

Introducción

En el año de 1787, la emperatriz de Rusia Catalina II escribe una misiva al rey de España Carlos III, en la que le solicita el envío a San Petersburgo de todos los materiales que pudiera encontrar sobre las lenguas aborígenes de América. La emperatriz, una entusiasta defensora de las ciencias y amiga personal de Voltaire, planeaba entregar este material a los sabios de su corte para que elaboraran un estudio comparativo de todas las lenguas conocidas en el mundo. Por aquella época, como lo ha mostrado Michel Foucault (1984), los ilustrados europeos creían poder descifrar las leyes gramaticales comunes a todos los dominios lingüísticos y que constituirían la estructura básica de todo idioma posible. El proyecto de la “Gramática general” demandaba comparar unas lenguas con otras, pero no para descubrir su origen histórico común, como se pensaba hasta entonces (el hebreo como “lengua madre”, antes de la confusión de Babel), sino para descubrir la estructura lingüística universal subyacente a todas las lenguas del planeta. Cada lengua particular sería, entonces, un modo específico de esa estructura universal. Los ilustrados de la corte rusa, encabezados por un sabio de nombre Pallas, enterados que los jesuitas habían publicado muchas obras sobre las lenguas indígenas americanas, pidieron a la emperatriz su colaboración para conseguir este valioso material con el fin de trabajar en el proyecto.¹

¹ La obra de Pallas fue publicada en 1789 con el título *Linguarium totius orbis vocabulario comparativa, augustissimae cura collecta, scilicet primae linguas Europae, et Asiae complexae*.

Accediendo a la petición de la emperatriz rusa, el rey Carlos III ordenó a sus virreyes de América la búsqueda, recolección y envió a España de todos los documentos existentes sobre el tema. En el Virreinato de la Nueva Granada, el virrey Antonio Caballero y Góngora designó al médico y matemático español don José Celestino Mutis como encargado de la tarea. Desde su llegada a la Nueva Granada en 1761, Mutis había dedicado parte de su tiempo a buscar manuscritos relativos a las lenguas indígenas. En realidad, Mutis no se interesaba por los indios, sino en el adelanto de la nueva ciencia de las lenguas humanas (la lingüística), por lo que recibe con alegría el encargo y reúne un equipo para empezar la búsqueda. Luego de un año de pesquisa por colegios, conventos y bibliotecas, Mutis logra reunir 21 manuscritos, entre los que se encontraban algunas de las más importantes obras de la lengua muisca redactadas por misioneros de la Nueva Granada.² El valioso material fue enviado a España en el equipaje del propio virrey Caballero y Góngora, quien lo entregó personalmente a la biblioteca de Palacio en el año de 1789.³

Casi veinte años antes, el mismo rey Carlos III había expedido un decreto en el que prohibía terminantemente el uso de lenguas indígenas en sus colonias americanas. Entre las prerrogativas de la dinastía de los Borbones no se encontraba ya la evangelización de los indios en sus propias lenguas, sino la unificación lingüística del Imperio con el fin de facilitar el comercio, desterrar la ignorancia y asegurar la incorporación de los vasallos americanos a un mismo modo de producción. Las lenguas vernáculas aparecían así como un obstáculo para la integración del Imperio español al mercado mundial y el castellano se convirtió en la única lengua que podía ser hablada y enseñada en América (Triana y Antorveza, 1987: 499-511). El edicto real de 1770 ordena entonces

“que se instruya a los Indios en los Dogmas de nuestra Religión en Castellano, y se les enseñe a leer y escribir en este idioma, que se debe extender y hacer

² De forma análoga a lo ocurrido en México con el nahuatl o en Perú con el quechua, el muisca (o chibcha) fue considerado en los siglos XVI y XVII como la “lengua general de los indios” de la Nueva Granada, por lo cual se abrieron cátedras de esta lengua en las universidades para que fuera aprendida por los misioneros y se redactaron diccionarios, gramáticas y vocabularios. Entre las obras encontradas por Mutis se encontraban las célebres gramáticas del dominico Bernardo de Lugo (“Gramática de la lengua general del Nuevo Reino llamada mosca”) y del jesuita José Dadey (“Gramática, vocabulario y confesionario de la lengua mosca-chibcha”). Para un estudio de las obras sobre lengua chibcha producidas antes de 1810, véase: González de Pérez, 1980.

³ Sabemos que el material enviado por Mutis jamás llegó a Rusia (Ortega Ricaurte, 1978: 101). El estallido de la revolución francesa y la muerte del rey Carlos III pudieron haber disuadido a la Corona española para no cumplir el encargo de la emperatriz.

único y universal en los mismos Dominios, por ser el propio de los Monarcas y Conquistadores, para facilitar la administración y pasto espiritual a los naturales, y que estos puedan ser entendidos de los Superiores, tomen amor a la Nación Conquistadora, destierren la idolatría, se civilicen para el trato y Comercio; y con mucha diversidad de lenguas, no se confundan los hombres, como en la Torre de Babel”.⁴

La pregunta es: ¿por qué razón el mismo rey que decreta la extinción de las lenguas indígenas ordena pocos años después recoger todos los estudios existentes sobre ellas? ¿Cuál es la relación entre el edicto de 1770 y la petición de la emperatriz rusa en 1787? ¿Qué tiene que ver la *ciencia* ilustrada de la lengua con la *política* ilustrada de la lengua? Este trabajo buscará resolver estas preguntas tomando como base la perspectiva abierta por los estudios culturales en general, y por la teoría poscolonial en particular.⁵ Las teorías poscoloniales gozaron de especial recepción en los departamentos de letras y humanidades, sobre todo en algunas universidades europeas y de los Estados Unidos durante los años ochenta, y esto por una buena razón: poco a poco fue imponiéndose la idea de que la difusión mundial de lenguas como el español, el inglés, el francés y el portugués no podía seguir siendo vista como un fenómeno independiente del colonialismo europeo. En otras palabras, los teóricos poscoloniales empezaron a enfatizar en la idea de que la expansión colonial de la Europa moderna supuso necesariamente el diseño e imposición de una *política imperial del lenguaje*. Los fenómenos lingüísticos empiezan a ser vistos, de este modo, como parte integral de la colonización del mundo, y el lenguaje mismo es considerado como un instrumento de dominio y/o emancipación. La historia de las lenguas modernas europeas y sus transformaciones se convierte para los teóricos poscoloniales en una especie de *arqueología del colonialismo*.

Ahora bien, y como lo ha mostrado Foucault (1984), el proyecto ilustrado de la “Gramática general” se funda en el supuesto de que la estructura de la ciencia posee

⁴ “Real cédula para que en los reinos de las Indias se extingan los diferentes idiomas de que se usa y sólo se hable el castellano”. En: Tanck de Estrada, 1985: 37.

⁵ Estos nuevos campos del saber emergieron en diferentes universidades de Inglaterra y los Estados Unidos hacia finales de los años setenta, muy influenciados por el posestructuralismo de Foucault y Derrida, pero también por la obra de filósofos marxistas como Gramsci y Althusser. Del posestructuralismo tomaron la crítica a las nociones clásicas de representación, conocimiento y realidad, que han sido básicas para la formación de “occidente” como proyecto cultural; del marxismo tomaron la sospecha de que los discursos etnocéntricos y las representaciones sobre el “otro” sirvieron como herramienta para la constitución de hegemonías políticas y culturales tanto en Europa como en sus colonias de ultramar (Moore-Gilbert, 1997; Loomba, 1998; Gandhi, 1998).

una analogía con la estructura del lenguaje, y que ambas son un reflejo de la estructura universal de la razón. Sin embargo, en el marco de este proyecto, la ciencia tiene prerrogativa sobre el lenguaje. La ciencia no es otra cosa que un lenguaje bien hecho y los lenguajes particulares son una ciencia imperfecta, en tanto que son incapaces de reflexionar sobre su propia estructura. Por eso, durante el siglo XVIII la Ilustración eleva la pretensión de crear un *metalinguaje universal* capaz de superar las deficiencias de todos los lenguajes particulares. El lenguaje de la ciencia permitiría generar un conocimiento exacto sobre el mundo natural y social, evitando de este modo la indeterminación que caracteriza a todos los demás lenguajes. El ideal del científico ilustrado es tomar distancia epistemológica frente al lenguaje cotidiano – considerado como fuente de error y confusión – para ubicarse en lo que en este trabajo he denominado el *punto cero*. A diferencia de los demás lenguajes humanos, el lenguaje universal de la ciencia no tiene un lugar específico en el mapa, sino que es una plataforma neutra de observación a partir de la cual el mundo puede ser nombrado en su esencialidad. Producido ya no desde la cotidianidad (Lebenswelt) sino desde un punto cero de observación, el lenguaje científico es visto por la Ilustración como el más perfecto de todos los lenguajes humanos, en tanto que refleja de forma más pura la estructura universal de la razón.

La pregunta general que plantea este trabajo es si el lenguaje de la ciencia puede ser visto análogamente al modo en que las teorías poscoloniales analizan el desarrollo de las lenguas modernas europeas. ¿Puede decirse también en este caso que el desarrollo del lenguaje científico – y en particular de las categorías de análisis desarrolladas por las *ciencias humanas* – corre paralelo y en estrecha relación con la expansión europea por el mundo? ¿Puede hablarse de una política imperial de la ciencia que funcionó de forma semejante a la política colonial del lenguaje? (Reinhard, 1982). ¿Puede ser vista la ciencia como “discurso colonialista” producidos al interior de una estructura imperial de producción y distribución de conocimientos? En el presente trabajo intentaré responder afirmativamente a estas preguntas, mostrando que la política del “no lugar” asumida por las ciencias humanas en el siglo XVIII tenía un lugar específico en el mapa de la sociedad colonial y fungió como estrategia de control sobre las poblaciones subalternas.

Este trabajo busca examinar entonces la Ilustración como un *ensemble* de discursos enunciados tanto en el centro como en la periferia colonial americana. Aquí partiré de la siguiente hipótesis de trabajo: al creerse en posesión de un lenguaje capaz de revelar el “en-sí” de las cosas, los pensadores ilustrados (tanto en Europa como en América) asumen que la ciencia puede traducir y documentar con fidelidad las características de una naturaleza y una cultura exótica. El discurso ilustrado adquiere de este modo un carácter *etnográfico*. Las ciencias humanas se convierten así en una especie de “Nueva Crónica” del mundo americano, y el científico ilustrado asume un papel similar al de

los cronistas del siglo xvi. En esta perspectiva, mi interés radica en examinar el modo en que “América”, en tanto que objeto de conocimiento, se halla en el centro del discurso ilustrado. Pensadores europeos como Locke, Hume, Kant, Rousseau, Turgot y Condorcet estuvieron permanentemente informados sobre América y sobre la vida de sus habitantes a través, sobre todo, de las crónicas españolas del siglo xvi y de la literatura de viajes. En el primer capítulo mostraré que la traducción que hicieron estos filósofos de sus “lecturas americanas” fue uno de los factores que estimuló el nacimiento de las ciencias humanas en el siglo xviii. América fue leída y traducida desde la hegemonía geopolítica y cultural adquirida por Francia, Holanda, Inglaterra y Prusia, que en ese momento fungían como centros productores e irradiadores de conocimiento.

Pero el énfasis de mi trabajo se colocará desde luego en el proceso contrario: ¿cómo fue leída y enunciada la ilustración en las colonias españolas, y particularmente en el Nuevo Reino de Granada? Es por eso que mi interés no es preguntarme si los pensadores ilustrados neogranadinos leyeron bien o mal a Rousseau, Montesquieu, Locke y Buffon, o si la Ilustración en Colombia fue algo más que la expresión simiesca de una “modernidad postergada”. La Ilustración europea – como tendré oportunidad de argumentar en el primer capítulo – no es considerada en este trabajo como un texto “original” que es copiado por otros, o como un fenómeno intraeuropeo que se “difunde” por todo el mundo y frente al cual solo cabe hablar de una buena o de una mala “recepción”. Mi interés radica, más bien, en preguntarme por el *lugar* desde el cual la Ilustración fue leída, traducida y enunciada en Colombia. En tanto que toda traducción cultural conlleva la idea de dislocación, relocalización y desplazamiento (*Translatio, Über-setzung*), mi pregunta tiene que ver con la especificidad de la Ilustración neogranadina, es decir, con el lugar particular en el que los discursos de la nueva ciencia fueron re-localizados y adquirieron *sentido* en esta región del mundo, a mediados del siglo xviii.

Para analizar las características de este *locus enuntiationis* me serviré de tres conceptos tomados de las ciencias sociales. El primero es la noción de *habitus* desarrollada por Pierre Bourdieu y que en este trabajo será considerada en relación directa con su noción de *capital cultural*. Defenderé la hipótesis de que la *limpieza de sangre*, es decir, la creencia en la superioridad étnica de los criollos sobre los demás grupos poblacionales de la Nueva Granada, actuó como *habitus* desde el cual la Ilustración europea fue traducida y enunciada en Colombia. Para los criollos ilustrados, la *blancura* era su capital cultural más valioso y apreciado, pues ella les garantizaba el acceso al conocimiento científico y literario de la época, así como la distancia social frente al “otro colonial” que sirvió como objeto de sus investigaciones. En su caracterología de la población neogranadina, los ilustrados criollos proyectaron su propio *habitus* de distanciamiento étnico (su “sociología espontánea”) en el discurso científico, pero ocultándolo bajo una

pretensión de verdad, objetividad y neutralidad. Con todo esto quiero resaltar que la Ilustración en Colombia no fue una simple transposición de significados realizada desde un lugar neutro (el “punto cero”) y tomando como fuente un texto “original” (los escritos de Rousseau, Smith, Buffon, etc.), sino una estrategia de posicionamiento social por parte de los letrados criollos frente a los grupos subalternos.

El concepto de *biopolítica*, desarrollado por Michel Foucault, me servirá para estudiar un segundo aspecto de la Ilustración en la Nueva Granada. Me refiero a los esfuerzos del imperio español por implementar una *política de control sobre la vida* en las colonias hacia mediados del siglo XVIII. En un intento ya tardío por mantener su hegemonía geopolítica frente a potencias como Francia, Holanda e Inglaterra, la Corona española quiso aprovechar los discursos de la ciencia moderna para ejercer un control racional sobre la población y el territorio. Lo que buscaba el Estado borbón era tomar una serie de diagnósticos ilustrados sobre procesos vitales de la población colonial (estado de salud, trabajo, alimentación, natalidad, influencia del clima, fecundidad) y convertirlos en políticas de gobierno (“gubernamentalidad”). Se esperaba que ello contribuiría a racionalizar la administración del Estado, a mejorar las costumbres económicas de los súbditos y a aumentar la producción de riquezas, lo cual redundaría en un fortalecimiento del imperio español en su lucha por recuperar la hegemonía del mercado mundial. La Ilustración es leída y traducida desde (bio)políticas imperiales y esto marcará la forma en que los criollos de la Nueva Granada se posicionarán frente al tema. Aunque las reformas borbónicas fueron bien acogidas por un sector de la elite local, ellas amenazaban el *habitus* criollo de la limpieza de sangre, por lo que la enunciación que hacen los pensadores criollos de la Ilustración no coincide *vis-a-vis* con la del Estado español. Mientras que el Estado enuncia la Ilustración europea desde un interés imperial, los criollos neogranadinos lo hacen desde un interés “nacional”. Estamos pues frente a la escenificación de un *protonacionalismo criollo*, marcado por el imaginario de la limpieza de sangre, que sólo hasta mediados del siglo XIX encontraría su propia forma de expresión biopolítica.

El tercer concepto del que me serviré para aproximarme a la Ilustración en la Nueva Granada es el de *colonialidad del poder*, desarrollado por teóricos latinoamericanos como Aníbal Quijano, Walter Dignolo y Enrique Dussel. Este concepto hace referencia a la forma en que las relaciones coloniales de poder tienen una *dimensión cognitiva*, esto es, que se ven reflejadas en la producción, circulación y asimilación de conocimientos. La colonialidad del poder tiene dos dimensiones que serán exploradas en este trabajo: de un lado veremos cómo en las manos del Estado metropolitano y de las elites criollas neogranadinas, la ilustración fue vista como un mecanismo idóneo para eliminar las “muchas formas de conocer” vigentes todavía en las poblaciones nativas y sustituirlas por una sola forma única y verdadera de conocer el mundo: la suministrada por la racionalidad científico-técnica de la modernidad. Este intento

caracterizará también la actitud misionera de las elites políticas criollas durante todo el siglo XIX en América Latina.

La otra dimensión de la colonialidad que abordará este trabajo tiene que ver con la constitución de las ciencias del hombre en el siglo XVIII. Este es un tema que merece una investigación aparte, pero que aquí tiene su lugar por dos razones básicas. En primer lugar, y como ya lo han mostrado los trabajos de Said (en especial *Orientalism*), las ciencias humanas encuentran su sentido último y su condición de posibilidad en la experiencia colonial europea. El contraluz que establecen los filósofos iluministas entre la *barbarie* de los pueblos americanos, asiáticos o africanos (“tradición”) y la *civilización* de los pueblos europeos (“modernidad”) no sólo provee a futuras disciplinas como la sociología y la antropología de categorías básicas de análisis; también sirve como instrumento para la consolidación de un proyecto imperial y civilizatorio (“Occidente”) que se siente llamado a *imponer* sobre otros pueblos sus propios valores culturales por considerarlos esencialmente superiores. Este factor es importante para entender el modo en que los filósofos ilustrados del siglo XVIII en Europa “traducen” los informes sobre otras formas de vida y los incorporan a una visión teleológica de la historia, en donde “Occidente” aparece como la vanguardia del progreso de la humanidad.

Sin embargo, la idea de que las ciencias humanas y la colonialidad son fenómenos estrechamente relacionados, no resulta evidente para muchos académicos y estudiosos de la historia latinoamericana. Buena parte de la teoría social de los siglos XIX y XX, tributaria de la idea moderna del progreso, nos acostumbró a pensar en la colonialidad como el *pasado de la modernidad*, bajo el supuesto de que para “entrar” en la modernidad, una sociedad debe necesariamente “salir” de la colonialidad. Hasta importantes teóricos de los estudios culturales como José Joaquín Brunner argumentan que antes de los años cincuenta del siglo XX, Latinoamérica toda vivía en un desencuentro radical con la modernidad, ya que no existía el “piso” social, tecnológico y profesional sobre el que ésta pudiera sostenerse. Apenas con el surgimiento de circuitos especializados de producción, transmisión y consumo de bienes simbólicos *empieza* la modernidad propiamente dicha en América Latina y con ella el surgimiento de las ciencias humanas como disciplinas académicas. Los discursos ilustrados y humanistas de épocas anteriores eran, en opinión de Brunner, tan solo una “trizadura ideológica” de las elites en medio de una cultura fundamentalmente *colonial y premoderna* (Brunner, 1992: 50-63).

En el capítulo primero veremos, sin embargo, que los discursos científicos de la elite criolla neogranadina no fueron simples “trizaduras ideológicas” que operaban sólo “en las cabezas” de un pequeño grupo desconectado de su propio mundo y conectado exclusivamente con Europa, sino que se anclaban en un *habitus* colonial formado durante los siglos XVI y XVII: el imaginario de la limpieza de sangre. Es justo, desde este imaginario colonial, que la modernidad sea leída, traducida, enunciada y asimilada entre nosotros. Por ello no tiene sentido hablar de un “desencuentro radical” con la

modernidad en América Latina, ya que modernidad y colonialidad no son fenómenos sucesivos en el tiempo, sino simultáneos en el espacio. El segundo capítulo mostrará que el imaginario de la pureza de sangre era el eje alrededor del cual se construía la subjetividad de los actores sociales en la Nueva Granada desde el siglo xvi. Ser blancos no tenía que ver tanto con el color de la piel, como con la escenificación de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y, lo que más interesa a esta investigación, con las formas de producir conocimientos.

Los capítulos tres, cuatro y cinco abordarán tres aspectos diferentes del discurso ilustrado criollo. En el capítulo tres se verá cómo la ciencia moderna, y en particular la práctica médica, sirvió como un instrumento de consolidación de las fronteras étnicas que aseguraban la preeminencia social de los criollos en la Nueva Granada. El capítulo cuatro examinará más de cerca en qué consistió la violencia simbólica del discurso ilustrado. Enunciada por las elites criollas y sancionada por las geobiopolíticas imperiales del Estado, la Ilustración no sólo planteaba la superioridad de unos hombres sobre otros, sino también la superioridad de unas formas de conocimiento sobre otras. Por ello jugó como un aparato de expropiación epistémica y de construcción de la hegemonía cognitiva de los criollos en el espacio social. Finalmente, el capítulo cinco se concentrará en el discurso de la geografía, mostrando que el control territorial en la Nueva Granada respondía no sólo a los imperativos geopolíticos del Estado borbón, sino también al intento de las elites criollas por imponer su hegemonía sobre las diversas poblaciones que habitaban ese territorio.

La pregunta que anima este trabajo es la siguiente: si la ciencia ilustrada europea se presenta como un discurso universal, independiente de sus condicionamientos *espaciales*, ¿cómo fue posible entonces la traducción *in situ* que de ella hicieron los pensadores neogranadinos hacia finales del siglo xviii? Por esto, a través de toda la investigación se mostrará el contraste entre el “no lugar” de la ciencia y el lugar de su traducción. De ahí la insistencia en el ya mencionado concepto del “punto cero”. Con ello me refiero al imaginario según el cual, un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto. Nuestro hipotético observador estaría en la capacidad de adoptar una mirada soberana sobre el mundo, cuyo poder radicaría precisamente en que no puede ser observada ni representada. Los habitantes del punto cero (científicos y filósofos ilustrados) están convencidos de que pueden adquirir un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista. Esta pretensión, que recuerda la imagen teológica del *Deus absconditus* (que observa sin ser observado), pero también del panóptico foucaultiano, ejemplifica con claridad la *hybris* del pensamiento ilustrado. Los griegos decían que la *hybris* es el peor de los pecados, pues supone la ilusión de poder rebasar los límites propios de la condición mortal y llegar a ser como los dioses.

La hybris supone entonces el desconocimiento de la *espacialidad* y es por ello un sinónimo de arrogancia y desmesura. Al pretender carecer de un lugar de enunciación y traducción, los pensadores criollos de la Nueva Granada serían culpables del pecado de la hybris. Un pecado que luego, en el siglo XIX, quedaría institucionalizado en el proyecto criollo del Estado nacional.