ello la bifurcación, dejando sólo el de bachiller en Filosofía y Letras al cabo de los 16 cursos. Al año siguiente se redujo a cuatro años la duración de los estudios, tratando de ablandar las condiciones para los cursantes venidos de los estados. A la vez, se retornó a las condiciones de admisión del Plan de 1826: edad de mínima de 9 años y “que [se] posea conocimientos elementales en Gramática castellana, Geografía y Aritmética”, ante las quejas inveteradas sobre la falta de preparación básica de los aspirantes de provincia. Finalmente, en 1876 se decidió que esos “cursos elementales” no podían seguirse dando en la Escuela, y se dejaron a cargo de los Colegios de San Bartolomé, declarando que eran responsabilidad de las escuelas normales y primarias, recientemente creadas por la Reforma Instruccionista. Ello evidenciaba que la frontera entre los cursos de nivel primario y secundario no estaba resuelta en absoluto, pues implicaba, de nuevo, una reglamentación negociada con las casas de educación y escuelas regionales.

Por otra parte, empezaba a hacer carrera la idea de que el Estado debía concentrar sus escasos recursos en la dotación de profesores, laboratorios y materiales para los estudios más avanzados, en lugar de destinarlos a los mencionados cursos básicos. En este proceso, los reformadores liberales introdujeron una política social que par-

tía la noción de instrucción pública gratuita en dos: gratuito debía significar, desde entonces, que el Estado proporcionaría derechos de matrícula gratuitos, pero no el sostenimiento doméstico de cada estudiante, como se había estilado desde la época de los colegios mayores, bajo el sistema colonial: por primera vez se enunciaba claramente que la universidad debía dedicarse exclusivamente a dictar sus cursos, y que el sostenimiento personal de los estudiantes debía dejar de ser responsabilidad del Estado, para serlo de las familias (Salgar 1876, 36).

En agosto de 1876, ya en plena guerra, y de nuevo tratando de conjurar la crisis, se adoptó un nuevo reglamento para la Universidad Nacional, y la Escuela de Literatura y Filosofía fue reformada en la dirección ya anunciada: se cerró la Escuela de Artes y Oficios, se redujeron los auxilios a los estudiantes a “pensiones puramente alimenticias” (art. 66); se volvió a eliminar el grado de Bachiller;¹⁶ se sometió la conservación de las becas a un muy buen desempeño académico anual; y se exigía para la admisión, bien que los aspirantes hubieran ganado los cursos previos (Castellano, Aritmética y Geografía), o que ganasen el examen de admisión respectivo. A la par, se exigía a los catedráticos de la Escuela de Filosofía retirar a aquellos que “careciesen de los conocimientos necesarios para poder hacer los cursos del programa” (art. 101-102). Hasta el final del periodo radical, el pensum de la Escuela de Filosofía quedó estabilizado en cuanto a los cursos básicos, obligatorios y escalonados, mientras que no faltaron los vaivenes sobre quitar o poner los cursos de religión y moral universal. El pensum de la Escuela quedó finalmente estructurado así:

- “Curso 1º Castellano inferior
- Curso 2º Castellano superior
- Curso 3º Ortografía Castellana
- Curso 4º Francés inferior
- Curso 5º Francés superior
- Curso 6º Inglés inferior
- Curso 7º Inglés superior
- Curso 8º Aritmética analítica
- Curso 9º Álgebra elemental
- Curso 10º Geometría elemental
- Curso 11º Física experimental
- Curso 12º Geografía Universal
- Curso 13º Geografía e Historia de Colombia

¹⁶ “Artículo 199: En la Escuela de Literatura y Filosofía no se conferirá grado ninguno, pero todos los cursos ordinarios pertenecientes a esa escuela serán obligatorios para la consecución del grado superior en las otras escuelas” (Parra 1876, 159-224).

Curso 14° Cosmografía

Curso 15° Historia Universal

Curso 16° Ciencias intelectuales [Principios de la Psicología, y la Lógica].
(Curso extraordinario de Contabilidad)” (Martín 1880, 246).

Quedaban, así, eliminados del todo los más elementales cursos de Gramática, Aritmética y Geografía, los cursos y las asignaturas divididas en series (como en el Plan de 1847), y las ciencias intelectuales, establecidas sin apelación como coronamiento de la formación de la facultad preparatoria. El rector de la Facultad, Antonio Vargas Vega, fue, muy probablemente, el primero en enunciar con todas sus letras, a fines de 1878, la definición de esa nueva noción de estudios básicos que fue emergiendo de este fluvial serpenteo a lo largo del siglo:

En mi opinión una buena enseñanza secundaria debe comprender aquellos ramos de la Literatura y de las ciencias que sin tener aplicación directa a una carrera determinada, sirvan de preparación útil para todas, al mismo tiempo que de gimnástica para desarrollar el espíritu de la juventud y levantar el nivel general de las inteligencias de la nación (Vargas 1878, 14).

Pero el lúcido rector, comparando el estado de los sistemas educativos en los países europeos, no podía más que resignarse a aceptar una precaria existencia para su Escuela de Literatura y Filosofía: después de citar los programas de la enseñanza secundaria al uso en Alemania, Francia y Escocia, Vargas concluyó que

si la pobreza del país y la índole de nuestra sociedad no permite que se dé, por ahora, a la educación secundaria, la extensión que ha alcanzado en aquellos países, y si tampoco podemos fundar escuelas de aplicación bien dotadas y servidas para formar agricultores, comerciantes, mineros, mecánicos, pintores de primera clase, etc., juzgo que debemos conservar por lo menos el muy modesto programa de nuestra Escuela de Literatura y Filosofía (Vargas 1878, 14).¹⁶

¹⁶ El reporte de Vargas fue su tajante respuesta contra la propuesta hecha por el senador Ángel María Galán (discípulo de Ezequiel Rojas), en representación de un sector de padres de familia, pidiendo reducir las 17 materias de la Facultad de Filosofía, para “simplificar los estudios hasta donde sea posible para poner los grados universitarios al alcance de todos o del mayor número de los alumnos que deseen obtenerlos” (Vargas 1878, 14). No habían cesado las viejas presiones de las élites de provincia, que querían ver a sus hijos convertidos en “doctores” en el menor tiempo posible.

Este impase era, exactamente, el estado de desorden que la Memoria de 1890 había denunciado. Pero el desbloqueo de este formato neoborbónico vendría de un cambio radical de las condiciones del sistema educativo, que llegó de la mano de la transformación del régimen político: el ascenso del régimen “regenerador”, hijo de una insólita alianza entre políticos liberales spencerianos y conservadores neotomistas, entregó la administración material e intelectual del sistema educativo a la iglesia católica y a sus pedagogos, a las comunidades religiosas que, herederas de la tradición pedagógica de los seminarios diocesanos (sulpicianos y vicentinos), y los colegios renacentistas e ilustrados (jesuitas, lasallistas y salesianos), pudieron establecer, sin barreras ni reatos, por el contrario, con el beneplácito de padres de familia conservadores y liberales, ese tipo de institución educativa que hoy conocemos como colegios de bachillerato, la educación secundaria “moderna”, ya sin mezclas del régimen universitario o del elemental, y cuya característica distintiva era otorgar a los sujetos las bases generales de todas las ciencias. Todo ello coronado por el estudio de la filosofía, por fin y por vez primera en el país, establecida según el más ortodoxo canon wolffiano: lógica, metafísica general, metafísica especial (cosmología, psicología, teodicea), y ética. Pero los avatares del canon wolffiano merecen una exposición tan o más detallada que la que acaba de hacerse, para entender los caminos, también laberínticos, que siguió la conformación del campo de los saberes sobre el hombre en nuestro país decimonónico. En dos palabras, puede afirmarse que, derrotada la *epistemología sensualista*, los propios católicos retomaron la metafísica como “ciencia de ciencias”, pero esta vez para iniciar a los jóvenes, de modo uniforme, en un juego de *conceptos universales previos* que debían impedirles perderse en los “laberintos materialistas” de las ciencias experimentales o positivas.

Sin embargo, desde el punto de vista del escalonamiento del pensum, la estructura del bachillerato como una formación en los elementos de las ciencias, coronada por los cursos de filosofía –lógica, psicología, metafísica y ética– permanecerá vigente en el sistema educativo colombiano, formalmente hasta por lo menos la década de 1960, pero en la organización actual el sistema de la educación secundaria sufre de asfixia, por el excesivo peso acordado a un bachillerato humanístico que se orienta prácticamente a formar futuros universitarios, dejando excluido el 90% de la población escolarizada. Escandalosa e intolerable cifra que midiéndola, pone en tela de juicio nuestra democracia real.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Acosta, Santos y Carlos Martín. “Decreto orgánico de la Universidad nacional (13 de enero de 1868)”. *Anales de la Universidad Nacional*, t. I, No. 1 (1868 sept.).
- Ancízar, Manuel. “Informe del Rector de la Universidad Nacional, al señor Secretario de lo Interior y Relaciones Exteriores, Director general de la Instrucción universitaria”. *Anales de la Universidad Nacional*, t. III, No. 13 (1870 ene.).
- Arnauld, Antoine y Claude Lancelot. “Grammaire générale et raisonnée, contenant les fondements de l’art de parler, expliqués d’une manière claire et naturelle, les raisons de ce qui est commun à toutes les langues et les principales différences que s’y rencontrent”. *Œuvres*, 1660. [Réimpression anastatique, Bruxelles, 1964].
- Antoine Arnauld y Pierre Nicole. [1962]. *La logique ou l’art de penser; contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles propres à former le jugement*, prefacio de Louis Marin. 1962. Paris: Flammarion, 1970.
- “Decreto de diciembre 1° de 1842 que organiza las Universidades”. [1842]. Ministerio de Educación Nacional. *Compilación de normas sobre la educación superior*, t. 2, parte II, 1974.
- “Decreto de 20 de diciembre de 1844, orgánico de la instrucción universitaria”. Bogotá, [s.n.], 1844. Biblioteca Nacional de Colombia, Sala 1ª, 1237, (55).
- “Certámenes literarios del Seminario Conciliar de San José”. *El Catolicismo* No. 26, noviembre 15 1850.
- Codificación nacional de todas las leyes de Colombia desde el año de 1821, hecha conforme a la Ley 13 de 1912, por la Sala de Negocios Generales del Consejo de Estado*. 45 vols. Bogotá: Imprenta Nacional, 1926.
- “Colegio Santo Tomás de Aquino dirigido por los padres Dominicos”. *El Catolicismo* No. 104, septiembre 3 1853).
- Gaceta Oficial* No. 1183, diciembre 29 1850.
- García, Juan Justo. *Elementos de verdadera lógica. Compendio o sea extracto de los Elementos de Ideología del Senador Destutt de Tracy, formado por el pbro. Juan Justo García de la Universidad de Salamanca; precedido de unas lecciones de Filosofía del doctor Ezequiel Rojas*. Madrid, 1821. Reimpreso por Echeverría Hnos., Bogotá, 1869.
- Goudin, Antoine; O.P. [1691]. *Philosophie juxta inconcussa tutissimaque Divini Thomae dogmata, logicam, physicam, moralem et metaphysicam, quatuor tomis complectens*,

- Auctore Antonio Goudin, [...] novissime recensuit et edidit Roux-Lavergne.* Paris: Sarlit & Soc. Bibliopolas, 1886.
- “Ley agosto 6 de 1821 sobre establecimiento de colegios o casas de educación en las provincias, reforma de las constituciones y planes antiguos y formación de otro nuevo uniforme en toda la República”. *Cuerpo de leyes de la República de Colombia*, t. I. Bogotá: Imp. de Calero, 1825. Reeditado en: *Obra educativa de Santander, 1819-1826...*, t. I.
- “Decreto sobre el Plan de estudios en todos los colegios y casas de educación de las provincias del sur (Enero 20 de 1824)”. *Cuerpo de leyes de la República de Colombia*, t. I. Bogotá: Imp. de Calero, 1825. Reeditado en: *Obra educativa de Santander, 1819-1826...*, t. I.
- “Decreto 3 de Octubre de 1826, sobre Plan de Estudios”. (1826) *Cuerpo de leyes de la República de Colombia*, t. II. Bogotá: Imp. de Calero. Reeditado en: *Obra educativa de Santander, 1819-1826...*, t. I. (1990).
- Martín, Carlos. “Informe del Rector de la Universidad nacional (enero 4 de 1880)”. *AUNEUC*, t. XIII, No. 92 (1880 ene.).
- Ministerio De Instrucción Pública Nacional (M.I.P.N.) *Memoria de 1890*. Bogotá, p. XVIII-XIX.
- Ministerio de Educación Nacional e Icfes. (1974) *Compilación de normas sobre la educación superior. La República Neogranadina*, vol. 2, parte II, Bogotá: M.E.N.;Icfes.
- Obra educativa de Santander, 1827-1835*. (1990) López Domínguez, Luis Horacio; (comp.) Bogotá, Presidencia de la República/Fundación Santander, Colección Documentos, 3 vols.
- Parra, Aquileo. “Reglamento orgánico de la Universidad nacional adoptado por el Gran Consejo Universitario en sesión del día 10 de agosto de 1876”. *AUNEUC*, t. X, No. 82, (1876 ago.).
- Rodríguez, Simón. [1849] “Extracto sucinto de mi obra sobre la educación republicana”. *Obras completas*, vol. 1. Caracas: Universidad Simón Rodríguez, 1975.
- Salgar, Juanuario. “Informe del Rector de la Universidad nacional”. *AUNEUC*, t. X, No. 77-78 (1876 feb.-mar.).
- Vargas Vega, Antonio. “Informe presentado al Consejo de la Escuela por el señor Rector de la Escuela de Literatura y Filosofía (noviembre 6 de 1878)”. Bogotá: Imp. de Gaitán, 1878.
- Wolff, Christian. *Compendium elementorum matheseos universae, in usum studiosae juventutis adornatum/A Christiano Wolffio. Genevae, Sumptibus Fratrum de Tournes, 1773.*

Fuentes secundarias

- Bushnell, David. *El régimen de Santander en la Gran Colombia*. Bogotá: El Áncora Editores, 1985.
- Colmenares, Germán. *Partidos políticos y clases sociales en Colombia*. s.l: s.e., 1963.
- Domínguez-Miranda, Manuel. "Presentación del Proyecto: Hacia una historia del pensamiento filosófico en Colombia: 1620 – 2000". Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana / Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR, 2000.
- Donzé, Roland. *La Grammaire Générale et raisonnée de Port-Royal. Contribution à l'histoire des idées gramaticales en France*. Berne: Éds. Francke, 1967.
- Echeverry S., Alberto. *Santander y la instrucción pública, 1819-1840*: Bogotá, Universidad de Antioquia / Foro Nacional por Colombia, 1989.
- Helg, Aline. *La educación en Colombia, 1918-1957. Una historia social, económica y política*. Bogotá: Cerec, 1984.
- Herrán Baquero, Mario. "Fundación del Colegio Máximo de la Compañía de Jesús y el Colegio de San Bartolomé en el Nuevo Reino de Granada". *Memoria y Sociedad* vol. 3, No. 6 (1999 abr.): 107-123.
- Melo, Jorge Orlando. "La evolución económica de Colombia 1830-1900". *Nueva historia de Colombia*, t. 2: Era republicana. Bogotá: Planeta, 1989.
- Montoya Gómez, Jairo. *Gramática, representación, discurso. El proyecto de la Gramática General: ¿un proyecto concluso?* Bogotá: Ediciones Fodun, 1998.
- Nieto Arteta, Luis Eduardo. [1941]. *Economía y cultura en la historia de Colombia*. Bogotá: Punta de Lanza, 1979.
- Quintero Esquivel, Jorge Eliécer. "La huella de Christian Wolff en la educación neogranadina". *Revista Historia de la Educación Colombiana*, No. 2 (1999): 83-104.
- Rama, Ángel. [1984]. *La ciudad letrada*, Prólogo de Carlos Monsiváis. Santiago: Tajarar Editores, 2004.
- Rastier, François. *Idéologie et théorie des signes. Analyse structurale des Éléments d'Idéologie d'Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy*. The Hague/Paris: Mouton, 1972.
- Rausch, Jane M. (1993). *La reforma escolar durante el federalismo. La reforma escolar de 1870*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional / Instituto Caro y Cuervo, 1993.
- Safford, Frank. *El ideal de lo práctico. El desafío de formar una élite técnica y empresarial en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional / El Áncora, 1989.
- Salazar, José Abel. *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563-1810)*. Madrid: Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1946.
- Saldarriaga, Óscar. "Gramática, epistemología y pedagogía. La polémica colombiana sobre los elementos de ideología de Destutt de Tracy (1870)". *Revista Memoria y Sociedad*, vol. 8, No. 17 (2004 jun.-dic): 41-60.

- Sahakian, William. *Historia de la psicología*. México: Trillas, 1982.
- Silva, Renán José. (1992). *Universidad y sociedad en el Nuevo Reino de Granada. Contribución a un análisis histórico de la formación intelectual de la sociedad colombiana*. Bogotá: Banco de la República, 1992.
- Silva, Renán. (1996). “La vida cotidiana universitaria en el Nuevo reino de Granada.” *Historia de la vida cotidiana en Colombia*. Editado por Beatriz Castro Carvajal, Beatriz. Bogotá, Editorial Norma.
- Tirado Mejía, Álvaro. “El Estado y la política en el siglo XIX”. *Nueva historia de Colombia*, t. 2: Era republicana. Bogotá: Planeta, 1989.
- Young, John Lane. *La reforma universitaria de la Nueva Granada (1820-1850)*. Santa Fe de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo / Universidad Pedagógica Nacional, 1994.
- Zuluaga G., Olga Lucía. *La educación pública en Colombia, 1845-1875. Libertad de enseñanza y adopción de Pestalozzi en Bogotá*. Bogotá: Universidad de Antioquia, Facultad de Educación / IDEP, 2000.
- Zuluaga, Olga L. *El maestro y el saber pedagógico en Colombia, 1821-1848*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1984.
- Zuluaga, Olga Lucía et al. “La instrucción pública en Colombia, 1809-1902: surgimiento y desarrollo del sistema educativo”, (comps.) Olga Lucía Zuluaga y Gabriela Ossenbach, *Génesis y desarrollo de los sistemas educativos iberoamericanos: siglo XIX*, t. I. Bogotá: Universidad del Valle / Universidad de los Andes / Universidad Pedagógica Nacional / Universidad de Antioquia / Colciencias, 2004.

Autores

SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ

Filósofo de la Universidad Santo Tomás de Bogotá, magíster en Filosofía por la Universidad de Tübingen (Alemania) y doctor en Letras por la Johann Wolfgang Goethe-Universität de Frankfurt. Fue director de la Especialización en Estudios Culturales de la Universidad Javeriana y ahora trabaja como profesor-investigador del Instituto Pensar.

EDUARDO RESTREPO

Antropólogo de la Universidad de Antioquia y candidato al Doctorado en Antropología con énfasis en estudios culturales de la Universidad de Carolina del Norte (Chapel Hill). Fue director de la Maestría en Estudios Culturales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Javeriana y ahora se desempeña como profesor-investigador del Instituto Pensar de la misma universidad.

DANIEL DÍAZ

Sociólogo de la Universidad Santo Tomás de Bogotá y estudiante de la Maestría en Estudios Culturales de la Universidad Javeriana. Su campo de investigación es la historia del capitalismo en Colombia.

DAIRO ANDRÉS SÁNCHEZ

Licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional y estudiante de la Maestría en Problemas Sociales contemporáneos del Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos (IESCO) de la Universidad Central. Se desempeña actualmente como investigador del Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP) y como profesor del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional.

ALEJANDRO SÁNCHEZ

Politólogo de la Universidad Javeriana. Actualmente trabaja como investigador de planta del Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos (IESCO) de la Universidad Central como miembro de la línea “Socialización y violencia”. Es candidato a la Maestría en Estudios Sociales Contemporáneos ofrecida por el IESCO.

ZANDRA PEDRAZA

Antropóloga de la Universidad de los Andes, doctora en Antropología Histórica de la Universidad Libre de Berlín y profesora del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes, donde también dirige el Programa de Maestría en Antropología.

JORGE URIBE VERGARA

Historiador de la Universidad Javeriana y especialista en Estudios Culturales de la misma universidad. Fue ganador de la beca Colciencias “Jóvenes Investigadores” en el año 2007 en el Instituto Pensar y actualmente adelanta sus estudios de maestría en Antropología en la Universidad de los Andes.

CARLOS ARTURO LÓPEZ

Filósofo de la Universidad Javeriana y magíster en Historia de la misma universidad con una tesis sobre Miguel Antonio Caro. Sus intereses investigativos giran alrededor del siglo XIX en Colombia, y en particular sobre los intelectuales de la Regeneración.

MARÍA DEL PILAR MELGAREJO

Comunicadora social de la Universidad Javeriana, magíster en Filosofía de la misma universidad y doctora en Literatura de la Universidad de Pittsburgh. Fue ganadora de la beca Colciencias “Jóvenes Investigadores” en el año 2001 y trabajó como asistente de investigación en el Instituto Pensar. Actualmente se desempeña como profesora de literatura en la Universidad de Wisconsin-Milwaukee.

OSCAR SILDARRIAGA

Historiador de la Universidad de Antioquia y doctor en Historia de la Universidad de Lovaina (Bélgica) con una tesis sobre el Neotomismo en Colombia. Es profesor de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Javeriana, donde actualmente dirige el Departamento de Historia.

Este libro fue compuesto en caracteres
Adobe Garamond e impreso en papel
marfil, en el mes de septiembre de 2008
en Bogotá, D.C., Colombia.