

Mauro Vega Bendezú

Etnicidad, subalternidad y
representaciones de alteridad en la
construcción del Estado nacional:
Colombia, 1880-1930

Departamento

Historia Moderna y Contemporánea

Director/es

Forcadell Alvarez, Carlos



Tesis Doctoral

ETNICIDAD, SUBALTERNIDAD Y REPRESENTACIONES DE
ALTERIDAD EN LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO
NACIONAL: COLOMBIA, 1880-1930

Autor

Mauro Vega Bendezú

Director/es

Forcadell Alvarez, Carlos

UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

Historia Moderna y Contemporánea

2012

UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA
DEPARTAMENTO DE HISTORIA MODERNA Y
CONTEMPORANEA

Etnicidad, subalternidad y representaciones de alteridad en la construcción del Estado
nacional, Colombia 1880-1930

Tesis para la obtención del grado de Doctor

Director: Prof. Dr. D. Carlos Forcadell

Autor: Mauro Vega Bendezú

Zaragoza, noviembre 2011

A mi padre, Mauro Vega Salas

A la memoria de mi madre, María
Isabel Bendezú Jauregui

Agradecimientos

Esta tesis ha sido posible por la fortuna que he tenido para encontrar importantes apoyos individuales e institucionales. Al profesor Carlos Forcadell, agradezco su decidido apoyo como director de mi tesis y su visión amplia que me ayudó a despejar el camino para abordar un tema que a veces había el riesgo de “perderme” en especulaciones no muy bien fundamentadas. Le estoy inmensamente agradecido por la orientación, confianza y estímulo intelectual que me prodigó. Al profesor Ignacio Peiró Martín, quien me ha enriquecido con su amistad y con su sentido crítico. Sus seminarios y cursos me proporcionaron las perspectivas y las ideas que fueron significativas para este trabajo; así como el haber tenido la oportunidad de conocer los avances de esta investigación.

También me complace manifestar mi sincera gratitud a los compañeros del doctorado, debo comenzar con el apoyo y la amistad incondicional de Javier Ramón Solans, Ramiro Trullén, Luis G. Martínez del Campo, Raúl Mayoral Trigo y María García Yeregui. Asimismo a los compañeros José Luis Ledesma, Miguel Ángel Sanz Loroño, Diego Gaspar, Antonio Alcusón Sarasa, Nacho Moreno Medina, Sescún Marías Cadenas y Carmina Gustrán Loscos, quienes me han enriquecido con nuevas perspectivas e ideas surgidas en los debates y discusiones en el marco del *Seminario de Doctorandos* del Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad de Zaragoza.

Para llevar a cabo de este trabajo fue fundamental el apoyo financiero e institucional de la Universidad del Valle (Cali, Colombia). Agradezco al Departamento de Historia de la Universidad del Valle por haberme renovado mi Comisión de Estudios. También recibí las becas por parte de la Institución “Fernando el Católico”, aquí expreso otra vez mi reconocimiento a los profesores Carlos Forcadell e Ignacio Peiró Martín, quienes me apoyaron académica e institucionalmente para acceder a dichas subvenciones. Con estos fondos pude realizar un viaje a Colombia y organizar allá la investigación en archivos y bibliotecas. En Colombia la asistencia de investigación de Alba María Gómez, Wilson Ferney Jiménez Hernández, Viviana Olave, y Viviana Arce, ha sido crucial para darte consistencia empírica y documental a esta tesis.

Por último, sin el afecto y amistad de colegas y amigos este trabajo no hubiera sido posible. En Perú a Cecilia Méndez (Universidad de California, Santa Bárbara) por su interés y estímulo para estudiar las problemáticas que abordamos en esta tesis. Y en Ecuador a Guillermo Bustos (Universidad Andina Simón Bolívar), por su amistad y confianza profesional. En Zaragoza a Eduardo Trullenque Llorens y Paula García Morata, me abrumaron con su afecto y solidaridad.

Gracias muy especiales a Carmen Cecilia Muñoz, Gilberto Loaiza y Alfonso Rubio, amigos y colegas, quienes me han animado a concluir este trabajo. Mis agradecimientos también a Leonora Barandica por la lectura, la corrección de los textos y por su gran paciencia. Y ni siquiera sé como expresar mi gratitud a mi familia, en especial a mi padre, Mauro Vega, y mis hermanos, Ani, Milón, Katy y Ceci, que en todo este proceso me han alentado y acompañado incondicionalmente.

CONTENIDO

Dedicatoria	ii
Agradecimientos	iii
Primera Parte	
Representaciones, epistemología y escritura de la historia	
Capítulo I	
Rituales y celebraciones públicas en los Andes: Algunos ejemplos	11
1.1.Fiestas y celebraciones coloniales	19
1.2.El Corpus Christi: ¿subalternización o renacimiento incaico?	23
1.3.Del protonacionalismo neoinca a la emergencia del nacionalismo criollo	30
1.4.Pedagogía cívica y ceremonias republicanas	38
1.5.Folklorización y performance étnico: ¿regionalismo o nacionalismo?	44
Capítulo II	
La escritura de la historia eurocéntrica: epistemología y alteridad	45
Segunda Parte	
La nación en construcción: raza, religión y ciencia	
Capítulo III	
“Nación católica”, Regeneración y autoritarismo: El discurso moral	81
Capítulo IV	
El Estado nación y las regiones “salvajes”: El discurso etnográfico	124
Capítulo V	
Raza, etnicidad y modernización: El discurso científico I	163
Capítulo VI	
Racismo y el debate sobre la degeneración racial:	
El discurso científico II	196
Conclusiones	244
Bibliografía	249

INTRODUCCION

Esta tesis estudia los discursos y las representaciones sobre etnicidad y nación en Colombia entre 1880 y 1930. Durante este periodo, los discursos de alteridad adquirieron una relevancia política notable en tanto que fueron el núcleo de los proyectos modernizadores y de la construcción de las hegemonías nacionales y regionales. Los grupos étnicos subalternos (indios y negros) fueron objeto de diferentes dispositivos de control social y de regímenes discursivos, a través de los cuales fueron tanto objetivados y evaluados como invisibilizados, reprimidos y despreciados. El racismo ocupó un lugar privilegiado en la construcción de un orden social jerarquizado y de una nación que obsesivamente pretendía ser blanca, moderna y civilizada. Desde la Regeneración (1886) hasta los años 1920 y 1930, se experimentaron diferentes prácticas y discursos racistas que, por un lado, veían con odio y desprecio a los indígenas, y por oposición, veían con añoranza y nostalgia el legado español. De este modo, la élite intelectual colombiana construyó un metarrelato histórico y un universo simbólico de la nación a partir de la negación radical del *otro* y se imaginó un país sin indios y sin negros en el objetivo de construir una nación blanca. Para lograr este objetivo de desindianización se implementaron un conjunto de estrategias que iban desde la eliminación simbólica del *otro* (en los relatos de la nación y en las celebraciones públicas), hasta su asimilación cultural (vía la evangelización y la educación) y biológica (vía la eugenesia y la inmigración europea). La percepción de que las “razas inferiores” constituían la mayor amenaza interna fue compartida por diferentes grupos sociales e instituciones. El Estado, la Iglesia, los partidos políticos y las universidades contribuyeron en diferentes grados a la implementación de políticas que solucionaran tanto la “cuestión indígena” como la degeneración racial y moral del país.

Es importante señalar que esta tesis no pretende volver a trazar la historia del pensamiento político colombiano, sino, más bien, trata de mostrar las posturas, los enfoques, los debates y las estrategias narrativas de *otrerización*, a partir de la consideración de que los discursos racialistas expresan la conjugación de saberes,

esquemas de poder, normatividades y subjetividades singulares. Estos textos ponen en evidencia no sólo un ejercicio de poder y de autoridad sobre los *otros*, sino también el encuentro de imágenes coloniales (v. gr. “limpieza de sangre”) con discursos científicos (v. gr. la superioridad biológica) que redefinieron o derivaron en discursos y representaciones híbridas sobre la alteridad. Además, estos discursos, que se sostenían en saberes expertos, eruditos y autorizados desde la institucionalidad académica, se convirtieron en herramientas de inteligibilidad y en instrumentos de disciplinamiento a través de los cuales se desplegó una jerarquía de distinciones que terminó por reafirmar la autoridad cultural de la “ciudad letrada”. Así, pues, tanto los campos epístémicos como las relaciones de poder produjeron “verdades” que silenciaron las voces subalternas y legitimaron prácticas de sometimiento y de disciplinamiento.

Por estas razones, no hemos creído necesario insistir en las ideas políticas y menos en las posturas partidistas, para no prolongar la lista interminable de trabajos que han insistido en la separación y conflicto entre liberales y conservadores como centro de toda explicación de la historia contemporánea colombiana. Entonces, para intentar comprender la coherencia de los discursos y de su poder para configurar actitudes, acciones e identidades, encontramos fundamental tomar sus propias referencias: el pasado colonial y la civilización occidental. En el primero, encontramos las claves para forjar unas determinadas relaciones con los *otros*, mientras que en el segundo, encontramos el referente de civilización para realizar los sueños de construir una nación blanca, católica y próspera.

En general las élites criollas latinoamericanas y andinas, y en particular las colombianas, buscaron asegurar la continuidad cultural con Occidente y la construcción de una identidad homogénea a partir de la supremacía de una “raza”, naturalmente europea, sobre las demás. El privilegiar la pureza racial o el mestizaje con “razas” europeas sobre la diversidad étnica no sólo obedecía al ideal de occidentalización o de blanqueamiento, sino también a las epistemes que organizaron los saberes y los discursos que posibilitaron objetivar de una determinada forma a los *otros*. Para algunos historiadores la idolatría habría sido la matriz discursiva que configuró a largo plazo las imágenes de alteridad de las poblaciones indígenas americanas. Así, el indio entre los siglos XVI y XVII fue descrito como “idólatra”, en el siglo XVIII como “buen salvaje”, mientras que en los siglos XIX y XX fue visto como “raza inferior”, “degenerado”, o “pobre”. Estas figuras expresan la articulación de estructuras de poder (neo) colonial

con modelos interpretativos de origen también colonial y de la modernidad burguesa. Es decir, al mismo tiempo que la noción de individuo autónomo y libre se iba expandiendo en el lenguaje político, las doctrinas racistas intentaban justificar la persistente desigualdad social bajo el argumento de que, si todos somos libres e iguales, los individuos y grupos que no mejoran sus condiciones de vida tienen por necesidad deficiencias naturales y/o carencias culturales.

El estudiar las epistemes¹ que moldearon campos discursivos complejos e híbridos nos ha posibilitado conocer las condiciones de su emergencia y las genealogías que los han configurado. La organizaron del conocimiento, los discursos y las representaciones de la “realidad” no deben entenderse solamente como abstracciones filosóficas o científicas, sino como actos “materiales” y como “prácticas”, en tanto que constituyen medios para acceder e intervenir en el mundo. Las formas específicas de cómo se representa el mundo en gran medida determina las maneras de actuar frente a él. De esta forma, las representaciones se convierten en un asunto de actores, prácticas y realidades sociales. Efectivamente, en el contexto que nos ocupa, cuando los *otros* se hicieron inteligibles dentro de un orden discursivo y dentro de unas reglas de producción, fueron entonces tratados como seres “inferiores”, “anormales”, o “degenerados”, justificando así la asimilación forzada, la explotación y el desprecio hacia estos grupos, a saber, indios y negros.

Como podrá advertirse, este trabajo sigue algunos lineamientos metodológicos de Foucault, a quien se le adjudica una contribución original sobre la naturaleza del discurso. La obra de Foucault es compleja y diversa, así que, para acotar aquí nuestra aproximación a su perspectiva sobre el discurso, nos vamos a limitar a citar lo siguiente: “un conjunto de enunciados en tanto que dependen de la formación discursiva [...] está constituido por un número limitado de enunciados para los cuales puede definirse un conjunto de condiciones de existencia”². Foucault va a homologar el discurso a “práctica discursiva” la que define como: “un conjunto de reglas anónimas, históricas,

¹ “Por episteme se entiende, de hecho, el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a una figuras epistemológicas, a unas ciencias, eventualmente a unos sistema formalizados; el modo según el cual en cada una de esas formaciones discursivas se sitúan y se operan los pasos a la epistemologización, a la científicidad, a la formalización; la repartición de esos umbrales, que pueden entrar en coincidencia, estar subordinados los unos de los otros, o estar desfasados en el tiempo; las relaciones laterales que puedan existir entre unas figuras epistemológicas o unas ciencias en la medida en que dependen de prácticas discursivas contiguas pero distintas”, Michel Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI Editores, 1970, pp. 322-323.

² Ibídem, p. 198.

siempre determinadas en el tiempo y el espacio que han definido en una época y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa”³. Además, Foucault fue sustituyendo la noción de episteme por la de “dispositivo”, y después por la de “práctica”, llevando el análisis del discurso a entrelazarse cada vez más con el análisis de lo no discursivo (prácticas en general)⁴.

Ahora bien, para evitar confusiones conceptuales, hemos usado las nociones de episteme y discurso en los términos citados; con ellos hemos podido penetrar en la estructura de los textos, identificando sus enunciados, sus conceptos y sus objetos de representación. Los textos, al estar constituidos por múltiples transacciones culturales, lingüísticas, ideológicas, semióticas, etc., tienen la capacidad de renovar su poder para producir unos determinados efectos en circunstancias nuevas. Así, por ejemplo, hemos encontrado en los textos políticos, científicos y etnográficos las huellas textuales de la colonia. Así, pues, la propuesta metodológica ha consistido en reconstruir las negociaciones entre las representaciones e imágenes del pasado con las del presente, lo que ha significado “resituar” los textos, no solamente en relación a sus contextos y otros géneros, sino también en relación con instituciones sociales y prácticas no discursivas. Siguiendo a Greenblatt, los textos resultan afectados por formas específicas de poder y por su localización en instituciones concretas (la iglesia, la administración estatal, la familia patriarcal, la escuela, el partido político, etc.), y son difundidos a través de estructuras ideológicas de significación y modelos narrativos recurrentes. En esta perspectiva, hemos podido identificar la matriz discursiva o las huellas textuales coloniales en los textos de fines del siglo XIX y principios del siglo XX. En todos los textos analizados la presencia de la alteridad étnica ha sido uno de los elementos más recurrentes y destacados.

Estas continuidades y transacciones (de voces, de posiciones, de experiencias, o de subjetividades) han sido posibles porque los textos están localizados históricamente y han formado parte de una red de relaciones de poder. Así, la producción de textos sobre la alteridad étnica ha simulado estructuras de poder que van, desde el discurso de la administración colonial que se expresó en la retórica notarial, crónicas y cartas (siglos XVI y XVII); pasando por los discursos de los Estados poscoloniales vinculados a la

³ Ibídem.

⁴ Edgardo Castro, *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2004, p. 92.

literatura de viajes, la etnografía, la literatura culta y nacionalista (fines del siglo XVIII y XIX); hasta los discursos modernizadores de los Estados oligárquicos, donde el discurso científico y el lenguaje sociológico (siglo XX) estaban comprometidos tanto con las estrategias de progreso como con la necesidad de organizar y categorizar la sociedad siguiendo las jerarquías de clase, étnicas y regionales.

Desde esta perspectiva, podemos entender que la representación del mundo corresponde tanto a una episteme como a unas estrategias de poder, en tanto que la primera proporciona las claves para interpretar/explicar la realidad, y lo segundo, los medios e instrumentos para actuar e intervenir sobre ella. Es aquí donde se pueden indagar los efectos de las epistemes en la formación de actitudes y de visiones del mundo. Las epistemes funcionan con base a normas que simultáneamente excluyen e incluyen a sujetos/objetos de indagación científica; de esta forma, operan de acuerdo a una serie de esfuerzos y desafíos específicos destinados a registrar, delimitar y construir “escenas”, “fragmentos”, “sujetos”, o “totalidades”, con la pretensión de convertirse en verdades. Así, pues, los objetos (o los hechos) de por sí no deciden sobre su “verdad” o “falsedad”, sino que lo hacen las reglas de producción de “verdad” específicas de un campo epistémico y cuerpo discursivo. Por otra parte, es a partir de la conexión entre el lugar geocultural y la producción de conocimiento que hemos logrado reconocer el contexto del *locus* de enunciación, y cómo la voz del letrado, del médico o del sociólogo adquiría autoridad social e intelectual. Resulta claro cómo los discursos de alteridad social fueron asumidos como la máxima preocupación y criterio para evaluar y determinar qué herencias culturales y qué grupos sociales debían ser eliminados o aceptados dentro de la comunidad nacional. Así pues, hemos partido de la idea directriz según la cual la forma de organizar, nombrar, catalogar y describir el mundo social responde a una serie de operaciones epistémicas, narrativas, simbólicas y a unas estrategias de poder.

La “raza” y la religión fueron los elementos centrales en el proceso de construcción de identidades hegemónicas y subalternas, en la medida en que ambas promovieron la otredad y la diferencia al estar articuladas a instituciones de control del cuerpo, ya fuera para higienizarlo y purificarlo, o para civilizarlo. También como parte de las estrategias de representación, la “raza” y la religión jugaron un rol fundamental, como es patente en las conmemoraciones públicas, en las que proyectaron una imagen de unidad nacional apelando a y exaltando la “sangre española” y la religión católica.

Estos símbolos, más que unificar simbólicamente a la nación o promover el respeto por las diferencias, produjeron precisamente lo contrario; las conmemoraciones tuvieron un carácter selectivo y excluyente, ratificando las alteridades jerarquizadas y negadas. Aquí nos alejamos de las interpretaciones que han visto en la representación del mestizaje una forma de superar las contradicciones sociales una vez disueltas o eliminadas las diferencias étnicas en el propósito de construir una identidad nacional homogénea. Las representaciones del mestizaje revelan, por el contrario, las estrategias políticas y simbólicas de las élites para promover las diferencias y mecanismos de exclusión y subalternización. Al considerar a indios y negros como seres “inferiores” y “degenerados”, no era necesario incorporarlos a la vida civilizada, sino que había que protegerlos, castigarlos o eliminarlos, y, así, la “nación” criolla o mestiza no fue imaginada para todos. Desde aquí hemos podido concluir, entonces, que el “proyecto” del mestizaje lo que expresa es un carácter excluyente y racista. Este proceso se dio de forma perfectamente compatible con los proyectos hegemónicos de fines del siglo XIX y principios del XX. En tanto que “La ‘nación’ se la “identificó con el progreso, es decir, con el desarrollo económico y el establecimiento de un poder estatal efectivo sobre todo el territorio nacional. Sólo aquellos comprometidos con el progreso o los que por lo menos lo aceptaban podrían ser considerados como los verdaderos miembros de la nación”⁵

Y, en un contexto político más amplio, los avances democratizadores que se habían iniciado con la Constitución de Cádiz de 1812, seguidos por las reformas liberales (de sello bolivariano) de la década de 1820, y profundizadas en la década de 1850 y siguientes se caracterizaron por una mayor contradicción entre los intereses de las clases dominantes y las expectativas de las clases subalternas que iban demandando cada vez más participación en la vida política republicana. Frente a estas acciones, y sumada la presión secularizadora, la élite reaccionó, esta vez apelando a un moralismo rancio, a un confesionalismo intolerante y a un racismo institucionalizado para hacer frente a este nuevo panorama en su intento de refundar la república en la “nación católica”.

⁵ Eric J. Hobsbawm, “Nacionalismo y nacionalidad en América Latina”, en: Pablo Sandoval (comp.), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos/SEPHIS, 2009, p. 333.

Esta tesis parte también de una observación y constatación fundamental: la historiografía colombiana del siglo XX ha negado sistemáticamente al *otro* (étnico) como sujeto/objeto de indagación, lo cual se ha expresado en una actitud de rechazo y de menosprecio por la etnicidad como concepto o variable relevante para analizar el proceso histórico contemporáneo colombiano. Esto resulta más preocupante si observamos que, desde los años 60, la historiografía colombiana se fue nutriendo de importantes corrientes historiográficas, como la Escuela de los Annales, la historia social marxista, o la microhistoria italiana, donde la cultura y la subjetividad se iban imponiendo con fuerza frente a los determinismos materiales. ¿Cómo, entonces, entender este silencio persistente frente a las experiencias étnicas? ¿Por qué ningún paradigma o perspectiva historiográfica ha sido capaz de ampliar y diversificar su mirada hacia la etnicidad y hacerla así inteligible? Al parecer, el deseo de las élites colombianas de eliminar al *otro* se ha cumplido con toda rotundidad en la escritura de la historia. El *otro*, indio o negro, aún no tiene un lugar, como sujeto y agente, en el relato de la nación. Me gustaría sugerir que esta ausencia en la historiografía colombiana obedece, por un lado, a las imágenes sedimentadas en subjetividades, experiencias y narrativas, en tanto que encierran un contenido relacional jerárquico (entre clases, grupos, etnias) y son portadoras de mensajes específicos emitidos por clases, grupos, sistemas culturales e ideológicos que pertenecen a una formación histórica. Y, por otro lado, considero que se debe al peso que han tenido el historicismo y el liberalismo, que, al privilegiar el “documento” y al “individuo” respectivamente, han producido un conocimiento particular del pasado. En el primer caso, siguiendo la gramática del archivo colonial, se alentó una interpretación “hispanista” del devenir histórico⁶; y en el segundo caso, inspirándose en el lenguaje ilustrado y revolucionario, se explicó el proceso histórico a partir de la capacidad de conocimiento y acción del ser humano.

Así, pues, el sujeto colonial (“colonizador”), y el sujeto racional (“revolucionario” y “civilizador”) dominaron el centro del relato histórico de la nación, sin que hubiera posibilidad de integrar a los *otros*, salvo cuando éstos ocuparan “su lugar” de subordinados (“vencidos” o seres “inferiores”), incapaces de emprender por propia iniciativa un horizonte de emancipación, que los hacía, por lo tanto, en estas condiciones, invisibles a los ojos del historiador. De esta forma, un relato organizado

⁶ Guillermo Bustos, *La urdimbre de la Historia Patria. Escritura de la historia, rituales de la memoria y nacionalismo en Ecuador (1870-1950)*, Tesis Doctoral, Universidad de Michigan, 2011, p. 234.

entre sujetos racionales (“conquistadores”, “revolucionarios criollos”, “letrados”), por un lado, y grupos irracionales (“indios salvajes”, “negros perezosos”, “razas degeneradas”), por otro, tenía necesariamente que llevar a expresar silencios, vacíos y sesgos en tanto manifestaciones ideológicas y epistémicas. Tomando en cuenta estas observaciones, hemos seguido la perspectiva de Homi Bhabha para analizar los textos, quien centra su interés en identificar la autoridad y el poder que subyacen en los relatos y narraciones, en tanto que promueven su legitimidad y un sistema jerárquico de valores. Dado que el texto histórico, sociológico, etnográfico y médico está vinculado a prácticas sociales y ejercicios de poder localizadas en lo político, lo social y lo ideológico, podemos asumir que estos textos (analizados) promovieron y produjeron alteridades radicales.

Siguiendo estas preocupaciones y argumentaciones, esta tesis se organiza en seis capítulos. En el primero abordamos en términos generales la relación entre epistemología y escritura de la historia, destacando la contribución de Foucault, Bhabha, Chakrabarty y Said. Siguiendo las pautas metodológicas de estos autores, reflexionamos sobre las estrategias narrativas y retóricas de la escritura histórica eurocéntrica; las limitaciones del discurso historiográfico para estudiar los “pasados subalternos”; los problemas de representación del texto *orientalista*, y el impacto del racismo en la construcción de alteridades racializadas. Entendemos que el acceso a la palabra escrita evidenciaba un ejercicio de poder, puesto que el poder nombrar o clasificar la realidad es un modo de poseerlo lingüística y simbólicamente.

En el segundo capítulo abordamos la relación entre matriz discursiva, historiografía y representaciones públicas en los Andes. En esta región, ya desde el siglo XVII, los criollos, por un lado, y los indígenas, por el otro, intentaron construir una nueva hegemonía que reemplazara al régimen colonial español. Así, ambos proyectos se imaginaron una comunidad política integrada jerárquicamente y organizada sobre unas matrices culturales que dieran sentido a las identidades y al devenir histórico. En un contexto de profundos conflictos sociales se enunciaron relatos y discursos que se han prolongado hasta la actualidad, articulándose en diferentes grados con los mitos, el folklore, los imaginarios colectivos y la historiografía. Las condiciones para que esto ocurriera se fueron tejiendo en las celebraciones públicas, donde no sólo se reafirmaron identidades, estatus y esquemas de poder, sino que también llegaron a constituir ellas mismas los escenarios donde se suspendieron las fronteras dicotómicas. Es importante

advertir que este capítulo no trata directamente el contexto colombiano, porque hemos considerado también importante reservar un espacio para adelantar una reflexión sobre la memoria, la formación discursiva a largo plazo y su proyección en los rituales públicos.

En el capítulo tercero, examinamos los discursos de los letrados colombianos, especialmente de Miguel Antonio Caro, artífice de la Regeneración y de la Constitución de 1886. Aquí nos interesado destacar la noción de una moral cristiana, que no sólo sirvió para que la élite colombiana autoafirmara su superioridad racial, moral e intelectual frente a las clases populares y los grupos étnicos, sino también para implementar un proyecto político elitista, autoritario y neocorporativo.

El capítulo cuarto tiene como objeto el estudio del discurso etnográfico que emergió como una necesidad de reemplazar o renovar los viejos esquema de representación de las poblaciones étnicas. En esta dirección, reconstruimos el debate entre Miguel Antonio Caro y Jorge Isaacs, que tuvo como punto de partida el *Informe* escrito por Isaacs sobre *Las tribus indígenas del Magdalena*. Aquí se puso de manifiesto las rivalidades intelectuales y políticas de la élite colombiana para afrontar el desafío de la heterogeneidad cultural y la “diversidad” racial. Tanto las diferencias de lenguaje como las estrategias para “civilizar” a los “salvajes”, y controlar las regiones periféricas, fueron un punto de inflexión importante en los regímenes de representación de la alteridad social y de los dispositivos de normalización. En este sentido, el discurso etnográfico funcionó como puente entre el discurso moral (Caro), y el discurso científico: sociológico (López de Mesa), y médico (Jiménez López).

En el capítulo quinto, estudiamos cómo el discurso “científico” empezó a elaborar una visión explícitamente racista del país. A partir de nuevos enfoques (darwinismo, eugenésia, positivismo), se elaboraron sistemas de clasificación y categorización de la población colombiana en términos de “razas superiores” y “razas inferiores”. Si bien en estos discursos se referían a la raza en términos biológicos, destacando el color de piel o las características corporales, también incorporaron nociones del pasado colonial como “sangre noble”, o “limpieza de sangre”, renovando de ese modo, las separaciones raciales (de castas), que se habían creado bajo el gobierno colonial. Además los autores de estos textos, miembros de la clase alta y prominentes profesionales, estuvieron directamente implicados en la gestión de políticas estatales

como la de educación, salud, extranjería o política agraria. Campos desde donde pudieron controlar recursos, disciplinar a los grupos subalternos, o favorecer la inmigración europea.

Y finalmente el capítulo sexto está destinado a reconstruir el debate sobre la degeneración racial en Colombia. La mayoría de los intelectuales coincidieron que los indígenas, en particular, y los pobres, en general, se encontraban en un estado avanzado de degeneración racial y moral. Para impedir una contaminación mayor de la población se tomaron medidas para higienizarlos y reprimir sus costumbres “primitivas” y “sucias”. El propósito último era purificar y blanquear el país, lo cual suponía eliminar a las “razas inferiores” vía la eugenesia, la educación o la proletarización. En todo caso, entre las décadas de 1910 a 1930, intelectuales de diferentes signos políticos, coincidieron en la necesidad de reemplazar una población mezclada y degenerada, por otra pura y superior, la “raza blanca”. Así, pues, la mayor expectativa era repoblar el país con población europea, condición fundamental para garantizar a largo plazo el progreso de la nación.

Primera Parte

Representaciones, epistemología y escritura de la historia

Capítulo I

Rituales y celebraciones públicas en los Andes: Algunos ejemplos

La “utopía andina” y la “utopía republicana” constituyen dos discursos rivales que examinan las posibilidades históricas de la construcción de la nación peruana. Para José Carlos Ballón esta tensión se inscriben en una larga trayectoria de debate conceptual sobre la búsqueda y la construcción de la identidad peruana, cuyas raíces pueden encontrarse en el siglo XVII cuando se elaboraron los primeros relatos que Ballón identifica como indigenistas y modernistas⁷. Ambos discursos se centran en la posibilidad de imaginar una sociedad cuyo eje articulador sea, para el proyecto indigenista, lo “andino”, y al que aquí llamaremos “utopía andina”, y, para el proyecto modernista, lo “occidental”, al que llamaremos “utopía republicana”. Estos discursos se han transformado en expresiones simbólicas y en modelos historiográficos dispuestos a transmitir sus visiones sobre la forma en que debería organizarse la sociedad peruana. En todo caso, ambos discursos parten de una premisa fundamental: la historia peruana ha sido, es y será siempre defectiva⁸; los proyectos colectivos han sido promesas incumplidas, frustradas y fracasadas⁹.

⁷ A principios del siglo XVII se publicaron tres crónicas que se convertirán a lo largo de los siglos en la matriz discursiva del Perú moderno y contemporáneo. La primera fue la del jesuita José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, seguida(s) por los textos de Guamán Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, y del Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*. Según Ballón, “estos autores elaboraron una visión sobre “el ‘orden natural y moral’ de las Indias, como un ‘mundo’ discursivamente autónomo que dotaba de identidad natural y consistencia moral a las poblaciones andinas como un todo.” José Carlos Ballón, “Entre la utopía indigenista y la utopía modernista. Dos historias sagradas”, *Patio de Letras*, Año III, Vol. III, No. 1 (octubre 2006), p. 18.

⁸ Nelson Manrique, “Perú: problema y posibilidad. El país de las oportunidades perdidas”, *Libros y Artes*, No. 1 (mayo 2002), p. 4.

⁹ No obstante esta perspectiva ha sido dominante en la historiografía peruana, coincido con Paulo Drinot cuando señala: “Esta conciencia histórica esquizofrénica es producto de que la mayoría de

“Utopía andina” es una expresión con la que se ha tratado de redefinir los proyectos históricos y repensar críticamente la “cultura andina” frente a la modernidad. Si bien a la “utopía andina” se la ha vinculado con el indigenismo¹⁰, es en realidad un concepto historiográfico que plantea problemas significativos en relación a factores tales como el impacto del colonialismo y del capitalismo en los Andes, la construcción de las identidades y las memorias, los conflictos sociales y la acción colectiva. La “utopía andina” expresa un esfuerzo por renovar el discurso historiográfico peruano en un contexto marcado por una guerra interna y una profunda crisis económica e institucional. Efectivamente, en los años 80, Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, destacados historiadores peruanos¹¹, crearon el concepto de “utopía andina” para mostrar una historia andina generada por antagonismos de clase, etnia y región; una historia caracterizada por continuidades subjetivas (traumas, imaginarios, mentalidades)¹²; una experiencia

peruanos se ve expuesta a dos metanarrativas históricas sumamente contradictorias y simplistas que tienen poco que ver con la historiografía que hoy en día producen historiadores peruanos como extranjeros” (p. 1). “Historia, identidad historiográfica y conciencia histórica en el Perú”, *Hueso Humero*, No. 47 (2005), www.huesohumero.perucultural.org.pe, revisado 11/05/2009.

¹⁰ Los críticos de la “utopía andina” sostienen que es una versión actualizada del indigenismo, corriente política, literaria y artística de reivindicación del indígena que se desarrolló entre los años 20 y 40 del siglo XX. Especialmente Mario Vargas Llosa representa la postura más radical del antiindigenismo. En su estudio del novelista indigenista José María Arguedas define el indigenismo como pasadista, reaccionario, intolerante, colectivista, primitivo, mágico, antimoderno, irracional y antiliberal: “mi interés por Arguedas no se debe sólo a sus libros; también a su caso, privilegiado y patético. Privilegiado, porque en un país escindido en dos mundos, dos lenguas, dos culturas, dos tradiciones históricas, a él le fue dado conocer ambas realidades íntimamente, en sus miserias y grandezas, y, por lo tanto, tuvo una perspectiva mucho más amplia que la mía y que la de la mayor parte de escritores peruanos sobre nuestro país. Patético, porque el arraigo en esos mundos antagónicos hizo de él un desarraigado. Su vida fue triste, y traumas de infancia, que nunca llegó a superar y que dejan un reguero de motivos en toda su obra, sumados a crisis de adulto, lo condujeron al suicidio” (pp. 12-13). *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, Madrid, Alfaguara, 2005. Para una lectura diferente de la obra de José María Arguedas, véase: Melisa Moore, *En la encrucijada. Las ciencias sociales y la novela en el Perú. Lecturas paralelas de Todas las sangres*, Lima, Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2003; y William Rowe, “De los indigenismos en el Perú: examen de argumentos”, *Revista Iberoamericana*, Vol. LXV, No. 186, (1999), pp. 191-197.

¹¹ Alberto Flores Galindo y Manuel Burga fueron influenciados por la tercera generación de los *Annales*. Ambos hicieron su doctorado en Francia y fueron discípulos de F. Braudel, P. Villar, R. Romano y J. Le Goff. Flores Galindo se doctoró en la *Ecole Pratique des Hautes Études de Paris*. Su libro *Buscando un Inca* obtuvo el Premio de Ensayo Casa de las Américas, La Habana (1986) y años después obtuvo el prestigioso Premio Clarence Haring de la American Historical Association (1991). Otro de sus trabajos, *Los rostros de la plebe*, ha sido publicado por la Editorial Crítica de Barcelona en 2001. Y recientemente *Buscando un Inca* ha sido publicado en inglés con el título: *In search of an Inca. Identity and utopia in the Andes*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010. Entretanto, Burga se doctoró en la Université de Paris 1, La Sorbonne; Ruggiero Romano fue director de su tesis (1973), y en su estancia académica entre 1981-82 trabajó con Jacques Le Goff.

¹² En otro texto he señalado que la “utopía andina” tiene influencia tanto del estructuralismo de la etnohistoria andina como de la historia social marxista. Mi mayor crítica se refiere al primer enfoque que, por intentar caracterizar la peculiaridad del “mundo andino”, ha enfatizado más en la continuidad de principios y estructuras suprahistóricas. Se trata, sugerimos, de continuidades dudosas. Véase: “La utopía andina y la historiografía peruana”. *Procesos*, No. 9 (1996), pp. 93-109.

interrumpida por la conquista española¹³; unos procesos inacabados o con instituciones de un precario afianzamiento (Estado-nación), y, sobre todo, una relación fallida entre las clases dominantes y las clases subalternas. Una historia, en fin, configurada por interrupciones abruptas, aceleradas interferencias, complejas apropiaciones y transacciones, y conflictos en múltiples direcciones y temporalidades. En términos historiográficos, para la “utopía andina” el único modelo que podía hacer inteligible esta experiencia histórica era el del ejercicio de una “historia total”, modelo que integraba tanto las estructuras geohistóricas, los grandes procesos de la economía y de la sociedad, como el rol que desempeñan los individuos, las ideologías y las mentalidades colectivas. Los libros: *Buscando un Inca*, de Flores Galindo, y *Nacimiento de una utopía*, de Burga, efectivamente empezaron como historias totales, pero terminaron como historias de una idea: la “utopía andina”. En este sentido, nos dice Drinot, el trabajo de estos historiadores reflejaba la transición de un intento de historia total basado en un análisis estructural a una historia de las mentalidades¹⁴. Para ambos historiadores la “utopía andina” expresa el despliegue de fuerzas sociales que desafían el localismo, la fragmentación social, el trauma de la existencia oprimida, el racismo y la dominación. Para superar las heridas colectivas causadas por la conquista y la dominación neocolonial, la “utopía andina” se propone ubicar en el centro de la Historia y del relato histórico al “hombre andino” (indígena) y a la “tradición andina” para garantizar así su emancipación. En este sentido, el esfuerzo es reconstruir la genealogía de las subjetividades en los Andes. Burga y Flores Galindo encuentran en los discursos, textos, imágenes, prácticas y rituales los principios de las estructuras mentales y las claves de la formación de una conciencia colectiva andina que empieza a configurarse en el siglo XVII y que se cristaliza en el siglo XVIII con el proyecto de Túpac Amaru.

Para Flores Galindo la “utopía andina” expresa el encuentro entre la memoria y lo imaginario, el pasado y el presente, y la tradición y la modernidad, mientras que para

¹³ Esta observación es clave porque se considera que los eventos traumáticos de la conquista tuvieron un impacto devastador y desestructurante de las sociedades andinas en la medida en que provocaron una dislocación de los vínculos comunitarios, de las instituciones y de las subjetividades. La fuerza del trauma no sólo enajenó al sujeto sino que también creó comunidades traumatizadas, de tal manera que con los años la memoria se fue configurando a partir de legados que estructuraban y ordenaban el campo de las representaciones en este sentido. Francisco Ortega, comentando el trabajo de Veena Das, señala que “la memoria de violencias pasadas trabaja sobre las relaciones actuales como si esa violencia tuviera el sentido de un ‘*pasado continuo*’” (p. 24), “El trauma social como campo de estudio”, en: *Trauma, cultura, historia*, Bogotá-Méjico, Universidad Nacional-Universidad Iberoamericana, 2010, www.unal.academia.edu/FranciscoAOrtega, revisado 28/11/2010.

¹⁴ Paulo Drinot, “Historia, identidad historiográfica y conciencia histórica en el Perú”, op. cit., p. 3.

Burga es el resultado de una “revolución en las mentalidades colectivas” producida en el siglo XVII, cuando las múltiples identidades étnicas se configuraron en una única identidad, la “indianidad”. Ésta se articuló con “un orgullo por lo Inca, criticar al conquistador y construir una identidad india cuando aún no existía la noción de lo peruano”¹⁵. Estos historiadores se esforzaron por destacar los imaginarios, los rituales y los proyectos que apelan a los incas y a su organización, y comprendieron que este proceso de idealización de la civilización incaica era una respuesta a la degradación y a la humillación que la población indígena venía sufriendo desde la conquista española. Así, la reinención de lo inca representaba una forma de recuperar la dignidad y la esperanza histórica.

Para Flores Galindo la “utopía andina” es “los proyectos (en plural) que pretendían enfrentar esta realidad. Intentos de navegar contra la corriente para doblegar tanto la dependencia colonial como la fragmentación social. Buscar una alternativa en el encuentro entre la memoria y lo imaginario: la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del inca. Encontrar en la reedificación del pasado la solución a los problemas de identidad”¹⁶. Por su parte, Burga se refiere a ella como a “[...] un conjunto de actitudes y comportamientos sociales que buscan la restauración de la sociedad indígena derrotada y conquistada por los españoles”¹⁷. La “utopía andina”, practicada por distintos sectores sociales, tiene rasgos de un discurso de salvación donde las aspiraciones se encarnan en un Mesías (el inca) que anunciará y restaurará un nuevo orden social, todo ello impulsado por sentimientos, pasiones, miedos y esperanzas que movilizan a amplios sectores sociales. Este interés por la dimensión subjetiva siempre estuvo articulado a un conocimiento empírico sólido que combinaba datos etnográficos y etnohistóricos (de comunidades, fiestas, rituales y rebeliones) con el análisis de estructuras y dinámicas económicas (unidades productivas, relaciones laborales, precios, circuitos mercantiles, etc.). La “utopía andina” era también un texto político que intentaba ofrecer una alternativa, tanto frente a la izquierda radical como a la derecha neoliberal que entre los años 80 y 90 estaban produciendo un sufrimiento masivo a la población. Escribir la “utopía andina” en este contexto “no es únicamente un esfuerzo por entender el pasado o por ofrecer una alternativa al presente. Es

¹⁵ Manuel Burga, *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1988, pp. 54-55.

¹⁶ Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*, Lima, Editorial Horizonte, 1988, p. 19.

¹⁷ Manuel Burga, *Nacimiento de una utopía*, op. cit., p. 2.

también un intento por vislumbrar el futuro”¹⁸, de modo que no se trata de restaurar un pasado glorioso, “[...] no es que sigamos buscando a un inca. Necesitamos de una utopía que sustentándose en el pasado esté abierta al futuro, para de esa manera repensar el socialismo en el Perú”¹⁹.

La “utopía andina” se origina en la interacción entre el malestar de la sociedad peruana y la Nueva Historia, y su expansión se produce entre los años setenta y ochenta, coincidiendo con proyectos políticos radicales que estaban poniendo a prueba las propias posibilidades históricas del Perú. Según Paulo Drinot:

[...] la mayoría de los nuevos historiadores esperaban que sus investigaciones contribuyeran a un cambio social radical, sino una revolución propiamente dicha. Muchos temas de investigación se escogieron en función de su relevancia política o incluso revolucionaria. El objetivo de la nueva historia no era tanto contribuir a la historiografía peruana sino cambiar la conciencia histórica nacional: reescribir la historia peruana de tal manera que surjan a la luz los sistemas de dominación oligarcas que, de la Conquista en adelante, habían mantenido a los peruanos en cadenas, y rescatar tradiciones de resistencia que apuntaban al potencial revolucionario de los grupos subordinados²⁰.

Si para la “utopía andina” una de sus mayores preocupaciones es comprender la construcción del poder, la hegemonía y la resistencia, pero sobre todo intentar responder a una pregunta crucial: “¿por qué este país (Perú), de tan antigua historia campesina, que además ha soportado una dura imposición colonial, no ha producido una revolución social exitosa?”²¹, para la “utopía republicana” la preocupación se centra en estudiar el proceso político peruano para evidenciar “cómo a diferencia de lo que constantemente se ha afirmado, ha existido un constante esfuerzo entre muchos intelectuales nacionales por crear una ideología cohesionadora, la república. El intento de hacer de ésta un ideal colectivo, disfrazando sus obvias contradicciones, constituye la dinámica histórica,

¹⁸ Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca*, op. cit., p. 72.

¹⁹ Ibídem., p. 338.

²⁰ Paulo Drinot, “Historia, identidad historiográfica y conciencia histórica en el Perú”, op. cit., p. 2.

²¹ Eduardo Cáceres Valdivia, “‘No hay tal lugar’. Utopía, ucronía e historia”, *Márgenes*, No. 17, (2000), p. 3, www.casasur.facipub.com, revisado 11/09/2009.

compleja y llena de tensiones [...]”²². La pregunta básica que orienta este enfoque ha sido: ¿por qué la modernidad no construyó un país plenamente moderno, desarrollado y civilizado? El liberalismo clásico, de cuño positivista, se imaginó que en los Andes la razón no ha tenido la fuerza suficiente para expandirse porque se trata de un contexto sin un sujeto racional/productor, expresando así su total desprecio por la subjetividad andina. La ciencia, la economía capitalista y el derecho moderno, al no tener un desarrollo sostenido y autónomo, hacen que los proyectos personales y de clase estén por encima de los proyectos de interés colectivo, o que se encuentre en el Estado “el macro-sujeto que reemplazaría a la ausente sociedad civil, y su política autoritaria la fuerza social que reemplazaría a la ausencia ética del productor individual”²³. Así, sin pilares sólidos la razón pierde su efectividad y su misión.

Frente a estas limitaciones y ausencias la “utopía republicana” decimonónica buscaba razas más productivas, emprendedoras y laboriosas. A partir de una versión renovada de la “utopía republicana”, como la expresada por Carmen Mac Evoy, se ha tomado conciencia de los límites de la “modernidad periférica”. Este primer paso supone aceptar las ausencias (*homo economicus/homo faber*) y las adversidades de la modernidad. Sin embargo, en este proceder la razón será llamada también no sólo para describir lo que la limita, sino también para reconocer sus posibilidades y realizaciones históricas, estudiando así su inserción y asimilación en prácticas e instituciones que han construido sociedades modernas lejos de aquellos privilegios de casta, étnicos, estamentales o corporativos propios de las sociedades premodernas. Esta perspectiva supuso una ruptura con la Nueva Historia que, según Mac Evoy, “falseó y deshistorizó. Las gruesas generalizaciones que se establecieron en torno a la evolución política peruana del siglo XIX y temprano XX crearon una pseudohistoria de la cual no es posible extraer más que la repetición de las eternas discusiones maniqueas de antaño”²⁴.

En la historiografía andina actual, Cristóbal Aljovín y Nils Jacobsen identifican dos enfoques: “los gramscianos, que resaltan las cuestiones de la hegemonía, la subalternidad y el poscolonialismo, y del otro lado los tocquevillanos, que se concentran

²² Carmen Mac Evoy, *La utopía republicana. Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997, p. XII.

²³ José Carlos Ballón, “Ética, modernidad y autoritarismo en el Perú actual: ¿Vigilar y castigar?”, en: *¿Un mundo sin certezas? Ética y saber en la modernidad*, Lima, SUR Casa de Estudios del Socialismo/Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1997, p. 15.

²⁴ Carmen Mac Evoy, *La utopía republicana*, op. cit., p. 5.

en la sociedad civil, la esfera pública, la naturaleza ideológica e institucional de los regímenes políticos y la ciudadanía”²⁵. Efectivamente, los estudios sobre la construcción de la ciudadanía en América Latina, como sostiene Nuria Tabanera García destacando los trabajos de Antonio Annino y Marta Irurozqui, rompen

[...] con los estereotipos dominantes, sostenidos sobre la idea de que la ciudadanía se obtenía plenamente de la ampliación y concesión gradual de derechos por lo que los procesos americanos de los siglos XIX y XX resultaban anómalos y desviados, así como que las prácticas y los comportamientos electorales desplegados en la región daban forma a un ejemplo fallido de modernidad. Muchos de sus trabajos [...] ayudan a desmontar la imagen historiográfica del “fracaso” del liberalismo en América Latina, sin omitir, sin embargo, las dificultades que éste encontró allí para su extensión desde los primeros años del siglo XIX²⁶.

En esta perspectiva Hilda Sabato insiste en que las polémicas sobre la cuestión liberal contribuyen de manera decisiva a historiar y deconstruir visiones todavía muy arraigadas que insisten en explicar los problemas de América Latina en clave de “herencia colonial” o de un “liberalismo extranjerizante”²⁷. De hecho, la “herencia colonial” ha sido un recurso fácil para señalar el fracaso de la modernidad. Esta idea, según Annino, y comentado por Sabato, estaría sustentada en el paradigma constitucional-historicista y en la “disputa” en torno a la inferioridad americana que habrían fundado los diagnósticos sobre los efectos nocivos del despotismo colonial en América, la carencia de una identidad histórica para el continente y la dificultad de construir un imaginario de nación exitoso²⁸.

Regresando a la propuesta original de la “utopía republicana”, ésta señalaba que el proyecto moderno que anunciaba la realización del ideal de justicia, libertad, democracia y bienestar había sido una promesa incumplida. El discurso ilustrado y

²⁵ Cristóbal Aljovín de Losada y Nils Jacobsen (eds.), *Cultura política en los Andes (1750-1950)*, Lima, Fondo Editorial de la Universidad Mayor de San Marcos/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007, pp. 14-15.

²⁶ Nuria Tabanera García, “Sobre historia, cultura e historiografías iberoamericanas compartidas: presentación”, *Ayer*, No. 70 (2) (2008), p. 16.

²⁷ “Comentario de Hilda Sabato: Acerca de ‘El paradigma y la disputa. Notas para una genealogía de la cuestión liberal en México y América Hispánica’, de Antonio Annino. Un breve comentario” (12/06/2006), *Foro ibero-ideas*, www.foroiberoideas.cervantesvirtual.com/, revisado 23/06/2010.

²⁸ Ibídem.

liberal que fundó la república y que pretendía constituir una nación firme y feliz por la fraternidad de todos los peruanos nunca pudo realizarse. Las sucesivas reformas liberales en el siglo XIX, más que incluir a la población indígena en la nueva comunidad política, la excluyó sistemáticamente. Para Antonio Annino, si bien con la República se proclamó la universalidad de los valores (de la Ilustración y del liberalismo), no se hizo lo mismo con sus actores, puesto que no todos los pueblos tenían los requisitos para entrar en la nueva *polis* de la libertad. Así, desde entonces la Historia y la Libertad constituyeron una frontera de inclusión y de exclusión, de civilización y de barbarie²⁹. A lo largo del siglo XIX los argumentos cambiaron con el fin de justificar la exclusión de los grupos indígenas: si a principios del siglo se les negó la plena ciudadanía porque se consideraba incompatible su condición socio-económica y cultural con la virtud republicana, a fines de siglo se trataba de una incompatibilidad genética con el progreso de la nación. Fue en estas condiciones que se instauró una “república aristocrática” donde los indígenas quedaron marginados y, para justificar su exclusión, el racismo fue decisivo. Como dice Gonzalo Portocarrero, el trasfondo social del régimen oligárquico fue la dominación étnica que se cristalizó en el neocolonialismo³⁰. Instaurada una “República aristocrática”, las “buenas” intenciones civilizadoras de la élite blanca generalmente terminaban en campañas evangelizadoras, represión, trabajos forzados y etnocidio³¹.

Como discursos historiográficos, la “utopía andina” y la “utopía republicana” expresan las preocupaciones de los historiadores por encontrar respuestas al proceso complejo y tortuoso de la construcción del Estado-nacional en los Andes. Reflejan también un esfuerzo por construir una nueva conciencia histórica, pero sobreexpresan una incapacidad para lograr consensos sociales y políticos y un desfase entre unas representaciones unitarias y una realidad heterogénea que se quiere representar. Los nuevos enfoques están ofreciendo visiones matizadas, diferentes y alternativas, pero no es este el momento para ofrecer un balance detallado del debate historiográfico actual ni

²⁹ “Respuesta de Antonio Annino al comentario de Hilda Sabato”, *Foro ibero-ideas*, (05/06/2006), www.foroiberoideas.cervantesvirtual.com/, revisado 23/06/2010. Véase Antonio Annino, “El paradigma y la disputa. La cuestión liberal en México y en la América hispana”, en: Francisco Colom González (ed.), *Relatos de nación: la construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2005, pp. 103-130.

³⁰ Gonzalo Portocarrero, *Racismo y mestizaje y otros ensayos*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007, pp. 345-346.

³¹ Mark Thurner, “Los indios y las repúblicas entre 1830-1880”, en: *Historia de América Andina, Vol. 5: Creación de la república y formación de la nación*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2003, p. 178.

para establecer si una u otra interpretación es correcta, adecuada o verdadera. Nuestro interés es simplemente destacar la relevancia que han tenido los conceptos de “utopía andina” y “utopía republicana” en la *conciencia historiográfica* y en las representaciones.

1.1. Fiestas y celebraciones coloniales

La configuración a largo plazo de las formas de vida, las instituciones y las identidades culturales latinoamericanas se debe en gran medida al *ethos* católico o al *ethos* barroco³². La conquista abrió una comunicación intersemiótica que inauguró un horizonte cultural heterogéneo, conflictivo e híbrido. Uno de los rasgos más importantes de la primera etapa fue el choque entre una institucionalidad política estatal con pretensiones de universalidad y un conglomerado heterogéneo en formas de vida cuyas relaciones subjetivas se organizaban de forma local³³. En la segunda mitad del siglo XVI, la administración colonial, en su afán de centralizar el poder, eliminó el régimen de encomiendas e inició el proceso de *extirpación de idolatrías* para erosionar el contexto sacralizado que garantizaba el control de la población indígena por parte de la élite nativa³⁴. Con estas medidas la nueva administración colonial minaba toda posibilidad de consolidación de una aristocracia local de origen hispánico e indígena. Desde ese momento el gobierno central asumió el control de la población indígena, si bien es cierto que los curacas siguieron jugando un rol fundamental de “bisagra” entre el Estado y las unidades étnicas porque facilitaban controlar los excedentes y la mano de obra indígena. A partir de las *Nuevas leyes* y la *extirpación de idolatrías*, señala Ballón, se dio inicio a un nuevo contexto simbólico que era la consecuencia de la estabilización del poder político colonial entre fines del siglo XVI y comienzos del XVII³⁵.

Existe una relación entre, de un lado el debilitamiento de las estructuras del poder prehispánico y la estabilización colonial y, de otro, el auge de rituales y

³² Véase Petra Schumm (ed.), *Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la investigación del Barroco iberoamericano*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 1998; y Jean-Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

³³ José Carlos Ballón, “La filosofía escolástica y el debate sobre las identidades en el Virreinato del Perú (siglos XVI-XVII)”, en: Francisco Colom González (ed.), *Relatos de nación: la construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2005, p. 533.

³⁴ Ibídem., p. 537.

³⁵ Ibídem., p. 539.

celebraciones públicas en el siglo XVII que estaban orientadas a legitimar el nuevo orden colonial. En este sentido, las celebraciones públicas (rituales, fiestas, procesiones, etc.) fueron centrales para el sistema político colonial porque funcionaban como instrumentos de persuasión y de control, al mismo tiempo que marcaban y registraban la posición hegemónica o subordinada de los participantes (posición, rango, status, honor), de los personajes y de los representados. Fueron además un espacio de transacciones simbólicas, alianzas, negociaciones y disputas políticas entre grupos e instituciones que intentaban aspirar a, afianzar u ostentar su poder y autoridad, como también conciliar intereses y exhibir genealogías. Esta teatralidad política barroca, cargada de imágenes sincréticas, expresaba un espacio de creencias, prácticas y competencias por el capital simbólico, ya que era un recurso eficaz en transmitir valores hegemónicos a tan diversas poblaciones. Esto era posible gracias a los contenidos simbólicos del ejercicio del poder y a las estrategias para adaptarse a los patrones locales, así, el poder colonial en todas sus instancias nunca perdió sus prerrogativas de control social ni su objetivo de jerarquizar de una determinada forma la sociedad ni de debilitar sistemáticamente los modelos de vida prehispánicas. En este contexto, “los pueblos fueron bautizados con advocaciones del calendario católico y se impusieron nuevas formas corporativas a través de las cofradías. La difusión de las devociones Marianas jugó un importante rol en el proceso de articulación de la sociedad indígena a la religión cristiana y, por lo tanto, al orden político y social que ella sancionaba”³⁶.

Avanzado el siglo XVII, la sociedad colonial producía suficientes recursos simbólicos como para formar un sistema de intercambiabilidad de bienes y mercancías que circulaban con una autonomía relativa. Sin embargo, esto no impidió que los dispositivos de poder los integraran dentro de un sistema simbólico y esquema de poder más amplio. En efecto, esta inclusión enmascaró un poderoso medio de control social porque el objetivo de la autoridad estatal y local siempre fue transmitir en clave simbólica su mensaje normalizador, disciplinador y regulador. Así, el ejercicio escenográfico del poder se configuró en el marco de un *Estado-teatro* donde la práctica y ejercicio de la política se hacía por medio de rituales muy elaborados y llenos de

³⁶ Rosemarie Terán Najas, “La ciudad colonial y sus símbolos: Una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII”, en: Eduardo Kingman Garcés (comp.), *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea*, Quito, CIUDAD, 1992, p. 160.

significados³⁷. Según Alejandra Osorio, para la Lima del siglo XVII el poder se manifestaba mediante rituales públicos ostentosos. La primera exhibición pública del poder del virrey en la ciudad colonial que llegaba a gobernar era su “entrada”, modelada según las entradas triunfales de la realeza en las ciudades europeas: “esta ceremonia servía para recordar a los súbditos su relación recíproca con sus gobernantes. Las entradas presentaban al nuevo virrey mediante un ritual que exhibía muchos elementos asociados con la magnificencia real”³⁸. Mientras que en Quito, otra ciudad andina de gran importancia, Rosemarie Terán observa que:

Las celebraciones urbanas de la primera mitad del siglo XVII manifiestan con claridad este doble carácter, la exaltación del poder Real y de la fe, convocando en ellas al conjunto de una sociedad teóricamente integrada. Pero esos eventos crearon también los espacios de fastuosidad y solemnidad necesarias para desplegar los signos de la estratificación. El sistema de precedencias en la ritualidad pública, por ejemplo, apuntaba en ese sentido. Y, para esa época, eran aparentemente marcos religiosos como los de las jerarquizadas cofradías urbanas –y su exhibición pública- los sustentos de primer orden de los sistemas de prestigio de las élites laicas³⁹.

En este sentido, las celebraciones públicas fueron un escenario extraordinariamente dinámico porque reflejaban diversos registros culturales, las condiciones de organización social de los participantes y las marcas de lo real y lo ficticio, de la imitación y el simulacro, de la resistencia y la imposición; en general, de un *performance* vinculado a un juego incessante de transacciones, intercambios y lucha.

Como lo han señalado John Rowe, Bernard Lavallé, Antonio Mazzotti, Alberto Flores Galindo y Deborah Poole, la idea de una comunidad imaginada de peruanos había ido tomando forma a lo largo del siglo XVIII, expresándose tanto en el patriotismo criollo⁴⁰ (aquí no trataremos este punto) como en el movimiento neo-inca

³⁷ Clifford Geertz, *Negara. El estado-teatro en el Bali del siglo XIX*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 218.

³⁸ Alejandra Osorio, “La entrada del virrey y el ejercicio de poder en Lima del siglo XVII”, *Historia Mexicana*, Vol. LV, No. 3 (2006), pp. 771-772. De esta misma autora véase *Inventing Lima: Baroque modernity in Peru's south sea metropolis*, New York, Palgrave Macmillan, 2008.

³⁹ Rosemarie Terán Nájamas, “La ciudad colonial y sus símbolos”, op. cit., p. 167.

⁴⁰ Véase, Bernard Lavallé, *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*, Lima, PUC, 1993; Mabel Moraña, “Ilustración y delirio en la construcción nacional o las fronteras

representado en la figura de Túpac Amaru, un curaca y comerciante cusqueño que se proclamó heredero del Inca y dirigió a miles de indígenas y mestizos a una violenta rebelión contra el poder colonial.

Desde una perspectiva de largo plazo, en la historia andina los Estados se han enfrentado al desafío de controlar y administrar a una población heterogénea, dispersa y fragmentada, como a grupos opuestos a todo intento de formar parte de estructuras estatales. En estas condiciones cabe preguntarse: ¿cuáles han sido los mecanismos y los procedimientos más adecuados para que el Estado andino logre consenso, cohesión, integración y legitimidad? Sabemos por la etnohistoria andina que el Estado prehispánico y luego el colonial confiaron en la fuerza persuasiva de las fiestas y ceremonias públicas para legitimar su hegemonía y dominación. La legitimidad se obtuvo en gran medida por procedimientos discursivos y simbólicos que intentaban naturalizar y sacralizar determinados escenarios y artefactos culturales que pretendían ser universales. Esta perspectiva contrasta con la imagen de la Ilustración y el liberalismo sobre el periodo colonial que creía que ese régimen se habría sostenido sólo gracias al carácter fundamentalista de la religión⁴¹ o por el temor despótico. Superada esta visión podemos decir que el poder “real” siempre depende de imágenes y de actividades de representación. De este modo, los efectos del poder aparecen como actos de simulación y como una suerte de disuasión y escenificación de lo real. Para Baudrillard: “Todos los poderes, todas las instituciones, hablan de sí mismos por negación, para intentar, simulando la muerte, escapar a su agonía real. El poder quiere escenificar su propia muerte para recuperar algún brillo de existencia y legitimidad”⁴².

En los Andes, como consecuencia de la conquista española y el subsiguiente declive del Estado inca, los rituales estatales perdieron su importancia, aunque no

de la Ciudad Letrada”, *Latin American Literacy Review*, Vol. 25, No. 50, (julio-diciembre, 1997), pp. 32-33; y José Antonio Mazzotti, “La invención nacional criolla a partir del Inca Garcilaso: las estrategias de Pedro Peralta y Barnuevo”, en: Daniel Castillo Durante y Borka Satler (eds.), *Perú en su cultura*, Ottawa-Lima, University of Ottawa/PromPerú, 2002, 55-72.

⁴¹ Veamos la observación que hace Slavoj Zizek acerca de la sospecha y la desconfianza de la Ilustración sobre la religión en las sociedades premodernas: “Las sociedades premodernas no creían directamente (en sus dioses), sino que lo hacía a través de una distancia, y ésta es la interpretación errada de, digamos, la crítica que hace la Ilustración de los mitos ‘primitivos’: los críticos toman primero la noción de que una tribu se originó a partir de un pez o un ave como una creencia literal directa y luego la rechazan por considerarla estúpida, ‘feticista’ e ingenua. Así es como imponen su propia noción de creencia en el otro ‘primitivizado’” (p. 15). *El titere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós, 2006.

⁴² Jean Baudrillard, *Cultura y simulación*, Barcelona, editorial Kairós, 2008, p. 45.

pasaron al olvido inmediatamente. Nos recuerda Iris Gareis que las élites incaicas no se habían extinguido, más bien se incorporaron progresivamente a la sociedad colonial, ocupando el nivel superior entre la población indígena, cumpliendo así el papel de intermediadores entre el poder central y la población indígena. Especialmente en el Cusco, las élites del antiguo imperio incaico siguieron teniendo mucho respaldo entre la población indígena. El Estado colonial, a su vez, generó nuevos rituales, algunos de los cuales paulatinamente formaron una síntesis entre elementos precolombinos y europeos⁴³. Es interesante observar una cierta continuidad entre el periodo prehispánico y la época colonial en relación a la comunicación entre el poder estatal y la población local, cuyo eje fue el calendario de celebraciones públicas, las que se caracterizaban por una estrecha vinculación entre lo religioso y lo político, facilitando la comunicación entre la voluntad del soberano y la población⁴⁴. Así pues, las representaciones públicas jugaron un papel importante como realce de determinados acontecimientos y como transmisoras de memorias y valores hegemónicos⁴⁵.

1.2. El Corpus Christi: ¿subalternización o renacimiento incaico?

La vida pública colonial estaba organizada por una serie de fiestas y espectáculos donde se celebraba a los santos patronos, la Virgen, la llegada al trono de un nuevo rey o en las que se rendía honor a los virreyes⁴⁶. Una de las celebraciones más importantes fue la fiesta del Corpus Christi⁴⁷. Esta procesión que exalta el “Cuerpo eucarístico” fue desarrollada en el siglo XIII por la Iglesia Católica Romana. La misa fue escrita por Santo Tomás de Aquino y promovida por el Papa Urbano IV, quién estableció formalmente la celebración. El papa Clemente V la volvió obligatoria y debía llevarse a cabo el noveno jueves después de Pascua o el jueves después del domingo de Trinidad.

⁴³ Iris Gareis, “Los rituales del Estado colonial y las élites andinas”, *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, No. 37(1) (2007), p. 97.

⁴⁴ Ibídem.

⁴⁵ Véase Thomas A. Abercrombie, *Pathways of memory and power. Ethnography and history among an Andean people*, Madison, University of Wisconsin Press, 1998; Rosa María Acosta de Arias Schreiber, *Fiestas coloniales urbanas: Lima, Cuzco, Potosí, Lima, Otorongo*, 1997; y Linda A. Curcio-Nagy, *The great festivals of Mexico city: Performing power and identity*, New Mexico, University of New Mexico Press, 2004.

⁴⁶ Teresa Gisbert, *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*, La Paz, Plural Editores, 1999, p. 252.

⁴⁷ Carolyn Dean, *Los cuerpos de los incas y el cuerpo de Cristo: El Corpus Christi en el Cuzco Colonial*, Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2002; y Gerardo Fernández Juárez y Fernando Martínez Gil (coords.), *La fiesta del Corpus Christi*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.

Desde sus comienzos, señala Dean, la fiesta a partir del Concilio de Trento se estableció como el “triunfo sobre la herejía”, proporcionando un esquema a través del cual se representaban muchas conquistas y diferencias entre cristianos y paganos, conquistadores y conquistados. Esta fiesta originalmente se desarrolló para celebrar la doctrina de la transubstanciación, y es importante señalar que en los Andes en un primer momento no se permitió a los nativos recibir la eucaristía. “Los andinos fueron alejados del cuerpo transubstanciado de Cristo, incluso cuando danzaban, cantaban y desfilaban en honor suyo”⁴⁸. En ese sentido, señala Dean, la fiesta se alimentaba con las señales de la diferencia y escenificando la colonización. “En los Andes, el Corpus fue lo que llamo algo semiófago: era una fiesta que se alimentaba con las señales de la diferencia, ganando fuerza para su triunfo en los subalternos andinos”⁴⁹. Las procesiones incorporaban referencias a otras creencias no católicas así como a otros pueblos, estructurándose en términos de oposición y de victoria, ya que era una celebración en la que se anunciaba un ganador. En este caso el ganador era Cristo, no sólo sobre la muerte, el pecado y el tiempo, sino también sobre la herejía y los enemigos de la Iglesia y de la comunidad⁵⁰.

Por otra parte, algunas costumbres locales fueron incorporadas, estimulando así una red transcultural y de sincretismo donde las tradiciones andinas y europeas se fueron remodelando. El esquema formal de la fiesta incorporó muchos elementos de ceremonias imperiales romanas marcadas por procesiones triunfales, arcos del triunfo temporales (el arco era un símbolo de la superioridad cultural y tecnológica sobre los nativos), utilizando doceles sobre el santo o la custodia y diversos adornos a lo largo de la trayectoria de la procesión, desde guirnaldas, banderas, pendones y tapicerías, hasta saludos a la bandera, cañonazos, fuegos artificiales, música y danzas, estableciendo así un vocabulario festivo común que era tanto visual como performativo⁵¹.

Asimismo, esta festividad tomó el ritual incaico de cuando el Inca llegaba a la plaza de Huacaypata (que luego sería la Plaza Mayor del Cusco) precedido por las momias de sus antepasados. En este sentido se ha sugerido que los santos de cada

⁴⁸ Carolyn Dean, *Los cuerpos de los incas y el cuerpo de Cristo*, op. cit., p. 15.

⁴⁹ Ibídem.

⁵⁰ Ibídem., pp. 16 y ss.

⁵¹ Ibídem., p. 21.

parroquia que acompañan la procesión sustituyeron a las momias del Inca⁵². En este escenario los altares efímeros, como la procesión de las momias incas, sacralizaban el camino al hacerse eco de la estructura del interior de la iglesia católica y del templo del Sol (el Coricancha), respectivamente. Es importante destacar que los españoles divorciaron las formas festivas andinas de sus creencias, porque una vez desacralizadas las prácticas andinas (como las danzas) podían usarse en la celebración de las fiestas cristianas⁵³. Es decir, “los españoles se dieron cuenta del valor de conservar ciertos comportamientos reverenciales nativos, en un esfuerzo por desplazar el culto de los seres sobrenaturales indígenas (huacas [lugares sagrados], cuerpos celestes, el trueno y el relámpago, y los antepasados) al panteón cristiano”⁵⁴.

Además, en las procesiones españolas del Corpus Christi (que se celebran en Toledo desde 1280, en Sevilla desde 1282 y en Barcelona desde 1319), incluían a los líderes religiosos y civiles más importantes (clero secular, las órdenes religiosas y cabildo), donde se otorgaban puestos de honor de acuerdo a los rangos, simbolizando de ese modo la unión entre lo religioso y lo secular, lo divino y lo real, lo celestial y lo terrestre. Estas procesiones, nos dice Dean, incluían “triunfos múltiples”, haciendo referencia explícita a la reconquista (de Valencia y Granada), y en general a las victorias del catolicismo sobre los no cristianos, especialmente contra musulmanes y judíos. Por ejemplo, el Corpus de Granada incluyó referencias particulares a la “reconquista”. En realidad, la fiesta fue introducida específicamente allí para contrarrestar al Islam, mientras que, a principios del siglo XVI, la reina Isabel mandó que la custodia usada en la procesión del Corpus de Toledo se fabricase con el primer oro de las Indias en llegar a España. Según Dean, estas representaciones expresan *lugares de conquista* que son integrados en un patrón conocido de confrontaciones históricas con pueblos que no eran cristianos⁵⁵. En el Perú, esta procesión no sólo representaba la victoria de Cristo, sino también la de los colonizadores españoles sobre los incas vencidos. Por lo tanto, el triunfo en Cusco era el triunfo sobre los Andes⁵⁶.

Como hemos visto, la estructura festiva del Corpus se proyectó al Nuevo Mundo: si judíos y moros habían sido invitados a participar en la procesión, en los

⁵² Teresa Gisbert, *El paraíso de los pájaros*, op. cit., p. 253.

⁵³ Carolyn Dean, *Los cuerpos de los incas y el cuerpo de Cristo*, op. cit., p. 25.

⁵⁴ Ibídem.

⁵⁵ Ibídem., p. 24.

⁵⁶ Ibídem., p. 25 y ss.

Andes ocurrió lo mismo con los indígenas, aunque al principio tuvieron algunas restricciones como la de recibir la eucaristía. Dean insiste en que en el Corpus Christi se reafirmaba el poder de los españoles sobre los incas, así como la cosmología religiosa cristiana sobre la andina, es decir, era una fiesta que alimentaba los signos de alteridad y reiteraba la subalternidad de los indígenas⁵⁷. Sin embargo, esta fiesta, al coincidir con los festivales de la cosecha inca y la fiesta del sol (solsticio de invierno), el Inti Raymi, proporcionó mayores recursos de símbolos incas y andinos para integrarse a la fiesta del Corpus, lo que habría posibilitado reafirmar las identidades étnicas recordando sus orígenes y sus antepasados.

Si la tesis de Dean apunta a identificar el Corpus Christi como una representación del poder español sobre la sociedad andina, para historiadores como John H. Rowe, Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, las celebraciones públicas donde los Incas eran representados (Corpus Christi, obras teatrales, pintura, mascaradas, rituales, fiesta de los reyes magos, etc.) estarían expresando más bien vitalidad y resistencia en la medida en que mantenían vivo el recuerdo del pasado inca, y especialmente a la aristocracia de origen inca, que se habría beneficiado de estas representaciones en un esfuerzo por mantener sus privilegios y su capital simbólico.

Pocas imágenes de la tradición artística colonial contienen una carga política tan marcada como aquellas que se crearon para representar a los monarcas incas y a sus descendientes. En torno a estas representaciones se fueron construyendo los argumentos de legitimidad de la Corona española y de la nobleza indígena surgida a su sombra. Incorporadas a fiestas y celebraciones públicas, formaron parte de la retórica y del ritual político; desde los muros de iglesias y otros lugares oficiales, propagaron los argumentos de la justa sucesión de la monarquía católica. Los trajes e insignias incaístas fueron también los símbolos de distinción de la nobleza inca; sus retratos, piezas centrales del razonamiento genealógico en que se sustentaban sus derechos y privilegios. Eran imágenes que no solo representaban el poder, sino que también podían actuarlo, e incluso ejercerlo⁵⁸.

John H. Rowe ve en estas representaciones del Inca fortaleza política y simbólica en los descendientes de los incas –reales o imaginarios- quienes fueron

⁵⁷ Ibídem.

⁵⁸ Natalia Majluf, “De la rebelión al museo: genealogía y retratos de los incas, 1781-1900”, *Los Incas, reyes del Perú (Arte y tesoros del Perú)*, Lima, Banco de Crédito, 2005, p. 253.

capaces de construir un nacionalismo neo-inca⁵⁹. Este protonacionalismo se fundamentaba en la idealización y en la mitificación de la sociedad y del Estado inca. Estas sublimaciones dinásticas se deben tanto a la obra del Inca Garcilaso de la Vega como a la circulación y popularidad de mitos sobre el renacimiento del Inca, conocido como el mito de Inkarrí (Inka-rey): “este mito parece expresar, bajo el simbolismo de la resurrección del cuerpo del inca, la reconstitución de la sociedad andina”⁶⁰.

Pero, como lo ha demostrado Estensoro, estas visiones e imaginarios fueron en realidad el resultado de los procesos mismos de evangelización de fines del siglo XVI y principios del siglo XVII (segundo periodo de estabilización relativa de los contenidos de la doctrina [1583-1649] que debe enfrentar la Iglesia colonial después del Concilio de Trento). “Dos grandes movimientos van a sucederse entonces hasta encontrar un equilibrio. La aspiración universal de la Iglesia que se traduce en un esfuerzo de occidentalización: puesto que se debe incorporar a los indios a una Iglesia única, sin distinciones locales, menos aún étnicas, se les querrá enseñar un cristianismo culturalmente neutro. Pero el lenguaje utilizado no lo es. Los códigos de representación occidentales van a anclarse en el imaginario indígena incluso para la representación de su herencia prehispánica”⁶¹. De esa nueva evangelización, que Francisco de Ávila impulsa, se querrá dar a los indígenas un cristianismo con rostro indio, pero no vinculado a elementos religiosos, sino políticos, culturales, míticos e históricos. Incluso la más antigua versión del *mito de Inkarrí*, la idea de que el inca va a resucitar, está documentada y literalmente predicada por Francisco de Ávila a los indios, quien, además, les dice que si no lo creen se van a ir al infierno, lo cual significa no creer en la resurrección de la carne de Cristo.

Estos “mitos sermones” organizados sobre el relato cristiano de la muerte y la resurrección de Jesús reorganizaron el sistema mítico-cosmológico andino; de este modo la resurrección de Jesús era modelo y anuncio de la resurrección del Inca. “Esa fue la génesis de los mitos del Inkarrí, el rey indio que volvería a la vida, punto de partida de la utopía andina, que a su vez sería más tarde el sustrato mítico donde

⁵⁹ John H. Rowe, “El movimiento nacional inca del siglo XVIII”, *Revista Universitaria*, Vol. 43, No. 107, (1954), pp. 17-47.

⁶⁰ Manuel Burga, “Historia y antropología en la historiografía peruana (1987-1998)”, en: Thomas Krüggeler y Ulrich Mücke (eds.), *Muchas hispanoaméricas. Antropología, historia y enfoques culturales en los estudios latinoamericanistas*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2001, p. 30.

⁶¹ Juan Carlos Estenssoro, “Historia de un libro: Del paganismo a la santidad (1532-1750)”, *Libros y Artes*, No. 8 (septiembre 2004), p. 12.

buscaría legitimidad la rebelión de José Gabriel Condorcanqui Túpac Amaru”⁶². Este relato mítico y religioso del regreso del inca fue la fuerza idealizadora que se manifestó en una serie de insurrecciones andinas a lo largo del siglo XVIII⁶³. En este contexto:

El inspector real José Antonio de Areche estaba convencido de que el éxito de Túpac Amaru en la movilización de las poblaciones indígenas había derivado de su pretensión de descender “del tronco principal de los incas” y de ser, por tanto, “dueño absoluto y natural de estos dominios y su vasallaje”. Esta convicción explica la vasta ofensiva emprendida contra los símbolos de la reivindicación política y cultural de los curacas. La sentencia de Areche contra Túpac Amaru dictada en mayo de 1781 significó así el comienzo del fin para la nobleza indígena, pues el edicto no se centró únicamente en las represalias al líder rebelde, sino que implantó todo un conjunto de medidas que afectaban a los curacas y a sus representaciones incaísticas⁶⁴.

1.3. Del protonacionalismo neoinca a la emergencia del nacionalismo criollo

La rebelión de Túpac Amaru en 1780 no sólo había demostrado la vulnerabilidad del Estado colonial, sino también las profundas tensiones sociales y étnicas en los Andes. Si al principio la rebelión se sustentó en una amplia base social y étnica avanzada, la confrontación se fue pareciendo cada vez más a una “guerra de razas” y la violencia interétnica e interracial fue cada vez mayor, produciendo una devastación colectiva. En estas condiciones la élite criolla empezó a suavizar sus quejas sobre el poder de los Borbones y a pensar dos veces en las alianzas con las clases subalternas⁶⁵. Según Cahill, el movimiento se hizo cada vez más xenófobo y violento, rechazando lo español, con un consiguiente aumento de sus tendencias nativistas innatas⁶⁶. En este sentido Cecilia Méndez señala que:

⁶² Gustavo Faverón Patriau, *Rebeldes. Sublevaciones indígenas y naciones emergentes en Hispanoamérica en el siglo XVIII*, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 205-206.

⁶³ Jan Zsemitski, *La utopía tupamarista*, Lima, PUC, 1993.

⁶⁴ Natalia Majluf, “De la rebelión al museo”, op. cit., p. 254.

⁶⁵ Charles F. Walker, *De Túpac Amaru a Gamarra. Cusco y la formación del Perú republicano 1780-1840*”, Cusco, Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas, 1999.

⁶⁶ David Cahill, *Violencia, represión y rebelión en el sur andino: la sublevación de Túpac Amaru y sus consecuencias*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Documento de trabajo No. 105, 1999, p. 13.

[...] la rebelión de Túpac Amaru fue un hecho traumático para los criollos. Marcó en ellos un profundo recelo y temor frente a las poblaciones indígenas, ahondando abismos, alimentando fantasías de horror [...] Es decir, el desprecio y visión negativa del indio crecieron a la par de los temores de un “desborde” y la consiguiente necesidad del sometimiento de estas poblaciones. Y si bien estas preocupaciones y temores fueron los del estado colonial luego de Túpac Amaru, marcarían todavía más claramente la ideología de los criollos que precisamente participaron en el proceso de emancipación. Porque eran los criollos quienes tenían que disputar con los indios no sólo la legitimidad del liderazgo en la lucha anticolonial sino y, sobre todo, el lugar que le correspondería a cada quien en una nueva, potencial, nación. La necesidad de marcar distancias se hacía más imperativa, y la consiguiente justificación de la natural inferioridad e incapacidad de los indios, más necesaria. Las ideas de la ilustración, con su afán clasificatorio, regulador y jerarquizante, habrían coadyuvado a moldear las nuevas percepciones de los criollos sobre los indios, posibilitando la racionalización teórica de unos temores que eran producto de una experiencia histórica sin duda decisiva⁶⁷.

Se podría decir que “las formas de violencia insurreccional parecen situarse en el tenso espacio político que yace entre la violación de las economías morales locales y la construcción cultural de un orden social utópico”⁶⁸. Después de la cruenta represión de los indígenas, a principios del siglo XIX la élite indígena ya había perdido toda iniciativa y capacidad para organizar sus propios proyectos políticos, lo que a mediano y largo plazo se expresó en una mayor fragmentación étnica y marginación política. Mientras tanto, los criollos, en el contexto de los rápidos acontecimientos políticos de inicios del siglo XIX, asumieron con más determinación sus potencialidades políticas, logrando en esa coyuntura (Constitución de Cádiz de 1812-14) articular un nuevo proyecto político de cambio y reivindicando sus derechos de autogobierno⁶⁹. Esta vez

⁶⁷ Cecilia Méndez, *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Documento de Trabajo No. 56, 2000, p. 30.

⁶⁸ Mark Thurner, “Guerra andina y política campesina en el sitio de La Paz, 1781. Aproximación etnohistórica a la práctica insurreccional a través de las fuentes editadas”, en: Henrique Urbano (comp.), *Poder y violencia en los Andes*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1991, p. 94.

⁶⁹ Sigue vigente el debate historiográfico sobre la naturaleza de la ideología criolla. La peculiaridad de la cultura iberoamericana, según Chiaramonte, impulsó a racionalizar el catolicismo para hacerlo compatible con la ciencia y la cultura de la Ilustración. Al respecto véase José Carlos Chiaramonte, “Modificación del pacto imperial”, en: Antonio Annino y François-Xavier Guerra (coordinadores), *Inventando la Nación. Iberoamérica siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica,

asumieron y se apropiaron del pasado indígena y de la simbología incaica en un intento por exhibir una semántica visual y ofrecer contenidos simbólicos a su programa político.

El balance que hacen algunos historiadores (Efraín Trelles, Manuel Burga, Scarlett O'Phelan) de la derrota del proyecto neoinca es el de que los criollos también perdieron, ya que en el futuro nunca llegaron a reconquistar la confianza y la solidaridad de los indígenas, sino más bien – como memoria de la violencia- surgió una animosidad y un peligroso abismo entre los dos grupos. Ni los miedos, ni las abismales diferencias impidieron que se establecieran alianzas entre las élites y los indígenas, si bien fueron pactos frágiles donde el mayor costo lo asumieron los indígenas, sin embargo, eran espacios políticos que no se podían despreciar fácilmente. En estas condiciones, el Estado criollo se vio enfrentado a las fuerzas colectivas todavía poderosas, estableciéndose así juegos de alianzas y enfrentamientos complejos que no presagiaban el triunfo definitivo de la modernidad política⁷⁰.

1.4. Pedagogía cívica y ceremonias republicanas

La historiografía latinoamericana está revelando la importancia de los usos del pasado indígena en el proceso de independencia y en la construcción de los símbolos patrios y nacionalismos criollos. Desde el momento en que los rebeldes criollos se autodefinieron como los herederos de las antiguas civilizaciones han monopolizado la representación del “otro” interno más significativo, los indígenas⁷¹. En este sentido, el examen del pasado indígena fue fundamental para la imaginación de las naciones modernas de la región⁷². Según Natalia Majluf:

Las estrategias retóricas de los movimientos por la independencia se basaron en el supuesto, no del todo comprobable, que la imagen de los incas era un recurso indispensable para movilizar a la población indígena. La Corona española lo creyó firmemente, y mantuvo una

2003, pp. 85-113. Véase, también, David A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991; y José Antonio Mazzotti (ed.), *Agencias criollas. La ambigüedad colonial en las letras hispanoamericanas*, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana/Universidad de Pittsburgh, 2000.

⁷⁰ Marie-Danielle Demélas, “Estado y actores colectivos. El caso de los Andes”, en: Antonio Annino y François-Xavier Guerra (coords.), *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 349.

⁷¹ Blanca Muratorio, “Discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional”, en: Simón Pachano (comp.), *Ciudadanía e identidad*, Quito, FLACSO-Ecuador, 2003.

⁷²Rebecca Earle, *The return of the native: Indians and myth-making in Spanish America, 1810-1930*, Durham: Duke University Press, 2008.

mirada atenta y temerosa a toda manifestación incaísta. Lo creyeron también los revolucionarios argentinos, quienes apelaron sistemáticamente a los incas, y lo asumieron finalmente los patriotas peruanos, quienes construyeron su programa retórico sobre la base del incaísmo argentino. Siguiendo el precedente sentado por la Junta de Buenos Aires, en octubre de 1822, los congresistas peruanos difundieron una proclama en quechua que buscaba demostrar que el Congreso tenía “la misma y aun mayor soberanía que la de nuestros amados incas”⁷³.

Los criollos representaron al indio, no como sujeto del presente, sino como figura arquetípica del indio aristócrata o guerrero⁷⁴. Incluso en países donde no había un pasado indígena glorioso, como en Chile, se exaltó la resistencia de los araucanos contra los españoles. Al respecto nos dice Hans-Joachim König:

Allí se leía durante las luchas por la independencia con nuevo entusiasmo la poesía heroica de Alonso de Ercilla, *La Araucana* (tres partes, 1569, 1578 y 1589), en la que éste describió los conflictos entre los españoles y los araucanos con gran simpatía por la inquebrantable voluntad de libertad de estos últimos. En la época de la independencia muchos chilenos utilizaban el adjetivo araucano como equivalente de “liberal”, “amante de la libertad” y lo convertían casi en un sinónimo poético de chileno, es decir antiespañol⁷⁵.

Lo mismo ocurrió en la Nueva Granada con los antiguos zipas o con el incaísmo de la primera etapa en la emergente nación en el Río de la Plata⁷⁶. De este modo, los pasados indígenas fueron usados como recursos simbólicos y retóricos para la invención del nacionalismo criollo. “La mención de la historia indígena no significaba la adopción de contenidos indígenas en la proyectada formación de estados. El indigenismo criollo no se presentaba como un proyecto político sino que era un instrumento político”⁷⁷. El desprecio por lo indígena convivió con la exaltación del pasado inca, situación aparentemente contradictoria que tenía su lógica, ya que, los criollos, al apropiarse de la

⁷³ Natalia Majluf, “De la rebelión al museo”, op. cit., p. 270.

⁷⁴ Cecilia Méndez, “*Incas sí, indios no*”, op. cit.

⁷⁵ Hans-Joachim König, *Historia Mexicana*, Vol. XLVI, No. 4 (1996), p. 749.

⁷⁶ Jesús Díaz-Caballero, “El incaísmo como primera ficción orientadora en la formación de la nación criolla en las Provincias Unidas del Río de la Plata”, *A Contracorriente: Revista de Historia Social y Literatura en América Latina*, Vol. 3, No. 1 (2005), p. 67-113.

⁷⁷ Hans-Joachim König, “Discursos de identidad, Estado-nación y ciudadanía en América Latina: viejos problemas-nuevos enfoques y dimensiones”, *Historia y Sociedad*, No. 11 (2005), www.dialnet.unirioja.es/servlet/extaut (consultado 20/10/2009).

simbología inca, la estetizaron excesivamente, desplazándola hacia una retórica patriótica y nacionalista⁷⁸.

El proceso de independencia abrió nuevos espacios de expresión. Pese a sus carencias y restricciones, la “opinión pública” fue ganando fuerza; en este sentido la publicación de periódicos fue determinante porque estimuló el debate político, la circulación de ideas y la creación de nuevas sociabilidades. Como señala Walker en la ciudad del Cuzco fue testigo de una ráfaga de actividad editorial en los años que siguieron a la independencia del Perú, entre 1825 y 1840. Aproximadamente treinta periódicos vieron la luz, y se publicaron miles de folletos, volantes y otros tipos de literatura efímera.

Páginas más adelante,

El caudillismo no significó que las guerras reemplazaran al debate, el análisis y los medios políticos formales; por el contrario, coincidían y se superponían. A lo largo de este periodo, uno de los más tumultuosos de la historia peruana, los periodistas políticos, ideólogos, intelectuales locales, etc. debatían en torno a nociones sobre el Estado y la sociedad a través de la prensa y otras tribunas diversas. La sátira y la parodia fueron los principales géneros⁷⁹.

San Martín, cuando desembarcó con sus tropas en Pisco el 10 de septiembre de 1820, estaba convencido de que “la lucha en el Perú no es común, no es guerra de conquista y gloria, sino enteramente de opinión, ¿de qué me serviría Lima si sus habitantes me fueran hostiles en opinión política?”⁸⁰. San Martín, al no contar con una ventaja militar sobre los realistas, consideró que la guerra de opinión era central en su estrategia militar y política; de hecho, una de las cosas que llevó consigo al desembarcar en Pisco fue una imprenta. Este clima político favoreció la producción de los símbolos patrios: la bandera, el escudo, los sellos, las monedas y un nuevo calendario para

⁷⁸ Cecilia Méndez, *Incas sí, indios no*”, op. cit., p. 31.

⁷⁹ Charles F. Walker, “‘La orgía periodística’: prensa y cultura política en el Cuzco durante la joven república”, *Revista de Indias*, Vol. LXI, No. 221 (2001), p. 24.

⁸⁰ Palabras de San Martín citadas por el viajero inglés Basil Hall en: *Colección Documental de la Independencia del Perú*, T XXVII, v 1:223, citado en: Pablo Ortemberg, “Celebración y guerra: la política simbólica independentista del General San Martín en el Perú”, www.americanismo.es, revisado el 21/10/2009.

representar a la nación. Efectivamente, una de las primeras acciones de San Martín fue crear, por decreto provisorio el 21 de octubre de 1820, la primera bandera y escudo peruano porque “es incompatible con la independencia del Perú la conservación de los símbolos que recuerdan el dilatado tiempo de su opresión”⁸¹.

Se adoptará por bandera nacional del país una de seda, o lienzo, de ocho pies de largo, y seis de ancho, dividida por líneas diagonales en cuatro campos, blancos los dos de los extremos superior e inferior, y encarnados los laterales; con una corona de laurel ovalada, y dentro de ella un Sol, saliendo por detrás de sierras escarpadas que se elevan sobre un mar tranquilo⁸².

Estos símbolos preexistieron a la nación⁸³, surgieron antes de que se definiera como Estado independiente. Es como si San Martín hubiera hecho posible imaginar el país con la simple dación de su aparato simbólico, nos dice Majluf. Lo importante de la bandera es el complejo contexto ritual que lo acoge, aquí la centralidad son los actos de jura a la bandera en la declaración de la Independencia, liturgia que representa el cambio político, un nuevo pacto social y un nuevo sentido colectivo⁸⁴. Desde los primeros símbolos incorporados por San Martín hasta el decreto de Bolívar del 24 de febrero de 1825 se determinó la forma básica de los símbolos patrios, surgiendo éstos de las más diversas imágenes que abarcaban un gran repertorio iconográfico y alegórico que incluía el pasado indígena, la antigüedad clásica, la Revolución Francesa y la naturaleza americana.

Como señala Pablo Ortemberg, la presencia de Bolívar y sus victorias definitivas inauguraron otro ciclo litúrgico muy diferente al anterior. Las fiestas cívicas más

⁸¹ Ibídem.

⁸² *Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, Lima, No. 14, 25 de agosto de 1821, citado en: Natalia Majluf, “Los fabricantes de emblemas. Los símbolos nacionales en la transición republicana. Perú, 1820-1825”, *Visión y símbolos. Del virreinato criollo a la república peruana*, Lima, Banco de Crédito, 2006, p. 204.

⁸³ Como nos recuerda Eduardo Toche, para Smith, Anderson y Hobsbawm “los nacionalismos antecedieron a las naciones, en tanto, estábamos ante invenciones que debían formar comunidades imaginarias, para Smith las naciones no eran entelequias sino objetos reales que trascienden el marco cronológico del capitalismo pero que, llegada esta fase, debían ser redescubiertas, reinterpretadas y formar parte de los proyectos formulados desde la sociedad.”(p. 84), “Nacionalismo made in Occidente”, *Quehacer*, No. 160, (mayo-junio 2006), pp. 81-86. Para una de las más importantes críticas a la tesis de Anderson, véase Claudio Lomnitz, “El nacionalismo como un sistema práctico. La teoría del nacionalismo de Benedict Anderson desde la perspectiva de la América española”, en: Pablo Sandoval (comp.), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos/SEPHIS, 2009, pp. 345-389.

⁸⁴ Natalia Majluf, “Los fabricantes de emblemas”, op. cit., p. 217.

importantes serán las destinadas a glorificar en vida al Libertador. Las conmemoraciones de la independencia en este período serán menos importantes que el cumpleaños de Bolívar, así como los aniversarios de la batalla de Junín y Ayacucho⁸⁵. Por ejemplo, en este contexto, el poeta guayaquileño José Joaquín de Olmedo se encargó de representar a Bolívar como el “vengador” de los incas. En su poema *Canto a Junín* (1824), Olmedo invoca a la figura del inca Huayna Capac vinculándolo a las batallas que sellaron la independencia política, pero será el mismo Bolívar su primer crítico, al rechazar la presencia del Inca en el universo poético. Aparentemente la razón es la de que a Bolívar le parece que el Inca “ocupa todo el ámbito y cubre con su sombra a los demás personajes del poema: él es el genio, él es la sabiduría, él es el héroe”⁸⁶.

Sin embargo, en el Cusco Bolívar evoca al Inca como figura retórica entre las ruinas de un pasado ya muerto. Manco Capac, en su rol de “Adán de los Indios,” se convierte para Bolívar en el rey de un paraíso perdido (Bolívar, carta a Olmedo [Junio 27, 1825] 1986).

Las ceremonias públicas también definieron una relación directa entre incas y libertadores. En febrero de 1825, la Municipalidad orquestó una gran procesión cívica para celebrar los recientes triunfos militares de los ejércitos independentistas. El recorrido se iniciaba, significativamente, en el “antiguo templo del Sol”, desde donde el busto de Bolívar salía hacia la Plaza del Regocijo, para ser colocado sobre una pirámide construida frente al antiguo cabildo. Una descripción de la ceremonia confirma el simbolismo evidente de la presencia del busto de Bolívar en el Coricancha, al imaginar a los incas saliendo de sus tumbas para bendecir “al Libertador de su paz”. El héroe republicano quedaba así legitimado por los antiguos monarcas del Cuzco, en un ritual político que redibujaba el espacio urbano, tejiendo una densa red de relaciones entre el pasado y el presente⁸⁷.

⁸⁵ Pablo Ortemberg, “Celebración y guerra”, op. cit., p. 18.

⁸⁶ Armando Muyolema-Calle, *Colonialismo y representación. Hacia una re-lectura del latinoamericanismo, del indigenismo y de los discursos étnico-clase en los Andes del siglo XX*, Tesis Doctoral, Universidad de Pittsburgh, 2007, p. 23-24.

⁸⁷ Natalia Majluf, “De la rebelión al museo...”, op. cit., p. 276.

La Ilustración y el romanticismo europeizante de Bolívar lo llevan primero a idealizar al indio como “buen salvaje”, firmando decretos que abolieron los cacicazgos y el tributo indígena, pero al mismo tiempo mandó a reprimir a los indios que obstaculizaban sus campañas militares⁸⁸. Esta suerte de ambigüedad, contrariedad y confusión ideológica revela varias dificultades que los líderes criollos encontraron a la hora de determinar los símbolos nacionales. Por un lado, reflejaba la precaria legitimidad de su proyecto frente a una población mayoritariamente indígena⁸⁹, y, por otro, expresaba la incapacidad de representarlos simbólicamente. En este contexto, nos dice Majluf, los símbolos patrios expresaban la antihistoria y la negación del *otro* interno, convirtiéndolo la emblemática patriótica en un terreno neutro que permitía eludir toda referencia a la cultura indígena, así “la nación era ante todo un lugar, un territorio, y no una historia o una cultura compartidas”⁹⁰.

Asimismo, en la imaginación republicana la única “verdadera historia” era la antigua, las civilizaciones de Roma y Grecia y aun la del Oriente, por ser esta última “cuna de la civilización y de la humanidad”⁹¹. Además, nos dice Thurner, el pasado glorioso de la antigüedad postulaba un porvenir brillante para la república, eso sí, siempre y cuando supiera evitar los “peligros de la barbarie” que habían hecho tanto daño en la antigüedad. De este modo, el hombre nuevo de la república podía sentirse antiguo y universal en su orgullosa ciudadanía moderna⁹².

Una vez superada la coyuntura de la guerra de independencia y del patriotismo antiespañol, comenzó un proceso de desetnización de los símbolos patrios: en la Nueva Granada se desterró el símbolo de la “libertad” india⁹³, mientras que en el Perú se eliminó la emblemática del sol en el escudo peruano.

El sol evocaba el mundo indígena, ese grupo mayoritario pero ausente de la formación del Estado criollo fundado con la Independencia. Evocaba el pasado precolombino, pero también la conquista; sugería así el trazo de dos líneas

⁸⁸ Cecilia Méndez, “*Incas sí, indios no...*”, op. cit.; y Blanca Muratorio, “Discursos y silencios...”, op. cit.

⁸⁹ Natalia Majluf, “Los fabricantes de emblemas”, op. cit., p. 221.

⁹⁰ Ibídem, p. 236.

⁹¹ Mark Thurner, “Una historia peruana para el pueblo peruano. De la genealogía fundacional de Sebastián Lorente”, www.sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata, p. 19, consultado el 22/10/2009.

⁹² Ibídem., p. 20.

⁹³ Hans-Joachim König, *En el camino hacia la nación. Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la nación de la Nueva Granada, 1750-1856*, Bogotá, Banco de la República, 1994.

genealógicas paralelas y enfrentadas, la de los incas, convertidos en indios contemporáneos, y la de los conquistadores, devenidos en criollos. Traía el pasado hasta el presente y al hacerlo señalaba las contradicciones al centro de los emergentes discursos criollos de nación⁹⁴.

Después de la muerte del Libertador el calendario cívico vinculado a él abrió paso a otras fechas fundadoras, como las proclamaciones de las juntas de gobierno de los años 1809-1810 y las declaraciones de independencia absoluta con respecto a la monarquía.

De esta manera, ya en 1834 Venezuela había señalado como sus “grandes días nacionales” los 19 de abril y 5 de julio. En Ecuador, como en la Nueva Granada, la autoridad del calendario religioso y la competencia de las celebraciones provinciales frenaron este proceso durante mucho tiempo. En Ecuador, no apareció la fiesta del 10 de agosto antes de 1837. En la Nueva Granada, hizo falta esperar hasta 1842 para que, terminada la “guerra de los Supremos”, se les ocurriera a los vencedores dar una dimensión nacional a la “fiesta provincial” del 20 de julio⁹⁵.

Estas estrategias simbólicas, semánticas y retóricas pueden entenderse en la medida en que cada nacionalismo contiene elementos cívicos y étnicos en varios grados y en diferentes formas que pueden ser usados como íconos fundacionales. Los criollos confiaron, además de en la pedagogía cívica propia de los nuevos rituales, en un sistema educativo para difundir los valores de la democracia. Como sabemos, es en la escuela donde se ponen a disposición los conocimientos construidos sobre la nación; ahí se aprende y se familiariza con la historia, los símbolos, los héroes, los mapas, el himno nacional y la liturgia patriótica⁹⁶. Pero al limitarse todo ello al ámbito urbano y a las élites, se profundizaron las distancias con los sectores populares y el mundo rural. Así, la élite criolla otorgó a la ciudad un papel central en la construcción de la nación, convirtiéndola en el *locus* de la modernidad; especialmente la capital se convirtió en el paradigma de la identidad nacional. Desde ahí se dictó y, a veces, se negoció lo que se creía importante para la nación, determinando lo que se consideraba incluyente y excluyente, foráneo y originario, aliado y enemigo⁹⁷. Entretanto, en el campo el Estado

⁹⁴ Natalia Majluf, “Los fabricantes de emblemas...”, op. cit., p. 236.

⁹⁵ Georges Lomné, “La comunidad simbólica del manto de Iris o la huella de un sueño”, *Análisis Político*, No. 47 (septiembre-noviembre 2002), p. 25.

⁹⁶ Rocío Trinidad, “Educación: ¿arma o instrumento para la construcción de la nación y los nacionalismos?”, *Quehacer*, No. 160 (mayo-junio 2006), pp. 87-97.

⁹⁷ Victoria Orella Díaz-Salazar, “Más allá de la ciudad letrada. El intelectual, la ciudad y la nación en la Virgen de los sicarios de Fernando Vallejo”, *Cauce*, No. 31 (2008), p. 278.

se hizo presente no con escuelas sino con el servicio militar obligatorio. La población indígena constituyó el grueso de los ejércitos nacionales, coincidiendo con un proceso de “ruralización del poder” que caracterizó la vida política del siglo XIX hispanoamericana. Como refiere Cecilia Méndez:

La participación de los campesinos en las luchas caudillistas les permitió ejercer, en la práctica, una forma de ciudadanía, en el sentido más limitado del término; es decir, su inclusión, aun si momentánea, en la negociación de derechos y obligaciones para con el Estado. Digo esto, pues en el terreno de la política formal, los requisitos de ciudadanía y prácticas electorales resultaban en extremo restrictivos como para que los campesinos quechua hablantes pudieran intervenir en las decisiones públicas mediante esta vía. Para ser ciudadano era menester ser hombre, propietario, no ser sirviente doméstico ni esclavo, y ganar determinada cantidad de dinero, entre otros requisitos. La participación militar daba, en cambio, a las poblaciones rurales escasamente educadas y mayoritariamente monolingües quechua hablantes, una oportunidad inmediata de servir al Estado, proporcionándoles argumentos que ellos sabrían capitalizar, como en efecto lo hicieron, al momento de formular ulteriores reclamos al Estado⁹⁸.

Si el mundo rural se convirtió en un escenario decisivo de la vida política, fue en la capital donde se escribieron las leyes y las constituciones. La formación del ciudadano se pensó como un proyecto ligado a las letras y a la capacidad ordenadora de la lengua, convirtiendo a la población alfabetizada y citadina en sujetos de la ley y de la nación⁹⁹. Así, el afianzamiento de la identidad del centro implicó la reificación de los *otros* y fue forjador de alteridades. En esta línea de reflexión Antonio Cornejo Polar señala que: “en algunas ocasiones el sesgo autoritario del pensamiento ilustrado no será más que el resultado de la reiterada y trágica constatación de que el sujeto natural de la soberanía, el pueblo, no estaba preparado para ejercerla libremente, al menos desde la perspectiva y los intereses de alguno de los sectores dominantes”¹⁰⁰. Fue en el espacio urbano donde se hizo evidente la importancia de la pedagogía cívica que incluye la

⁹⁸ Cecilia Méndez, “Tradiciones liberales en los Andes: militares y campesinos en la formación del estado peruano”, *E.I.A.L*, Vol. 15, No. 1 (enero-junio 2004), p. 24.

⁹⁹ Victoria Orella Díaz-Salazar, “Más allá de la ciudad letrada”, op. cit., p. 277.

¹⁰⁰ Antonio Cornejo Polar, “Inmediatez y perennidad: La doble audiencia de la literatura de la fundación de la república”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 10, No. 20 (1984), p. 49.

escuela, los desfiles escolares y la educación premilitar no sólo tenían el propósito de construir y reconstruir permanentemente el artificio de la nación mediante la liturgia cívica y la formación de nuevos ciudadanos leales y disciplinados¹⁰¹.

Todas estas representaciones y dispositivos hacen visible al Estado nacional como artefacto cultural, constituyéndose así su “inconsciente político”¹⁰², es decir, que el consciente y el inconsciente se estructuran a través de diversos discursos y relatos. Los sujetos producen sentido en la medida en que esos relatos condicionan e impregnan las predisposiciones emocionales, los impulsos y las fantasías inconscientes. De ese modo, los relatos y la escritura de la nación, al estar socialmente condicionados y moldeados por los imperativos de la cultura, se presentan como una *suprarepresentación*¹⁰³ a la que no se puede reemplazar fácilmente, salvo construyendo una nueva hegemonía. Cuando la ideología hegemónica se ha filtrado y se ha apropiado de los *habitus* significa que el inconsciente y la re-narración de la nación posibilitan construirla imaginaria y textualmente. En el paso de la ideología a la cultura la nación supera su condición ontológica para devenir en una economía simbólica. De ese modo desaparecen las fronteras entre lo real y lo imaginario, lo consciente y lo inconsciente, el mito y la historia, la mismidad y la otredad, configurando así las visiones del mundo, las identidades y las representaciones colectivas.

1.5. Folklorización y *performance* étnico: ¿regionalismo o nacionalismo?

Como han señalado varios historiadores, la apertura a la participación en la política (formal) por parte de los sectores populares iniciada con la independencia se fue cerrando a medida que avanzaba el siglo XIX y los criterios de ciudadanía se volvieron cada vez más restrictivos, a la inversa de lo que sucedía en Europa. Un hecho típico de las élites criollas hispanoamericanas es que a cien años de la independencia ya no se asumieron como los continuadores de los pueblos y civilizaciones precolombinas, sino

¹⁰¹ Rocío Trinidad, “Educación: ¿arma o instrumento para la construcción de la nación y los nacionalismos?”, op. cit., p. 89.

¹⁰² Para Fredric Jameson la historia “nos es inaccesible salvo en forma textual, y que nuestro abordamiento de ella y de lo Real mismo pasa necesariamente por su previa textualización, su narrativización en el inconsciente político”, (p.30), *Documento de cultura, documento de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*, Madrid, Visor, 1989.

¹⁰³ Con este término Jean-Luc Nancy no sólo se refiere al carácter colosal, saturado y desmesurado del aparato de representación o de espectacularización, sino también a una representación cuyo objeto, intención o idea cumple íntegramente en la presencia manifiesta. *La representación prohibida. Seguido de La Shoah, un soplo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, pp. 45 y ss.

como herederos de España. En este contexto, abrazaron el discurso del mestizaje con el que intentaban construir un mito de la armonía racial, pero, como sostiene Florencia Mallon: “el mestizaje no unifica sino separa”¹⁰⁴; el Estado peruano nunca logró centralizar su poder a través de un mestizaje unificador, sino, más bien, relegó al indígena a la periferia del país. Este discurso, como lo han señalado Rebeca Earle¹⁰⁵, Marixa Lasso¹⁰⁶ y Hugo Benavides¹⁰⁷, en realidad estaría expresando las serias limitaciones que se presentaban para cumplir el sueño de la igualdad republicana y para incorporar al indígena al mundo moderno.

Se puede observar que a inicios del siglo XX se retornó a figuras emblemáticas como la del Libertador en un esfuerzo por reforzar una pedagogía de las masas. Simultáneamente aparece de manera tímida el componente étnico en el marco del paradigma racista, racialista¹⁰⁸ y culturalista del indigenismo. Lomné observa una discordancia en estas representaciones: “la búsqueda de las profundidades había exhumado a la par el legado indígena y el orgullo de la estirpe hispánica patente desde entonces en la afición por la ‘fiesta de la Raza’ del 12 de octubre. Bien parece encarnar esta paradoja la figura del “indio Sancho” que adornó el pabellón colombiano durante la feria iberoamericana de Sevilla, en 1929”¹⁰⁹.

En la primera mitad del siglo XX se aprecia un esfuerzo por determinar otra vez las bases culturales de la nación, en cuyo panorama el indigenismo juega un papel importante en el debate político e intelectual. Si bien en México el indigenismo dominó casi todo el pensamiento nacionalista, en el Perú, por el contrario, fue un fenómeno originalmente regional, aunque luego se convirtiera en un influyente discurso de dimensión nacional¹¹⁰, a la vez que el hispanismo siguió teniendo el prestigio y la fuerza que lo capacitaban para competir con el indigenismo en la producción de

¹⁰⁴ Florencia Mallon, “Entre la utopía y la marginalidad: comunidades indígenas y cultura política en México y los Andes, 1780-1990”, *Historia Mexicana*, Vol. 42, No. 2 (octubre-diciembre 1992), p. 475.

¹⁰⁵ Rebecca Earle, *The return of the native*, op. cit.

¹⁰⁶ Marixa Lasso, *Myths of harmony. Race and republicanism during the age of revolution, Colombia 1795-1831*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2007.

¹⁰⁷ Hugo Benavides, *Making Ecuadorian histories: Four centuries of defining power*, Austin, University of Texas Press, 2004.

¹⁰⁸ Esta palabra no existe en el diccionario de la RAE.

¹⁰⁹ Georges Lomné, “La comunidad simbólica”, op. cit., p. 31.

¹¹⁰ Henri Favre, *El movimiento indigenista en América Latina*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007.

imágenes y discursos sobre la historia del Perú. En el Cusco los intelectuales mestizos cusqueños asumieron el indigenismo como un discurso alternativo al hispanismo y como una forma de reivindicar las costumbres autóctonas locales. Estos intelectuales vieron en la tradición incaica del Inti Raymi y entre otras tradiciones (orales, musicales, artesanales, etc.) las bases de su identidad regional para hacer frente al centralismo limeño.

El Cusco rural de fines del siglo XIX y principios del siglo XX era un escenario de contrastes y contradicciones. Por un lado, estaba dominado por el latifundio, el gamonalismo y el capital comercial y, por el otro, por el desarrollo del capitalismo. En los años 20 se inicia un ciclo de rebeliones indígenas que demandaban una urgente modernización en el campo. En este contexto resurgieron viejos temores coloniales, como la “guerra de castas” y el miedo a las rebeliones indias¹¹¹, a las que se vinculó con la idea del “regreso del Inca”. Según la Liga de Hacendados del Sur: “lo que ahora pretenden -los indios- es saquear las haciendas, quemar las poblaciones, exterminar a los mestizos [“blancos” y “mestizos”], repartirse la propiedad territorial y los capitales semovientes de las ganaderías, destruirlo todo y restaurar el Imperio del Tahuantinsuyo y el culto del Sol”¹¹². El “regreso del Inca” es un aspecto no del todo esclarecido; algunos historiadores creen que se trata de una costumbre campesina; para otros fue un invento de las élites intelectuales indigenistas para legitimar las reivindicaciones campesinas, mientras que para los hacendados fue un recurso que les sirvió para argumentar que los indígenas realmente querían un cambio radical avalando así su represión; y finalmente, tenemos a los que defienden la tesis de que se trata de memorias e imaginarios colectivos que rodearon a las rebeliones indígenas. Para Flores Galindo: “el mito vivía en los Andes. Las luchas campesinas tenían un sustento en el recuerdo pero también en la misma vida material de las comunidades que en pleno siglo XX mantenían esas relaciones colectivistas que fueron el entramado mismo de la sociedad incaica”¹¹³.

¹¹¹ Marisol de la Cadena, *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2004, p. 323.

¹¹² Alberto Flores Galindo, *Los rostros de la plebe*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 123.

¹¹³ Ibíd., p. 131.

En estos mismos años surgieron nuevos discursos políticos, como el socialismo, el aprismo¹¹⁴ y el indigenismo de tendencia marxista¹¹⁵, que ofrecían alternativas para modernizar la sociedad peruana. Con unas demandas sociales cada vez más radicales y con la emergencia de nuevos discursos y partidos políticos, a las élites cusqueñas no les quedó más que empezar a modernizar su región. Pero esta modernización no pasó por una industrialización ni por una democratización de la sociedad, sino por la modernización de las costumbres. Como parte de este proceso se apropiaron de la idea del “regreso del Inca” y la transformaron en una de las expresiones folklóricas más importantes del Cusco. El siguiente paso fue crear un ritual público que con los años se convertiría en el centro del calendario cívico y festivo del Cusco.

Efectivamente, para las élites cusqueñas la escenificación del “regreso del Inca”, tanto en el Corpus Christi como en el Inti Raymi, fue el recurso simbólico más importante para reafirmar su identidad, legitimar su poder y extender su orgullo a las masas. Aquí se manifiesta el esfuerzo por transformar las expresiones culturales campesinas en artefactos simbólicos refinados y estilizadas para que éstas puedan ser expuestas a unas “audiencias civilizadas”¹¹⁶. Por iniciativa de los intelectuales indigenistas, el 24 de junio de 1944 se celebró el primer Día del Cusco, fecha que coincidía tanto con la celebración prehispánica del Inti Raymi, el ritual incaico correspondiente al solsticio de invierno, como con una fecha cercana a la festividad del Corpus Christi. Desde un primer momento se consideró que estas festividades eran una celebración de la identidad regional y una oportunidad para estimular el turismo¹¹⁷. Así, “la celebración de su ciudad significó la virtual rearticulación del ‘Cusco’ como un símbolo evocativo del pasado, la fuente de la historia y el origen de la nacionalidad imperecedera”¹¹⁸.

¹¹⁴ El aprismo se refiere al APRA (Alianza popular Revolucionaria Americana), partido político fundado por Víctor Raúl Haya de la Torre en 1924. Véase Heraclio Bonilla y Paul Drake (eds.), *El Apra de la ideología a la praxis*, Lima, Centro Latinoamericano de Historia Económica y Social, 1989.

¹¹⁵ Esta perspectiva fue desarrollada por el pensador socialista peruano José Carlos Mariátegui, su obra más importante fue: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 1928. Para una aproximación a este pensador véase Alfonso Ibáñez, *Mariátegui: revolución y utopía*, Lima, Tarea, 1978; Francis Guibal, *Vigencia de Mariátegui*, Lima, Amauta, 1995; Michel Löwy, “El marxismo romántico de Mariátegui”, *Márgenes*, Año I, No. 2 (1985), pp. 13-22; y Marc Becker, *Mariátegui and Latin Amerian Marxist Theory*, Ohio, Monographs in International Studies, Latin American Series No. 20, Ohio University, 1993.

¹¹⁶ Marisol de la Cadena, *Indígenas mestizos*, op. cit., p. 172.

¹¹⁷ Ibídem., p. 174.

¹¹⁸ Ibídem., p. 176.

Este giro populista de la *intelligenzia* indigenista de convertir el pasado incaico en la fuente del orgullo regional y luego de la nacionalidad peruana se debe entender como un intento por establecer una nueva relación entre las élites, las clases populares y el Estado. Lo que realmente importaba no era el indio vivo, sino la cultura folklorizada, las riquezas arqueológicas y los monumentos urbanos considerados germen de orgullo nacional¹¹⁹. La visión ambigua sobre el indio se hizo evidente en el comité para la celebración del Día del Cusco. Por un lado, se lamentaban de la situación de los indios: “el dolor de nuestra subyugada y triste raza que sólo tiene en sus manos la lastimera quena para lamentar su destino”, pero, por otro, se referían a los gloriosos días del Tahuantinsuyo como lo que tenía que ser el referente más importante para imaginar un futuro lleno de realizaciones: “darnos cuenta de que fuimos grandes en el pasado nos hará entender que podemos serlo en el futuro”¹²⁰.

La representación principal del Inti Raymi se hizo en la fortaleza incaica de Sacsaywaman, a unos tres kilómetros de la ciudad, con un programa inspirado en la descripción hecha por Garcilaso de la Vega. El ritual incluye escenas del drama colonial *Ollantay* (escrito originalmente en quechua), luego se hacen ofrendas al Inca por parte de actores que representan a los habitantes del imperio, se realiza el sacrificio de una llama y su ofrenda al Sol y a continuación la predicción del futuro mediante la lectura de las vísceras del animal. El ritual termina con un desfile de los mejores conjuntos folclóricos y con un desfile militar que tuvo un especial significado en el primer Inti Raymi, ya que coincidía con la reciente victoria militar frente al Ecuador (1941). Con este ritual se intenta recordar la importancia del Cusco como centro del mundo prehispánico andino, de ahí que uno de los actos más importantes sea la representación del peregrinaje que los diferentes grupos étnicos provenientes de todas las regiones del imperio realizaban al Cusco para rendir culto al dios incaico. La presencia del presidente Manuel Prado en el primer Inti Raymi (1944) ocupó momentáneamente el centro de la celebración del ritual, que es la evocación del Inti Raymi, coronándolo como un “inca contemporáneo”. El actor que representaba al Inca le dirigió un discurso improvisado “de gobernante a gobernante”, reconociendo sus logros en la salvaguardia del territorio inca, en clara alusión al reciente conflicto de límites con el Ecuador. Como sostiene Marisol de la Cadena, en la celebración de 1944 las figuras del Inca y del

¹¹⁹ Ibídem., pp. 175-176.

¹²⁰ *El Sol*, 9 de marzo de 1944, p. 4, citado en Ibídem., p. 175.

pueblo fueron centrales para el ritual. Si el personaje del Inca representaba los aspectos sagrados y aristocráticos del imperio, el pueblo mostraba una obediencia reverente y servil¹²¹. Los ideólogos del indigenismo querían recuperar la capacidad del Cusco para unificar el territorio nacional; por ello, junto a la cualidad aristocrática y la organización jerárquica del festival imaginaron su comunidad en términos dinásticos y jerárquicos¹²².

Este *performance* indigenista cumple la misma función que las representaciones del Inca en el teatro político colonial. Como sabemos, los españoles alentaron el uso de la iconografía incaica en las celebraciones públicas con el propósito de legitimar las relaciones de poder entre la Corona y la nación india. Si bien el Inti Raymi tiene raíces prehispánicas, la versión del siglo XX es sobre todo una creación de la élite mestiza pensada como un recurso simbólico para calmar las tensiones sociales y reducir la brecha entre la política nacional y la política regional.

Sabemos que la construcción de la nación no es un proceso acabado, por esta razón surge la necesidad de legitimar sistemáticamente el poder y el orden social. Desde esta perspectiva, la economía simbólica de la nación se orienta a disimular y reducir las tensiones sociales (de clase, étnicas y regionales), apelando a un supuesto consenso simbólico. Por parte de los sectores populares se han creado también sus propios símbolos que, dadas ciertas condiciones, pueden competir con las hegemónicas. En tiempos recientes la *Wiphala*, bandera andina, diseñada sobre la base del arco iris inca, ha llegado a ser asumida como signo de reivindicación étnica en Bolivia, Colombia, Ecuador, Chile y Perú. Nos preguntamos: ¿esta bandera revela la relatividad del consenso simbólico e iconográfico? ¿Realmente existe la necesidad de un emblema de reafirmación étnica más que nacional?

Como lo están demostrando varios investigadores, los movimientos indígenas actuales de la región andina apelan simultáneamente a un conjunto de referentes simbólicos de los más diversos orígenes y significados, evidenciando que aparentemente la búsqueda de un sentido de identificación étnica no es incompatible con la pertenencia nacional e incluso transnacional. Creemos que la emergencia de lo étnico en el marco del Estado nacional está reflejando un cambio en las relaciones de poder y el fin del monopolio de la representación que las élites “blancas” y mestizas

¹²¹Marisol de la Cadena, *Indígenas mestizos*, op. cit., p. 183.

¹²² Ibídem., p. 185.

habían controlado desde el nacimiento de las repúblicas, mientras que, a otro nivel, se advierte que la frontera entre quienes se identifican como indígenas y quienes no lo hacen es cada vez menos clara; en todo caso, las perspectivas actuales apuntan a la construcción de una nueva hegemonía en la región andina¹²³.

¹²³ Véase: Ramón Pajuelo, *Reinventando comunidades imaginarias. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países andinos*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007; Valérie Robin Azevedo y Carmen Salazar-Soler (eds.), *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2009; Carmen Martínez (ed.), *Repensando los movimientos indígenas*, Quito, FLACSO, 2009; y Marisol de la Cadena y Orin Starn, “Indigeneidad: problemática, experiencia y agenda en el nuevo milenio”, *Tabula Rasa*, No. 10 (enero-junio 2009), pp. 191-222.

Capítulo II

La escritura de la historia eurocéntrica: epistemología y alteridad

Este capítulo parte de una consideración fundamental: en la medida en que la historiografía colombiana del siglo XX ha negado al *otro étnico* como sujeto histórico, la etnicidad no ha sido considerada una variable relevante en el análisis del proceso histórico colombiano. Me gustaría sugerir que esta limitación no sólo está presente en la tradición historiográfica colombiana, sino también en la apropiación de modelos eurocéntricos, tales como el liberalismo y el marxismo, que al privilegiar al “individuo” y al “trabajo”, respectivamente, como unidades de análisis, no tomaron en cuenta las experiencias étnicas subalternas y sus relaciones particulares de poder y lucha. El valor analítico y descriptivo de la etnicidad apenas empieza a ser tomado en cuenta por la historiografía colombiana. Esta tardía incorporación se debe a la concurrencia de dos fenómenos: el cambio epistémico en las ciencias sociales y humanas, y la emergencia de movimientos sociales de base étnica en los Andes. Aunque es cierto que la historia social colombiana de los años 60 y 70 ya había empezado a estudiar la experiencia de los grupos étnicos, sin embargo, por el predominio de la Teoría de la Dependencia y de las teorías de la modernización, se entendía que lo “étnico”, al expresar un mundo tradicional en vías de consumación, estaba siendo reemplazado inevitablemente por identidades, relaciones e instituciones de la sociedad moderna.

De ese modo, la escritura de la nación se ha elaborado siguiendo las pautas de la narrativa del “progreso”. Los fundamentos epistémicos y metodológicos que la apuntalan han sido tan determinantes que se considera al horizonte modernizador como el único que otorga inteligibilidad, sentido y coherencia a los relatos de la nación. Este enfoque tiende a producir un efecto polarizante entre lo moderno y lo tradicional, o, desde otra perspectiva, entre lo nativo y lo no-nativo. Esta perspectiva dicotómica ha impedido estudiar la experiencia de los grupos étnicos en sus múltiples interrelaciones, y más bien ha privilegiado la violencia y el conflicto secular entre liberales y conservadores, no solamente por su evidente importancia en la historia contemporánea

colombiana, sino porque la violencia y la política estarían expresando la condición de modernidad o las leyes generales del desarrollo del capitalismo. Esta presunción funcionalista y marxista de la inevitabilidad de la violencia en la transición al capitalismo implica además una actitud epistémica que puede caracterizarse como positivista. Así, para los historiadores colombianos adscritos a estos paradigmas, la etnicidad no puede ser aprehensible ni abordable en términos de sujeto/objeto; resulta difícil de objetivarla y ponerla en orden, “puesto que “el orden es una verdad y el desorden un error””¹²⁴. En este sentido, la negación del *otro* étnico puede entenderse como un obstáculo epistemológico. En palabras de Gastón Bachelard:

No se trata de considerar los obstáculos externos, como las complejidades o la fugacidad de los fenómenos, ni de incriminar a la debilidad de los sentidos o del espíritu humano: es el acto mismo de conocer íntimamente, donde aparecen, por una especie de necesidad funcional, los entorpecimientos y las confusiones [...] El conocimiento de lo real es una luz que siempre proyecta alguna sombra¹²⁵.

Según esta perspectiva, el conocimiento avanza haciendo rectificaciones de errores precedentes y de creencias aceptadas convencionalmente, ya sea por razones epistémicas que apelan a la verdad o por consideraciones extraepistémicas que no apelan a la verdad sino a las ventajas pragmáticas. De modo que la aceptación o el rechazo de modelos teóricos depende tanto del orden epistémico (apoyado en la razón) como del extraepistémico. En ambos casos la ruptura nunca es fácil porque se enfrenta a hábitos intelectuales arraigados y a creencias ampliamente aceptadas y legitimadas. Este modelo del *error rectificado* puede conectarse con la perspectiva de *rupturas epistémicas* formulada por Michel Foucault, para quien cada episteme abre un nuevo campo de visibilidad, a la vez incluyente y excluyente, que acoge unos modos de ver y dejar de ver: “el campo de visibilidad en el que la observación va a tomar sus poderes no es más que el residuo de estas exclusiones: una visibilidad librada de cualquier otra carga sensible y pintada además de gris”¹²⁶. Una lectura paralela de estos modelos nos permite apreciar una coincidencia en cuanto ambos consideran que el conocimiento no obedece exclusivamente a razones epistémicas sino también a factores sociales.

¹²⁴ Gastón Bachelard, *La formación del espíritu científico*, México, Siglo XXI Editores, 2004, p. 8.

¹²⁵ Ibídem, p. 15.

¹²⁶ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias sociales*, México, Siglo XXI Editores, 2005, p. 133.

En líneas generales se puede decir que el conocimiento es socialmente construido. Esta visión constructivista está en lo cierto cuando señala que la producción del conocimiento es contingente y consensual (interés por determinadas cuestiones en lugar de otras), o que los miembros de una comunidad científica poseen determinados valores políticos y sociales que “*quizá* influyan en la forma de ejercer su labor: en el tipo de observaciones que hacen y en la precisión con que interpretan la evidencia que van encontrando”¹²⁷, y que también los investigadores pueden hallarse predisuestos por sus valores de fondo a creer ciertas ideas no sustentadas por evidencia. “Así, nuestra predilección por ciertos interrogantes y la integridad con que los perseguimos es dominio muy importante, para nada separado, del tipo de sociedad de la que formamos parte”¹²⁸.

En otro orden de cosas, se puede cuestionar la visión del constructivismo porque considera que los *hechos* son independientes de nosotros y por ende de nuestros valores e intereses sociales. La evidencia es también vista, independientemente de que justifique o no una creencia, como algo que no depende de las necesidades e intereses contingentes de la sociedad, y, en cuanto a la explicación, ésta obedece a la exposición de la evidencia que es capaz de explicar por sí sola por qué creemos lo que creemos¹²⁹. Frente a esta “visión clásica del conocimiento”, Boghossian enfatiza que el *hecho* no es independiente de nosotros y de nuestro contexto; al contrario, todos los *hechos*, la *justificación* y la *explicación* están socialmente construidos y reflejan nuestras necesidades e intereses contingentes¹³⁰.

Siguiendo esta línea de razonamiento podemos decir que la comunidad de historiadores colombianos ha construido unos *hechos* que efectivamente reflejan sus valores e intereses científicos, profesionales y sociales. Ahora bien, el problema con el que nos enfrentamos es la *naturaleza* del *hecho*; en este sentido, el *hecho* más significativo ha sido la “nación”. Siguiendo la perspectiva del constructivismo de Goodman y Rorty, tenemos que, necesariamente:

[...] todos los hechos dependen de descripciones; no puede haber un hecho objetivo de cómo son las cosas en el mundo independientemente de nuestra

¹²⁷ Paul Boghossian, *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2009, p. 39.

¹²⁸ Ibídem, p. 40.

¹²⁹ Ibídem, p. 42.

¹³⁰ Ibídem, pp. 42-43.

propensión a describir el mundo como si fuera de una manera determinada. Sólo empieza a haber hechos sobre el mundo después de que hayamos adoptado un determinado esquema [*scheme*] para describirlo¹³¹.

Si aceptamos esta postura, la “nación” sólo se hace inteligible en las descripciones, en las formas de hablar y de pensar y, desde la perspectiva del relativismo social, se podría enfatizar que la “nación” dependerá del esquema que se considere *útil* adoptar. Según Boghossian, Rorty expresa vívidamente esta tesis: “aceptamos las descripciones que efectivamente aceptamos no porque ‘correspondan a la manera en que las cosas son en y por sí mismas’ sino porque nos resulta convenientemente hacerlo”¹³². No es mi intención aquí profundizar en el debate de Boghossian con los relativistas sociales, sino más bien destacar que la “nación” ha sido una construcción discursiva, ya sea por consideraciones racionales o por razones pragmáticas. De este modo, la “nación” expresa la tensión producida entre el ejercicio del poder y la producción del conocimiento. Siguiendo a Foucault, podríamos decir que existen ciertos *hechos* que incitan la producción de discursos, es decir, que en determinadas circunstancias históricas se multiplican los discursos sobre un determinado *hecho* (objeto/sujeto) en el campo de ejercicio del poder mismo que estimula a las instituciones a hablar sobre ese *hecho*; obstinación, dice Foucault, de las instancias del poder en oír hablar del *hecho* y “en hacerlo hablar acerca del modo de la articulación explícita y el detalle infinitamente acumulado”¹³³. Desde el momento en que emerge el Estado nación todos los recursos, instituciones y voluntades se orientaron a hablar de la nación en términos retóricos, poéticos, míticos, morales, históricos y cuantitativos (contabilidad, estadística).

El “proyecto textual” de la “nación” se va definiendo a partir de un conjunto de disposiciones discursivas y estructuras narrativas que explican y comprenden su origen, su presente, su horizonte y su futuro deseado. En nombre “del pueblo” y del interés del Estado nación se señalan las prerrogativas de quiénes deben formar parte o deben ser excluidos de la comunidad política y de la escritura de la nación. Homi Bhabha cuestiona esta visión homogénea asociada con la comunidad imaginada de la nación. Él sostiene que la emergencia de la narrativa nacional está escindida por la emergencia de

¹³¹ Ibídem, pp. 50-51.

¹³² Ibídem, p. 53.

¹³³ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2006, p. 18.

una conciencia del “nosotros” frente a las jerarquías de sexo, genero, raza y clase. De ese modo señala:

La frontera que marca la mismidad [*selhood*] de la nación interrumpe el tiempo autogenerado de la producción nacional y altera la significación del pueblo como homogéneo. El problema no es simplemente la ‘mismidad’ de la nación como opuesta a la alteridad de otras naciones. Nos enfrentamos con la nación escindida dentro de sí misma [*itself*], articulando la heterogeneidad de su población¹³⁴.

El proyecto textual de la nación está, además, condenado a deslizarse incesantemente de una posición a otra. Así, “la nación se vuelve un espacio significante liminar que está internamente marcado por los discursos de minorías, las historias heterogéneas de pueblos rivales, autoridades antagónicas y tensas localizaciones de la diferencia cultural”¹³⁵. Desde esta perspectiva, “la nación revela una representación ambivalente y vacilante, una etnografía de su reclamo a ser la norma de la contemporaneidad social”¹³⁶.

En estas condiciones enunciativas se fue estableciendo el lenguaje de la nación, de la misma forma que mediante estrategias narrativas se buscó la legitimidad del “pueblo” y de la autoridad, constituyendo ellas un lugar privilegiado para enfatizar la continuidad histórica y la horizontalidad espacial de la nación. De este modo, las diferencias y los antagonismos sociales se suprimieron, se “olvidaron” o se desplazaron hacia una imagen densamente homogénea, consensual y teleológica de la nación. En este sentido, el “pueblo” (y no el *otro* “pueblo”) ocupa un lugar central en estos discursos. Como lo subraya Homi Bhabha: “los pueblos no son simples hechos históricos o partes de un cuerpo político patriótico. Son también una compleja estrategia retórica de referencia social [...]”¹³⁷. Nombrar la “nación” significa gestar la nación. En este *performance* narrativo participan las mediaciones lingüísticas, las técnicas narrativas, las representaciones públicas y el ejercicio de poder que finalmente cierra el círculo de la estrategia repetitiva, recursiva, pedagógica y persuasiva de (re) escribir la

¹³⁴ Homi K. Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002, p. 184.

¹³⁵ Ibídem.

¹³⁶ Ibídem, p. 186.

¹³⁷ Ibídem, pp. 181-182.

nación una y otra vez, porque “el Estado es lo que vincula, también es claramente lo que puede desvincular”¹³⁸.

La escritura de la nación en el marco del historicismo adoptó el lenguaje figurado (metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía) que, para Verónica Tozzi, comentando a Hayden White, constituye la infraestructura del texto histórico, donde “el campo histórico se constituye como un dominio sobre el cual el historiador puede aplicar, del modo más coherente posible, sus creencias ideológicas, sus concepciones epistemológicas o sus preferencias narrativas”¹³⁹. Así, las múltiples, fragmentadas, heterogéneas y conflictivas experiencias sociales se transforman repetidamente en signos de una cultura nacional coherente, lineal, y holista¹⁴⁰. En esta operación se hicieron equivalentes el devenir histórico con el tiempo nacional y el espacio-nacional con la identidad-nacional. Bhabha observa que “la equivalencia lineal entre el acontecimiento y la idea, como lo propone el historicismo, casi siempre significa a un pueblo, una nación o una cultura nacional como una categoría sociológica empírica o una entidad cultural holista”¹⁴¹.

Como vemos, el gran poder de la idea de nación creó las condiciones enunciativas para la producción de discursos y relatos históricos. White ha destacado que los tropos (metáfora, metonimia, sinécdoque e ironía) proporcionaron los recursos lingüísticos y los “actos de prefiguración” a partir de los cuales se elaboraron las estrategias de explicación (por trama, argumentación e implicación ideológica) que moldearon los estilos historiográficos, mientras que, a través de ciertas estrategias narrativas y procedimientos retóricos, los historiadores buscaban un “efecto explicativo”. Esta operación cognitiva fue posible gracias a la construcción de “un protocolo lingüístico completo, con dimensiones léxica, gramatical, sintáctica y semántica, por el cual caracterizar el campo y sus elementos en sus propios términos, y así prepararlos para la explicación y la representación que después ofrecerá de ellos su narración”¹⁴². Estos discursos historiográficos caracterizados por el “realismo figural”

¹³⁸ Judith Butler y Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Quién le canta al Estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*, Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 45.

¹³⁹ Verónica Tozzi, “La historia como promesa incumplida. Hayden White, heurística y realismo figural”, *Diánoia*, Vol. LI, No. 57 (noviembre 2006), p. 112.

¹⁴⁰ Homi K. Bhabha, *El lugar de la cultura*, op. cit., p. 182.

¹⁴¹ Homi K. Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002, p. 176.

¹⁴² Hayden White, *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 40.

no sólo reflejaban posturas ideológicas, preferencias tropológicas, compromisos teóricos y epistémicos sino también sucesivas reescrituras que reorganizaban los acontecimientos del pasado, de modo que “cada nueva reescritura de la historia es una respuesta, desde el presente, a reescrituras promovidas por alguna historia anterior de los mismos sucesos”¹⁴³. En este sentido, Bhabha insiste en que la nación como aparato simbólico produce un continuo deslizamiento de categorías “como la sexualidad, la afiliación de clase, la paranoia territorial, o la ‘diferencia cultural’ en el acto de escribir la nación”¹⁴⁴.

Si bien White y Bhabha difieren en sus marcos teóricos y metodológicos -el primero se inscribe en el estructuralismo y el formalismo¹⁴⁵ (análisis estructural, lingüístico y semiótico), y el segundo asume la deconstrucción de inspiración derrideana y de tendencia posestructuralista y poscolonialista¹⁴⁶ (crítica a la metafísica occidental, a las grandes metanarrativas, a la oposición binaria dentro de los textos y una apuesta por la disolución de las identidades jerarquizadas y polarizadas)-, ambos coinciden en cuestionar la concepción que ve el texto histórico como una representación objetiva de la realidad; más bien encuentran en él una forma de escritura que contiene diferentes modos de discurso y estrategias narrativas. Si White procede a un estudio de las *formas* del texto histórico sin hacer un estudio exhaustivo del contexto¹⁴⁷, Bhabha, por el contrario, frente a las limitaciones de este estructuralismo que aislabía el texto de su contexto social e histórico, y del marxismo que lo subordinaba a la realidad económica, propone una relación dialógica entre texto y contexto, es decir, postula que el texto se constituye tanto por las señales, las indicaciones (explícitas o implícitas) y

¹⁴³ Verónica Tozzi, “La historia como promesa incumplida”, op. cit., p. 111.

¹⁴⁴ Homi K. Bhabha, *El lugar de la cultura*, op. cit., p. 176.

¹⁴⁵ “Mi método, en resumen, es formalista. No trataré de decidir si la obra de determinado historiador es un relato mejor, o más correcto, de determinado conjunto de acontecimientos o segmento histórico que el de algún otro historiador; más bien, trataré de identificar los componentes estructurales de tales relatos”, en: Hayden White, *Metahistoria*, op. cit., p. 14.

¹⁴⁶ Bhabha, refiriéndose al posestructuralismo, señala que “son en sí mismas opuestas al humanismo y la estética iluministas. Constituyen nada menos que una deconstrucción del momento de lo moderno, sus valores legales, sus gustos literarios, sus imperativos categóricos filosóficos y políticos. Segundo, y más importante, debemos rehistoirizar el momento de ‘la emergencia del signo’ o ‘la cuestión del sujeto’, o la ‘construcción discursiva de la realidad social’, para citar unos pocos tópicos populares de la teoría contemporánea”, en: Ibídem, p. 53.

¹⁴⁷ “Hayden White recurre a estos cuatro tropos mayores –metáfora, metonimia, sinécdoque, ironía- para analizar lo que denomina el ‘entramado’ o explicación histórica: son las estructuras retóricas básicas con las que damos sentido a nuestra experiencia. La idea principal de la retórica como disciplina [...] es que existe estructuras básicas subyacentes al lenguaje que posibilitan los significados que son generados por una gran variedad de discursos”, en: Jonathan Culler, *Breve introducción a la teoría literaria*, Barcelona, Crítica, 2004, p. 90.

los límites que proporciona el contexto, como por el complejo semiológico del texto. Ambos niveles intervienen impulsando un constante desarrollo y corrección del texto (evocación de experiencias sociales instituidas, o inclusión de nuevos sujetos y construcción de nuevas experiencias), pues su variación depende de la misma tensión y dinámica de fijación y cambio entre el texto y el contexto. En consecuencia, para Bhabha el texto no está organizado por un único sentido o una trama particular, sino que se caracteriza, más bien, por su inestabilidad, ya que está escindido por diferentes discursos y está sometido al desplazamiento constante de una posición enunciatoria a otra.

A partir de estas aproximaciones la “nación” puede ser considerada, desde el punto de vista del lenguaje, como una construcción lingüística, y, desde un punto de vista social, como correspondiente a un tiempo y espacio particular. Así, la figuratividad y los aspectos institucionales y sociales determinan los procesos de producción de los textos¹⁴⁸. A manera de un reajuste teórico, Bhabha, no obstante reconoce el valor cognitivo y la fuerza literaria de los tropos y de las estrategias de figuración, pone en tela de juicio la estabilidad, la coherencia y la unidad del texto. Como hemos visto, Bhabha, al enfatizar en las fisuras del texto, lo entiende como una oportunidad para la emergencia de discursos disidentes, subalternos y minoritarios. Esta “búsqueda de diferencias” tiene como objetivo revelar la existencia de figuras y articulaciones ocultas dentro de los textos, operación que parte de la premisa según la cual la condición de privilegio de un término depende de la subordinación que ejerce sobre el término opuesto. Inspirado en Derrida, Bhabha procede a deconstruir la oposición binaria (masculino/ femenino, oralidad/ escritura, Occidente/ Oriente, élite/ pueblo, negro/ blanco, lo alto/ lo bajo), invirtiendo la jerarquía que supuestamente existe detrás de los signos¹⁴⁹ y de todo texto. Sólo invirtiendo los términos, en este caso de las narrativas históricas dominantes, puedenemerger tiempos disyuntivos y sujetos que han estado en los márgenes de lo social, del Estado y de la narrativa de la nación.

¹⁴⁸ Según Tozzi, la reescritura es una respuesta a escrituras precedentes, o sea, que “en cada nueva reescritura no presenciamos el cumplimiento de una mejore representación de la realidad; más bien [...] con cada reescritura de la historia se nos renueva una promesa de cómo alcanzar mejores representaciones del pasado”, en: Verónica Tozzi, “La historia como promesa incumplida”, op. cit., p. 114.

¹⁴⁹ “To deconstruct the oppositions above all, at a particular moment, to reverse the hierarchy”, citado en: Jonathan Culler, *On deconstruction. Theory and criticisms after structuralism*, Great Britain, Routledge, 1998, p. 85.

En este sentido, Dispesh Chakrabarty señala que “la nación no puede tener exclusivamente una narrativa estandarizada, la nación es siempre el resultado contingente de muchas narrativas enfrentadas. La historia de las minorías expresa la lucha por la inclusión y la representación que son características de las democracias liberales y representativas”¹⁵⁰. Chakrabarty comparte con White la noción de que la historia es una materia que se preocupa por fabricar relatos en los que se ponen en juego compromisos explícitos de carácter ideológico, moral y epistemológico, o que se emplean diferentes estrategias y técnicas narrativas para describir una realidad “exterior” a partir de preferencias tropológicas e instrumentos científicos que posibilitan conceptualizar relaciones, agencias y procesos. En consecuencia, la historia, a pesar de estar frente a una amplia posibilidad de representación, no es capaz de escuchar las voces subalternas. Para Chakrabarty esta limitación se debe a que los “pasados subalternos” se han considerado de “menor importancia”, “inferiores” o “marginales” en las narrativas históricas.

El problema de las “historias de la minorías” lleva la interrogante de qué puede entenderse por “menor/ minoría de algunos pasados particulares; por las construcciones y experiencias del pasado que aún tienen una posición “menor”, en el sentido de que su misma incorporación en las narrativas históricas las convierte en pasados “de menor importancia” frente a la comprensión dominante de lo que constituye el hecho y la evidencia (y por lo tanto frente al mismo principio de racionalidad subyacente) en las prácticas de la historia profesional¹⁵¹.

Estos pasados tienen un grado de intratabilidad con respecto a los objetivos mismos de la historia profesional, no sólo porque no existen suficientes documentos y archivos adecuados, sino fundamentalmente porque la experiencia subalterna es asumida como “instancia de *inmadurez*”, y el pasado es un “pasado que no nos prepara ni para la democracia ni para las prácticas ciudadanas al no estar basados en el despliegue de la razón en la vida pública”¹⁵². Esto significa que deberíamos diferenciar unos pasados silenciados de otros, porque los “pasados subalternos” de la “periferia” capitalista no tienen el mismo estatus que los del “centro”. El mejor ejemplo es la

¹⁵⁰ Dispesh Chakrabarty, “Historia de las minorías, pasados subalternos”, *Historia y grafía*, No. 12 (1999), p. 88.

¹⁵¹ Ibídem, p. 93.

¹⁵² Ibídem.

“historia desde abajo”. Ésta es una “buena historia”, nos dice Chakrabarty, porque cambió el discurso histórico y amplió nuestra visión de las clases trabajadoras y de las mujeres, interés que obedecía a una demanda democratizadora de la sociedad europea de la posguerra. Ciertamente, este contexto facilitó su incorporación en la disciplina histórica, lo cual nos lleva a pensar que la comprensión de ciertos grupos sociales no sólo obedece a la capacidad investigativa del historiador, sino también a que se ajusta a las expectativas colectivas. De este modo, la importancia de la “historia desde abajo” se debió tanto a la creatividad investigativa como a que era racionalmente justificable en la vida pública¹⁵³. En este sentido se puede comprender la ausencia de los *otros* subalternos en los relatos hegemónicos, como quiera que sus pasados, además de no representar ningún valor político para la modernidad, presentan también serias dificultades para su historización.

La relación entre las narrativas históricas y sus relaciones con la vida pública no son las mismas en la “periferia”, pero también sabemos que los paradigmas marxista, funcionalista y estructuralista no tienen los instrumentos para poder describir la experiencia del *otro* subalterno. En este panorama los *Estudios Subalternos* plantearon una alternativa para escribir la historia de los subalternos:

Su objetivo explícito era inscribir a las clases subalternas en la historia del nacionalismo y de la nación y combatir cualquier sesgo elitista en la escritura de la historia. Hacer de los subalternos el sujeto soberano de la historia, colocarlos como agentes en proceso de la historia, escuchar sus voces, retomar sus experiencias y reflexiones (y no sólo sus circunstancias materiales) de una manera seria [...]¹⁵⁴

A partir de este proyecto y tomando el trabajo de Ranajit Guha (“The prose of counter-insurgency”), Chakrabarty señala que Guha, en su estudio sobre la rebelión campesina en la India colonial (Santal de 1855), puso en el centro de la narrativa la conciencia campesina, porque según Guha:

La historiografía se ha conformado con tratar al campesino rebelde meramente como una persona empírica o como un miembro de una clase, pero no como una entidad cuya voluntad y razón constituyó la praxis denominada rebelión...la

¹⁵³ Ibídem, p. 90.

¹⁵⁴ Ibídem, p. 94.

insurgencia es vista como externa a la conciencia del campesino y la Causa aparece como un fantasma que sustituye a la razón, la lógica de esa conciencia¹⁵⁵.

Según los líderes de la insurgencia, sus acciones obedecían a las instrucciones que habían recibido de su dios (Thakur). Esto significaría que “según propias palabras el subalterno no es necesariamente el sujeto de su historia, pero en la de los *Subaltern Studies* o en cualquier otra historia con una perspectiva democrática, sí lo es”¹⁵⁶. Frente a este dilema, Guha, nos dice Chakrabarty, cuestionó a la historiografía liberal y marxista por percibir a la religión como la expresión no racional, lo que la enfrentaba a la dificultad de integrar lo divino dentro de una estrategia narrativa racionalmente justificable historiográficamente. Guha, si bien ve en la antropología una posibilidad de análisis antes de pasar a la narrativa del historiador, encuentra serias limitaciones en el discurso antropológico en tanto que éste siempre está hablando desde una autoridad cultural, intelectual o moral superior: “‘yo respeto sus creencias pero no las comparto’ y de un sentido de frustración marxista (o moderno) por la intrusión de lo sobrenatural en la vida pública”¹⁵⁷. Esto demuestra no sólo la brecha temporal, la alteridad cultural y la diferencia epistémica que separa al científico social con los santales, sino la propia dificultad de traducir sus categorías –“la lógica de esa conciencia”- a la escritura de la historia, porque el historiador no puede invocar lo sobrenatural para describir o explicar un acontecimiento. Frente a esto Chakrabarty propone dos cuestiones; por un lado, las “historias de las minorías” o “pasados subalternos” nos ayudan a conocer los límites de la escritura de la historia, y por el otro, estos “pasados subalternos” nunca pueden entrar a la historia como parte de la posición propia del historiador, porque:

[...] son nudos cerrados que surgen y rompen la textura lisa y pareja del tejido. Entre la insistencia del historiador de los *Subaltern Studies* de que los santales son los agentes o sujetos de su propia acción y la de los santales de que le deben a su dios Thakur esa soberanía, hay un vacío que separa dos experiencias radicalmente diferentes de historicidad¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Ranajit Guha, “The prose of counter-insurgency”, en: Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*, Nueva York, Oxford University Press, 1988, citado en Ibídem, p. 95.

¹⁵⁶ Ibídem, p. 96.

¹⁵⁷ Ibídem, p. 99.

¹⁵⁸ Dispesh Chakrabarty, “Historia de las minorías, pasados subalternos”, op. cit.

Said reclamaba en su obra *Orientalismo* que el intentar acoger la voz del *otro*, permitirle ser él mismo y narrar su propia historia, significaría a los pueblos occidentales establecer una relación con los otros pueblos superadora de la establecida desde el imperialismo, el racismo y el etnocentrismo¹⁵⁹. Mantener la relación sujeto-objeto en términos positivista y “orientalista” significaría mantener la alteridad radical entre el historiador y los santales. En este gesto el pasado está muerto pero con la afirmación de los santales: “hice lo que mi dios me dijo que hiciera”. Esta experiencia se nos presenta como una manera de estar en este mundo, es decir, que ilumina una posibilidad para el presente¹⁶⁰, porque la referencia a un dios que actúa sobre los hombres no es completamente ajena a nuestra propia experiencia. A partir de aquí Chakrabarty sentencia:

Los santales del siglo XIX –y de hecho, si mi argumento es correcto, los seres humanos de cualquier otro período o de cualquier otra región- son todos de una manera extraña siempre nuestros contemporáneos: ésa debía ser la condición que nos permite tratarlos incluso como inteligibles para nosotros. Así la escritura de la historia debe asumir implícitamente una pluralidad de tiempos que existen juntos, una disyunción del presente consigo mismo. Lo que los ‘pasados subalternos’ nos permiten es hacer visible esa disyunción¹⁶¹.

Chakrabarty, citando a dos importantes historiadores medievalistas europeos, Gurevich y Le Goff, destaca que éstos han visto lo medieval como una posibilidad siempre presente que deambula en las prácticas de lo moderno. ¿Y por qué esta perspectiva no se ha aplicado al estudio de los *otros* pasados subalternos? Para Chakrabarty estaría en los modelos epistémicos, teóricos y metodológicos de carácter eurocéntrico que han visto a los *otros* subalternos como experiencias “menores” de escasa relevancia. Chakrabarty enfatiza que:

“Europa” sigue siendo el sujeto teórico soberano de todas las historias, incluyendo las que denominamos “india”, “china”, “keniata”, etcétera. De un modo peculiar, todas estas historias propenden a convertirse en variaciones de un relato maestro que cabría denominar “la historia de Europa”. En este sentido,

¹⁵⁹ Edward Said, *Orientalismo*, Madrid, Debolsillo, 2009.

¹⁶⁰ Dispesh Chakrabarty, “Historia de las minorías, pasados subalternos”, op. cit., pp. 102-103.

¹⁶¹ Ibídem, p. 105.

la propia historia “India” se encuentra en una posición subalterna; en nombre de esta historia sólo es posible articular posiciones de sujetos subalternas¹⁶².

Lo que nos dice Chakrabarty es que la presuposición de privilegio y de universalidad de “Europa” condujo a que ésta estableciera una relación arbitraria frente a las *otras* historias. En este proceso se colonizaron discursivamente las complejidades materiales de las experiencias subalternas, produciendo/representando imágenes homogéneas y monolíticas sujetas a un centro y a un sentido fijo. Para Foucault y Derrida éste es el resultado del pensamiento occidental que está organizado a partir de oposiciones dicotómicas y jerárquicas, donde uno de los términos se hace dominante y el otro subordinado, donde se privilegia la presencia sobre la diferencia y la ausencia. Desde un criterio cognitivo se expone al *otro* subalterno como objeto a partir de un sujeto que lo interroga, lo indaga y lo examina. Con este modelo se tiende a privilegiar a Occidente, identificándolo como una unidad cultural superior. Para Said esto ha sido posible porque Occidente ha ejercido un poder efectivo (político, intelectual, cultural y moral) sobre Oriente. El *orientalismo*, como saber especializado y erudito (artes, ciencias, literatura, historia, filología), proporcionó los recursos semánticos y metodológicos para estudiar Oriente. Este saber “se filtró a través de sus códigos reguladores, sus clasificaciones, sus casos de especies, sus revisiones periódicas, diccionarios, gramáticas, comentarios, ediciones y traducciones, todo lo cual junto forma un simulacro de Oriente y lo reproduce materialmente en y para Occidente”¹⁶³.

De ese modo el *otro* subalterno, como objeto de conocimiento, “fue reducido al ser pensado como una totalidad, como una esencia uniforme, sin diferenciaciones, sin complejidad, que aparece como entidad débil, indefensa, femenina, estática, irracional, aberrante, atrasada, incivilizada y sin otro destino que el de ser dominada”¹⁶⁴. Said enfatiza que la “orientalización” de Oriente no es sólo una constelación de imágenes, ideas y discursos que emergen por un interés intelectual, sino que es fundamentalmente un discurso de poder y de autoridad que se sustenta en una relación del poder colonizador de Occidente sobre Oriente: “Occidente ha ejercido diferentes grados de hegemonía sobre Oriente [...] Oriente fue orientalizado, no sólo porque se descubrió

¹⁶² Dispesh Chakrabarty, *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Barcelona, Tusquets Editores, 2008, p. 57.

¹⁶³ Edward Said, *Orientalismo*, op. cit., p. 228.

¹⁶⁴ Eduardo Hopkins Rodríguez, *Convicciones metafóricas. Teoría de la literatura*, Lima, Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, p. 127.

que era ‘oriental’, según los estereotipos de un europeo medio del siglo XIX, sino también porque se podía conseguir que lo fuera –es decir, se le podía obligar a serlo–¹⁶⁵.

En estos comentarios de Said no sólo se trasciende su metodología, que se fundamenta en la interdependencia de la sociedad, la historia y la textualidad, conectándose con la ideología, la política y la lógica del poder¹⁶⁶, sino también la idea de que el proyecto cultural civilizatorio de Occidente creó nuevas formas de mirar y escribir relatos sobre los *otros* subalternos siguiendo las coordenadas raciales, geográficas, culturales, lingüísticas, religiosas e institucionales. En estas representaciones se construyó una imagen distorsionada, estereotipada e ideologizada del *otro* subalterno. De ese modo, las representaciones orientalistas mostraron al *otro* subalterno como un ser inferior, exótico e indeseable que estimuló reclamos de superioridad cultural e histórica. Al respecto, Said nos precisa: “yo mismo creo que el orientalismo es mucho más valioso como signo del poder europeo-atlántico sobre Oriente que como un discurso verídico sobre Oriente (que es lo que en su forma académica o erudita pretende ser)”¹⁶⁷.

Entonces, el orientalismo fue un campo de saber que estableció los cánones y los criterios de verdad y de objetividad, así como los estilos y las estrategias narrativas donde la alteridad y el origen (del sujeto y/o de las culturas subalternas) se convirtieron en el centro del relato colonial, ya que describe una “historia” con otro tiempo, con otras gentes, y otro “espacio”, delimitado, separado y distante: “una distinción geográfica básica (el mundo está formado por dos mitades diferentes, Oriente y Occidente)”¹⁶⁸. En este punto el relato colonial representa al *otro* subalterno a partir de un discurso performativo que produce la diferencia entre “nosotros” y “ellos”. “Occidente” y “Oriente” son vistos como entidades incommensurables y esta radical alteridad se entiende que tiene una fundamentación ontológica y epistemológica. Desde esta perspectiva, no existe ninguna posibilidad de que ambos se encuentren y se comuniquen. Es en esta estructura conceptual que emerge el *otro* como objeto de representación y es sobreexpuesto por la erudición, extensión y densidad discursiva del saber colonial. De esta manera Said propone que: “los aspectos que se deben considerar

¹⁶⁵ Edward Said, *Orientalismo*, op. cit., p. 25.

¹⁶⁶ Eduardo Hopkins Rodríguez, *Convicciones metafóricas*, op. cit., p. 128.

¹⁶⁷ Edward Said, *Orientalismo*, op. cit., p. 26.

¹⁶⁸ Ibídem, p. 34.

son el estilo, las figuras del discurso, las escenas, los recursos narrativos y las circunstancias históricas y sociales, pero no la exactitud de la representación ni su fidelidad a algún gran original”¹⁶⁹.

Si el texto orientalista, señala e insiste Said, es una representación en tanto lenguaje escrito que emplea muchos recursos para representar, expresar, indicar, intercambiar mensajes e información, en el lenguaje escrito no hay nada que sea una presencia dada, sino una *represencia* o representación.

El valor, la eficacia, la fuerza y la veracidad aparente de una afirmación escrita acerca de Oriente dependen, por tanto, muy poco de Oriente como tal e instrumentalmente no pueden depender de él. Por el contrario, para el lector, la afirmación escrita es una presencia porque ha excluido y desplazado a “Oriente” como realidad y lo ha convertido en algo superfluo. Así todo el orientalismo pretende reemplazar a Oriente, pero se mantiene distante con respecto a él: que el orientalismo tenga sentido es una cuestión que depende más de Occidente que de Oriente¹⁷⁰.

La fuerza del discurso del orientalismo no sólo fue posible por las ideas, las doctrinas (un Oriente spengleriano, darwinista, racista, freudiano, etc.), o por las técnicas occidentales de escritura y de representación, sino sobre todo por la formidable estructura de dominación imperial y colonial; en otras palabras, el acervo de conocimiento orientalista no puede entenderse sin el hecho colonial ni la violencia imperialista. Esta perspectiva saideana enfatiza en el “nexo entre conocimiento y poder que crea ‘al oriental’ y que en cierto sentido lo elimina como ser humano”¹⁷¹. El orientalismo fue un estilo de escritura occidental que reprodujo los prejuicios ideológicos cuya “esencia [fue] la distinción incuestionable entre la superioridad occidental y la inferioridad oriental”¹⁷².

El discurso orientalista se apoyó en diferentes paradigmas (positivismo, historicismo, darwinismo, liberalismo, marxismo, etc.) y se sostuvo en una red de centros de investigación y cátedras universitarias que contribuyeron a incrementar un conocimiento sobre Oriente. Sin embargo, ni la ingente información empírica

¹⁶⁹ Ibídem, p. 45.

¹⁷⁰ Ibídem, p. 46.

¹⁷¹ Ibídem, p. 53.

¹⁷² Ibídem, p. 71.

disponible, ni los instrumentos racionales de la historia, de la antropología y de la arqueología garantizaron un conocimiento libre de prejuicios y estereotipos. En este punto resulta difícil distinguir entre realidad y lenguaje, o entre hecho y ficción, porque más que “verdades” sobre Oriente se elaboraron ficciones ideológicas. Como lo ha señalado Figueroa, Said “exploró la relación de la verdad con los procesos de enunciación, con los significantes, con las formas, con los referentes, lo que permitió crear un proceso de institucionalización y de creación de verdades que serían incorporados de manera definitiva en la sociedad burguesa moderna”¹⁷³. Esto significa que la verdad no es un valor intrínseco a lo anunciado sino el resultado de un proceso de institucionalización. Esta institucionalización, nos dice Figueroa, se logró a través de la importancia crucial que adquirió la *repetición* de los enunciados¹⁷⁴.

White ha cuestionado la idea de que el texto histórico sea el medio para informar y transferir el material empírico que se encuentra en los archivos, porque tampoco este material por sí mismo garantiza un acceso transparente a la realidad. White nos dice que este es un mito de los historiadores; la historia no es parcial ni descriptiva ni meramente constatativa, y tampoco habla sólo del mundo que está “allí”; por el contrario, la historia y la literatura tienen en común el ser saberes construidos por enunciados performativos de naturaleza retórica, “cuyo efecto es el de la construcción ideológica de la realidad”¹⁷⁵. En este sentido, White y Said coinciden en que el análisis retórico del texto o el análisis de la relación entre texto y contexto permiten identificar sus contenidos ideológicos y sus efectos performativos¹⁷⁶.

Como vemos, la forma en se opera cognitivamente sobre determinados objetos/sujetos, o el modo en que se accede a una realidad se organiza siguiendo los ejes epistémicos, narrativos, ideológicos, históricos, culturales y de poder. En otros términos, también se puede decir que para alcanzar una inteligibilidad adecuada se

¹⁷³ José Antonio Figueroa, “Edward Said, la periferia y el humanismo o tácticas para trascender el posmodernismo”, *Iconos*, No. 18 (enero 2004), p. 101.

¹⁷⁴ Ibídem.

¹⁷⁵ Alfonso Mendiola, “Entrevista con Hayden White: la lógica figurativa en el discurso histórico moderno”, *Historia y grafía*, No. 12 (enero-junio 1999), p.8, www.scribd.com, consultado 13/01/2011.

¹⁷⁶ Aunque White recibió críticas por ignorar otras formas de escritura de la historia: “Waldman suggests that if I had not depended so heavily on European materials but had examined other traditions of historical writing, I would have been better able to make the case for the annals form as a kind of narrative and would not have slipped into the error of regarding the kind of narrative favored by modern Western historians as the model against which all other kinds of historical representation are to be measured”, Hayden White, “The narrativization of real event, *Critical Inquiry*, Vol. 7, No. 4 (summer 1981), p.793.

depende de diferentes planos que operan simultáneamente: el fenomenológico, el ontológico y el epistemológico, los que posibilitan imaginar y conceptuar, pero es solamente con las técnicas de escritura que estas articulaciones adquieren sentido en tanto que su objeto (la “realidad histórica”) es narrado. Tozzi nos advierte que White ha revelado el esfuerzo de los pensadores (Michelet, Ranke, Tocqueville, Burkhardt, Hegel, Nietzsche y Croce) por conciliar entre sí los compromisos epistemológicos, narrativos e ideológicos indicados por su preferencia tropológica, “conciliación que no siempre resulta exitosa en términos de coherencia. En otras palabras, el abordaje metahistórico detallará justamente las dificultades a las que se enfrentaron estos grandes pensadores para coordinar las diferentes dimensiones que conforma un discurso histórico, coordinación que no viene dictada por el registro, sino que es un trabajo que realizar”¹⁷⁷. Así, los distintos niveles y concepciones de lo real, la inscripción empírica, el compromiso ideológico, la dimensión institucional y las diferentes estrategias narrativas se mezclan en un equilibrio dinámico, y por definición, inestable. Al respecto, François Dosse nos recuerda la perspectiva de Michel de Certeau:

La historia remite, pues, a una operación, a una inter-relación, en la medida en que se inscribe en un conjunto de prácticas presentes. No es reductible a un simple juego de espejos entre un autor y su masa documental, sino que se apoya en toda una serie de operadores adecuados para ese espacio entre dos factores, en verdad nunca estabilizado¹⁷⁸.

Si bien el relato histórico está organizado por diferentes lenguajes: el científico, el literario, el político y el institucional, y el historiador puede tener un amplio margen para hacer uso de estos lenguajes, “todo esto está articulado por las reglas que rigen ese contrato sobre la verdad que, desde Tucídides y Heródoto, guía toda la investigación histórica y basa su metodología”¹⁷⁹. Sabemos que con la llegada de la modernidad la verdad y la objetividad se convirtieron en la meta más apreciada; así, las diferentes teorías con sus énfasis, encuentros y disputas (empirismo, racionalismo, positivismo, historicismo, realismo) coinciden en que la realidad es una entidad observable; así, el “hecho” puede ser explicado por vínculos causales y principios universales, o descrito y comprendido a partir de su singularidad histórica.

¹⁷⁷ Verónica Tozzi, “La historia como promesa incumplida”, op. cit., p. 112.

¹⁷⁸ François Dosse, *Paul Ricoeur-Michel de Certeau. La historia entre el decir y el hacer*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009, p. 26.

¹⁷⁹ Ibídem, p. 17.

En esta situación lo que llegó a distinguir a la disciplina histórica fue el énfasis en la existencia de un mundo real, tenido por objetivo y cognoscible, y en esta medida, la búsqueda de “lo que ocurrió en realidad” (wie es eigentlich gewesen ist). Esta frase famosa de Ranke, nos dice Wallerstein, es imposible de pasar por alto porque pone énfasis en la evidencia empírica y en la neutralidad del historiador. Esta actitud reflejaba un rechazo a la metafísica de antaño y a la filosofía especulativa, mientras que acercaba a la historia y la ciencia como modos de conocimiento “moderno”¹⁸⁰. Como vemos, uno de los rasgos más característico de este contexto fue la plena confianza en los “hechos”. Al respecto, Juan José Carreras destaca que el núcleo del método histórico en el siglo XIX comprendía:

[...] una fase de recolección de hechos aséptica, aislada de todo lo demás, garantizada por las técnicas del investigador e inmunizada frente a cualquier presión o interés por la deontología profesional. Los hechos así recogidos (toda clase de hechos, no sólo los puros datos como una fecha o un nombre) serían hechos para todos y para siempre, y la exposición histórica no hacía más que ordenarlos con arreglo a distintas cuestiones o puntos de vista. Como solía decir un famoso historiador inglés de finales de siglo [XIX], en historia los hechos son sagrados y las opiniones libres¹⁸¹.

En todo caso, parece que ha existido siempre un acuerdo implícito acerca de que el “hecho” es una representación concreta de la realidad, y es, por tanto, fundamento del conocimiento histórico. En resumen, la escritura de la historia (antes del *giro lingüístico*), e independientemente de sus diversas doctrinas y prácticas académicas, ha sido fiel a la idea según la cual la verdad está sujeta a las evidencias empíricas. Esta exigencia ha definido la condición de racionalidad de la disciplina de la historia. Pero ahí no queda todo, la historia, y en general todas las ciencias humanas, al tener como objeto de estudio al ser humano, han mantenido una relación estrecha con la moral y la política¹⁸².

En este sentido la relación entre hechos y valores no supone necesariamente que el principio racional esté condenado al fracaso, por el contrario, ha sido la razón la que

¹⁸⁰ Immanuel Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales*, México, Siglo XXI Editores, 2007, p. 18.

¹⁸¹ Juan José Carreras, *Seis lecciones sobre historia*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 2003, pp. 43-44.

¹⁸² Tzvetan Todorov, *Las morales de la historia*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 21.

ha impuesto una escala jerárquica de los grados de ser y de bien y, consecuentemente, de las historias “mayores” y “menores”¹⁸³: “la idea de que sus historias eran las que contenían la mayoría de instancias de normas a las que cualquier otra sociedad humana debía aspirar, o que, comparados con ellos, los otros todavía eran los ‘menores’, de quienes ellos, los ‘adultos’ del mundo, tenían que encargarse”¹⁸⁴. Aquí apreciamos los términos con que se estudió a los *otros* subalternos. Al contar con un esquema que pone a la civilización occidental en el centro del mundo, la razón, en vez de iluminar el camino para acceder al *otro* de forma objetiva y neutral, termina justificando la superioridad moral y material de Occidente, es decir, la razón deviene un juicio de valor. En estas condiciones el conocimiento del *otro* no está sólo determinado por la perspectiva y el contexto del historiador, sino por la posición que se le asigna a la razón en tanto que anuncia valores universales, tiene poder de definición y permite pronunciar juicios sobre el grado de desarrollo y evolución de las sociedades.

Por supuesto, siempre han existido diferentes posturas y aproximaciones sobre los *otros*, desde las que justifican su dominación, explotación, administración y exterminio, hasta las que desean su emancipación y regeneración. Sin embargo, entre una visión y otra la diferencia no es significativa desde un punto de vista epistemológico, pues todas han hablado desde la superioridad de la razón y en todas ellas ha primado el ideal de objetividad y verdad. Esta indagación pone en evidencia, dentro de la disciplina histórica, la naturaleza de la relación entre el sujeto y el objeto, expresada en la dicotomía racionalidad/irracionalidad, lo que conduce inevitablemente a formular juicios de valor diferenciados y a asumir una actitud de control y dirección del *otro* irracional. Al respecto Chakrabarty entiende que:

Esta propensión a identificar la razón y la argumentación racional con un arma moderna contra la superstición “premoderna” termina por exagerar la frontera entre lo moderno y lo premoderno. Pues la cuestión de enfrentar la razón contra lo que parece irracional no era sólo un de los asuntos en juego en la batalla entre las clases educadas y el campesinado en la modernidad bengalí. La razón ha

¹⁸³ El sociólogo francés del siglo XIX Paul Leroy-Beaulieu, profesor del Colegio de Francia, y autor del célebre libro *De la colonización en los pueblos modernos* (1874), usaba la metáfora de la infancia con connotaciones sexuales para referirse a las sociedades no-europeas: “Argelia ha salido de las mantillas de la primera edad. En la actualidad es una bella y gran adolecente que ha atravesado felizmente las enfermedades infantiles, las crisis de crecimiento, y que promete una juventud exuberante y una madurez productiva”, citado en: Ibídem, p. 78.

¹⁸⁴ Dispesh Chakrabarty, “Historia de las minorías, pasados subalternos”, op. cit., p. 92.

encontrado otros objetos de dominación además de los campesinos. Las relaciones de género en las clases medias, por ejemplo, se han visto a menudo tan afectadas en esta historia como los supuestamente supersticiosos campesinos¹⁸⁵.

Esta perspectiva que considera al *otro* como irracional obedece a un criterio cognitivo que parte del principio según el cual “los hombres no-occidentales, al no tener uso de razón, son inferiores”¹⁸⁶. Según Ramón Grosfoguel, esta aseveración es el resultado de la epistemología cartesiana. René Descartes concibe el cuerpo (*res extensa*) y la mente (*res cogitans*) como dos substancias separadas e irreductibles, lo que lo lleva a representar el acto de pensar fuera de toda determinación espacial y corporal, configurando así un sujeto pensante que utilizará todas sus capacidades de entendimiento para intentar liberarse de los errores que impiden oír la razón. Al ser iluminado por la “luz natural de la razón”, el “yo” abstracto no sólo sería capaz de producir un conocimiento neutral y objetivo, sino también de establecer verdades necesarias y universales a partir de principios *a priori* y autoevidentes. Con estos principios Descartes secularizó la teo-política del conocimiento cristiano y puso en el centro del conocimiento al Hombre. De aquí que “los atributos de Dios pasan ahora al hombre occidental. La capacidad de producir un conocimiento eterno e infinito más allá de todo tiempo y espacio y de acceder a la verdad universal se transfiere de Dios al hombre occidental. Esta arrogancia de situarse como el Ojo de Dios¹⁸⁷ proviene de una localización existencial muy precisa: el ser imperial”¹⁸⁸.

Precisamente esta episteme, al apelar al “yo” (*Cogito, ergo sum*), encubre la localización corporal, espacial y las relaciones de poder del *locus de enunciación*. Desde esta perspectiva resulta evidente que el hombre occidental se convertiera en el fundamento de todo conocimiento verdadero y universal, y que como expresión suya deviniera un “racismo epistemológico” que a la postre posibilitó la clasificación racial/

¹⁸⁵ Dispesh Chakrabarty, *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Barcelona, Tusquets Editores, 2008, p. 308.

¹⁸⁶ Ángela Montes Montoya y Hugo Busso, “Entrevista a Ramón Grosfoguel”, *Polis*, No. 18 (2007), p. 3, <http://redalyc.uaemex.mx>, consultado 16/02/2011.

¹⁸⁷ Según el ‘realismo metafísico’, “el mundo consta de alguna totalidad fija de objetos independientes de la mente. Hay exactamente una descripción verdadera y completa de ‘cómo es el mundo’. La verdad supone una especie de relación de correspondencia entre palabras o signos mentales y cosas o conjunto de cosas externas. A esta perspectiva la llamaré externalista, ya que su punto de vista predilecto es el del Ojo de Dios”, en: Hilary Putnam, *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 59.

¹⁸⁸ Ángela Montes Montoya y Hugo Busso, “Entrevista a Ramón Grosfoguel”, *Polis*, No. 18 (2007), p. 3, <http://redalyc.uaemex.mx>, consultado 16/02/2011.

étnica a escala mundial¹⁸⁹. Para Aníbal Quijano la “raza” es una de las principales categorías de la modernidad, pues fue uno de los ejes de la expansión del capitalismo colonial/moderno. En este escenario, pues, la clasificación social de la población mundial se hizo sobre la idea de *raza*, “una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo”¹⁹⁰.

Es decir, la racialización es tan constitutiva de la racionalidad Occidental, como lo es la colonialidad de la modernidad. De este modo, el “racismo epistemológico” refleja el nexo entre saber y poder, entre “raza” y conocimiento eurocentrado, y entre capitalismo colonial y racismo. De hecho, cuando Immanuel Kant considera que la “naturaleza humana” reside en la expresión del desarrollo del “carácter” racional-moral, proyecta esta premisa a los pueblos y “razas” no-europeos porque los considera que tienen escasa o mínima capacidad racional/moral, siendo además su color de piel no-“blanco” la evidencia de su falta de “talento verdadero”. Sobre esto Emmanuel Chukwidi Eze señala:

Si los pueblos no-blancos carecen de ‘verdadero’ carácter racional y por lo tanto carecen de ‘verdadero’ sentimiento y sentido moral, entonces no tienen ‘verdadero’ valor o dignidad. A la persona negra, por ejemplo, puede denegársele una completa humanidad, ya que la completa y ‘verdadera’ humanidad pertenece sólo a los blancos europeos. Para Kant, la humanidad europea es la humanidad *par excellence*¹⁹¹.

De acuerdo a Kant, por ejemplo, el africano apenas tiene *carácter racional* y adolece de “don” natural del “talento”, entendiéndose como un elemento natural para la aptitud en los logros racionales y morales más altos: “en los blancos se presenta frecuentemente el caso de los que, por sus condiciones naturales (de talento), se levantan de un estado humilde y conquistan una posición ventajosa”, mientras que “no

¹⁸⁹ Ibídem, p. 4.

¹⁹⁰ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, p. 201.

¹⁹¹ Emmanuel Chukwudi Eze, “El color de la razón: la idea de ‘raza’ en la antropología de Kant”, en: Walter D. Mignolo (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, Duke University 2001, p. 235.

se ha encontrado un solo negro que haya imaginado algo grande en el arte o ciencias o en cualquiera otra cualidad honorable”¹⁹². Así, para Kant fue tan importante “[...] la diferencia entre estas razas humanas; parecen tan grandes las facultades espirituales como el color”¹⁹³. Según Chukwidi Eze, a partir de esta raciología Kant afirmará que la mezcla de razas es una contravención de las leyes de la naturaleza. Además, para él las diferencias raciales y sus clasificaciones se basan en un juicio *a priori* de la razón del científico natural que en cada caso lo que hace es simplemente categorizar especies dentro de su clase. Esta visión antropológica se hace posible –nos dice Chukwidi Eze– por medio de una filosofía que se entiende a sí misma como el lugar del logos, de modo que “la antropología filosófica se transforma en la articulación logocéntrica de una ciencia del ‘hombre’ ahistorical, universal, inmodifiable [...] Kant coloniza a la humanidad fundamentando la particularidad de los europeos como centro, aun cuando niega la humanidad de otros”¹⁹⁴.

Por lo tanto, lo que se pone de manifiesto en esta epistemología eurocéntrica es la dificultad de pensar al *otro* como un ser racional; antes bien, al *otro* se le atribuyen estados mentales que manifiestan diversos grados de irracionalidad y su mente es caracterizada como “mágica”, “prelógica”, “mística”, “salvaje”, “primitiva”; en fin, se trata de una mente que genera acciones marcadamente opuestas a lo “racional”. Aquí es decisiva la autoreferencia del sujeto cognoscente como racional porque va a maximizar la diferencia, la incompatibilidad o el desacuerdo con el *otro* irracional. Según este modelo, el *otro* se hace inteligible precisamente porque el sujeto cognoscente invoca argumentos *a priori*, o una justificación racional que se organiza coherentemente entre las premisas, el argumento y la conclusión.

De este modo, es el sujeto quien establece las condiciones de posibilidad de objetividad, porque cuando éste apela a su propio estado mental deja poco espacio para albergar al *otro* en sus particularidades materiales y subjetivas. Con esta operación fueron las categorías universales y los conceptos dicotómicos los referentes con los que se ordenó, cartografió y representó a los *otros* como bárbaros, primitivos o “raza inferior”. Este universalismo presupone que los *otros*, de todas las clases y culturas, son un grupo coherente y homogéneo y están constituidos por valores, intereses y deseos

¹⁹² Immanuel Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, citado en Ibídem, p. 243.

¹⁹³ Citado en Ibídem, p. 244.

¹⁹⁴ Ibídem, p. 251.

idénticos¹⁹⁵. Esta homogeneidad del *otro* no se basa en elementos empíricos sólidos, sino más bien en universales filosóficos, históricos y antropológicos de orden secular. Así, pues, los *otros* fueron descritos en función de su supuesto estado mental irracional, esquema a partir del cual se elaboraron los discursos sobre la “cultura” y la “historia”.

Como vemos, el sujeto cognoscente proyecta hacia el *otro* irracional lo que considera verdadero, siendo su propio estado mental (racional) su modelo. Así, el sujeto, al creer que existe una verdad *a priori* (“verdad de la razón”) se siente obligado a sostener que efectivamente existe una verdad objetiva (“verdad de hecho”). En este modelo el sujeto asume una postura de plena autonomía, se siente previo al *otro* y marca una distancia epistemológica y ontológica con él para así garantizar una mayor objetividad. De este modo, el sujeto atribuye al *otro* creencias valorativas y descriptivas con la intención de hacerlo inteligible.

En el contexto de la Ilustración se formularon las teorías culturales más importantes. Para Herder, por ejemplo, era fundamental la idea de que la humanidad se realiza en el espacio y en el tiempo en una pluralidad de formas, siendo los pueblos la unidad que sintetiza la historia, la lengua y la tradición común. En este sentido la cultura aparece como diferenciada histórica y geográficamente. Esta pluralidad de culturas actúa como un diseño de formación que precede a los individuos¹⁹⁶. Por lo tanto, al hombre se lo debe pensar no sólo como un ser de cultura sino también como perteneciente a una determinada cultura. Este principio, nos dice Heiz, tuvo consecuencias de gran alcance: “si el hombre siempre tiene que haber escapado del estado de naturaleza bruta para poder ser hombre, entonces se evita la separación de la humanidad en una parte cultivada y en una bruta o salvaje; con ello también se vuelve obsoleta aquella pretensión de superioridad del propio punto de vista caracterizado por la ciencia, la ilustración y las llamadas costumbres refinadas”¹⁹⁷. Mientras que Kant, contrario a la tesis de Herder, piensa que el hombre como tal no es ya un ser cultivado; el estado de cultura es más bien algo diferente del estado de naturaleza salvaje. Kant creía que la cultura se define por la aptitud de ser racional: “un ser racional es por tanto lo mismo que un ser libre en el sentido de que el uso de sus fuerzas no está fijado por el

¹⁹⁵ Walter D. Mignolo, *Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Ediciones Akal, 2003, pp. 111 y ss.

¹⁹⁶ Marion Heiz, “Teorías de la cultura de la Ilustración: Herder y Kant”, *Ideas y Valores*, No. 109 (abril 1999), p. 121.

¹⁹⁷ Ibídem, p. 122.

instinto, sino que se realiza de acuerdo con sus propios propósitos, es decir, de los fines propuestos”¹⁹⁸. Desde esta perspectiva, la facultad racional, y con ella el acto libre para el ejercicio de esta facultad (“aptitud de un ser racional para fines cualesquiera en general”), configura la cultura. A partir de estos esbozos se pueden resaltar las diferencias entre las teorías de la cultura de Herder y de Kant:

1) Para Herder el hombre es como tal cultivado, mientras Kant diferencia entre un estado de cultivo vasto y uno elevado; 2) Para Herder es fundamental la idea de la pluralidad necesaria y de la equivalencia en principio de las culturas, mientras para Kant la idea de la variedad de culturas no juega ningún papel. Para Herder como para Kant el concepto de cultura como tal es formal; mientras Herder, partiendo de un concepto formal, procura hacer comprensible la necesidad de diversas conformaciones materiales, para Kant permanecen fuera de consideración estas diferenciaciones materiales; por el contrario, para él son relevantes de nuevo aquellas diferencias formales [...] en el concepto de cultura, que caracterizan la forma y modo del uso de la razón¹⁹⁹.

Si bien existen importantes diferencias entre Kant y Herder, como se manifiesta, por ejemplo, en la defensa por parte de Herder de los pueblos “bárbaros” y su condena severa del colonialismo europeo, o entre Kant y Rousseau, como también se hace evidente en la reivindicación que este último hace del “buen salvaje” como el hombre perfecto, sin embargo, todos estos pensadores ilustrados compartieron la idea de que la civilización occidental debía llevarse a las otras culturas para que éstas superasen su estado salvaje. Esta idea dominante, pero no unánimemente aceptada, nos dice Goberna Falque, refleja el imperialismo de Occidente y “permite resolver la aparente contradicción que existe entre una visión de la historia que integra a todos los pueblos en el mismo movimiento de ‘civilización’ y una visión del mundo que los discrimina entre dos categorías, los pueblos salvajes y los pueblos civilizados”²⁰⁰. De este modo, las nociones de “cultura”, “civilización” y “progreso” expresan las ideas de devenir y de perfeccionamiento ilimitado del hombre. Estos términos han reflejado las expectativas colectivas de dignidad y bienestar humano, pero también han producido representaciones sobre la ingenuidad natural o el primitivismo del *otro*.

¹⁹⁸ Ibídem, p. 123.

¹⁹⁹ Ibídem, p. 127.

²⁰⁰ Juan R. Goberna Falque, *Civilización. Historia de una idea*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1999, p. 45.

Lo que observamos aquí es que el sujeto cognoscente, al operar desde “su” *a priori*, le resulta menos importante la variabilidad fáctica de las culturas y más bien le interesa reafirmar la diferencia radical entre la cultura europea y el resto de culturas. La representación del *otro* fue el resultado de la posición privilegiada y normativa del sujeto racional. La estigmatización del *otro* –como primitivo o “buen salvaje”- ha convivido con la opresión y sojuzgamiento de los pueblos “incivilizados”. Bajo estos términos se fue configurando el eurocentrismo que sirvió como filtro explicativo de los pueblos no-europeos, determinando los términos de su objetivación, catalogación y registro etnográfico e histórico²⁰¹. De ese modo, los *otros* se hicieron visibles por la superposición de la *violencia epistémica* y la violencia cultural que toman a los *otros* como grupo coherente ya constituido por una única fuente, su pensamiento primitivo. Con esto no estoy sugiriendo que la razón sea en sí misma racista o elitista, sino que puede manifestarse en estas formas cuando se articula con esquemas de poder y dominación. El pensamiento eurocentrista va a confundir el discurso con la realidad, es decir, a la imagen del *otro* como irracional hará corresponder prácticas culturales marcadas por la superstición, la magia o la mística. Estos presupuestos se hacen evidentes “cuando la razón actúa en conveniencia con la lógica del pensamiento historicista, pues entonces vemos a nuestros ‘supersticiosos’ coetáneos como ejemplos de un ‘tipo anterior’, como encarnaciones humanas del principio de anacronismo. En el despertar de este anacronismo se halla el comienzo de la conciencia histórica moderna”²⁰².

En definitiva, la comprensión del *otro*, en el marco del eurocentrismo, ratifica la incommensurabilidad a nivel epistémico, moral y temporal entre el sujeto cognoscente (europeo) y su objeto (el *otro* no-europeo); la comprensión del *otro* no es un espacio de enriquecimiento mutuo compartido y menos es dialógica, aquí el *otro* pertenece a un tiempo anterior con respecto al tiempo del observador; el *otro* no tiene voz, se habla por él, se lo cosifica y subalterniza. Precisamente en el discurso, el poder se ejerce por esta operación. En estas representaciones el sujeto reafirma su propio sistema mental y las más arraigadas convicciones y creencias culturales. Como afirma Jacques, los filósofos franceses ilustrados eran conscientes de que las fuentes a las que se podía acceder sobre los pueblos no-europeos tenían serios problemas de credibilidad, pero con un notable

²⁰¹ Miguel Giusti, “Salvajes y demonios juego de espejos en el imaginario euro-latinoamericano”, *Hueso Húmero*, No. 41 (octubre 2002), pp. 128-137.

²⁰² Dispesh Chakrabarty, *Al margen de Europa*, op. cit., p. 309.

pragmatismo y seguridad formularon juicios y describieron a los habitantes de África como indolentes y víctimas de pasiones y vicios: “European philosophers, rarely having firsthand knowledge of Africans and other non-Europeans, relied almost exclusively on travellers' reports about these peoples, reports which they themselves came to widely criticize”²⁰³. En estas representaciones subyace un “estilo de razonamiento” que responde a una episteme; de este modo, “in opposition to Africa stood Europe and European Man. From the fairest and most handsome, to the possessors of the original skin color of the species, to the promoter of the arts and sciences, the European was always the standard by which Africans and others were appraised”²⁰⁴.

A fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX se transita de la *episteme clásica* a la *episteme moderna*, generando la visibilidad de “nuevos” objetos/sujetos en el mundo. En el caso de las ciencias humanas este cambio se expresó en una nueva conciencia antropológica y temporal, siendo la temporalidad abstracta del “ahora”, de lo “presente” y de lo “nuevo” lo que posibilitó construir un modelo general del desarrollo histórico²⁰⁵. Asimismo, en el pensamiento racial hubo cambios: en las primeras décadas del siglo XIX se pasó del “viejo paradigma genealógico o histórico de tipos raciales, hacia el nuevo discurso objetivador de *tipos* raciales basados en características biológicas”²⁰⁶. Estos desplazamientos contribuyeron a que los esquemas de clasificación combinaran categorías temporales y biológicas; así, por ejemplo, para el caso de África, se pasó de “salvajes” a “primitivos”, en tanto que lo “primitivo” representa una condición del pasado que contrasta con el “presente” de la modernidad. Pero también demuestra la poca convicción de los filósofos ilustrados con el planteamiento original de Descartes, que creía que la razón era un atributo de toda la humanidad. Como lo expresa Jacques, realmente a fines del siglo XVIII nadie creía que los africanos eran iguales a los europeos. Es cierto que se reconoció un cierto status moral en la figura del *buen salvaje* africano, pero, cuando se destacaba la preeminencia de las ciencias y las artes europeas, éstas simplemente fueron tomadas como evidencia de su propia superioridad²⁰⁷.

²⁰³ T. Carlos Jacques, “From savages and barbarians to primitives: Africa, social typologies, and history in eighteenth-century French philosophy”, *History and Theory*, Vol. 36, No. 2 (May 1997), p. 199.

²⁰⁴ Ibídem, p. 200.

²⁰⁵ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

²⁰⁶ Deborah Poole, *Visión, raza y modernidad. Una economía visual del mundo andino de imágenes*, Lima, Sur Casa de Estudios del Socialismo, 2000, p. 131.

²⁰⁷ T. Carlos Jacques, “From savages and barbarians to primitives”, op. cit., p. 202.

El énfasis que se le había dado al pensamiento como elemento definitorio de la condición humana, con su concomitante dicotomía de racional/irracional, fue progresivamente reemplazado y/o complementado, a principios del siglo XIX, por las categorías de “tiempo presente” y de “raza” (en el sentido biológico). La concurrencia de estas categorías llevó a que se insistiera con mayor contundencia en que la inferioridad africana era inherente a su propio estado mental, moral, biológico e histórico. Como vemos, estos cambios posibilitaron que la *diferencia* entre europeos y no europeos quedara definida unilateralmente por los presupuestos eurocéntricos.

The concept of the “primitive” is a category of thought that is born of an epistemological shift at the end of the eighteenth century. This shift was not the result of any superior knowledge that Europe suddenly acquired of “Others”. It was rather the product of a new way in which Europe understood itself, a self-understanding that was manifested in many different ways. The philosophical systems of the nineteenth century integrated the “primitive” into grand historical narratives, with Africa always as the paradigm of human infancy²⁰⁸.

Entonces, para comprender la verdad de este proceso es imprescindible no sólo tomar en cuenta los fundamentos epistémicos que lo rigieron, sino que también hay que resituarlo en el contexto que lo ha producido. Aquí me estoy refiriendo a la expansión colonial e imperial que logró rearticular el imaginario europeo de alteridad con el estilo de pensamiento de la modernidad, traduciéndose, pues, en el estudio sistemático y erudito de los pueblos no europeos. Así, las representaciones de los *otros* cada vez más se sostenían en etnografías, informes burocráticos y literatura de viajes. Las descripciones, pretendidamente objetivas, y los enunciados formulados en estos textos, se justificaban apelando a la autoridad del sujeto observador. Como lo ha señalado Marcus:

El relato de viajes es en general de tono perentorio y confiado en sí mismo, como es propio de un género de lectura que pretende una traducción culturalmente compartida de otro modo de vida [...], pero el relato etnográfico realista, durante mucho tiempo, se ha dedicado a presentar el material como si

²⁰⁸ Ibídem, p. 215.

fuera (o como si representara fielmente) el punto de vista de sus sujetos culturales, más que el de su propia cultura de referencia²⁰⁹.

También sabemos que las narraciones que circularon en el siglo XVIII y XIX estaban contaminadas por las exageraciones y el sensacionalismo de la ficción heroica europea, mercantilista, civilizacionista y misionera que floreció en el encuentro de los europeos con el resto del mundo. Con todo, parece que Kant sucumbió al estilo de la escritura etnográfica y su fuerza retórica; así, pues, “Kant creía que los libros de viajeros proporcionaban información certa y basada en hechos para la ciencia académica”²¹⁰. Estos relatos sobre la *diferencia* hunden sus raíces en la alteridad colonial de los siglos XV y XVI²¹¹, donde la antropofagia y el canibalismo se convirtieron en los tropos de alteridad que contribuyeron al nacimiento de la antropología –siendo el canibalismo su objeto predilecto- y la etnografía moderna, y sirvieron además para sostener el edificio discursivo del imperialismo²¹².

Volvamos a insistir, en el texto etnográfico de los siglos XVIII y principios del XIX el observador aparece cada vez más separado de su objeto, se hace menos visible, y su voz se somete a los “hechos” culturales representados. Con este ilusorio distanciamiento se intentaba mostrar una mente madura, capacitada y libre de prejuicios que obedecía a los dictados universales de la razón y de la ciencia. Esta etnografía pretendía hacer una descripción completa de las otras culturas, tomándolas como unidades discretas (complejos culturales e instituciones sociales) que responden a sus propias leyes internas, lo que permitió definir a la “cultura” y a la “historia” como totalidades y luego diferenciarlas jerárquicamente.

²⁰⁹ George E. Marcus y Dick E. Cushman, “Las etnografías como textos”, en: Carlos Reynoso (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 2008, pp. 180-181.

²¹⁰ Emmanuel Chukwudi Eze, “El color de la razón: la idea de ‘raza’ en la antropología de Kant”, op. cit., p. 246.

²¹¹ Paulo Vignolo, “Hic sun caníbales: el canibalismo del Nuevo Mundo en el imaginario europeo (1492-1729)”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, No. 32 (2005), pp. 151-188.

²¹² “El canibalismo ha sido un tropo fundamental en la definición de la identidad cultural latinoamericana desde las primeras visiones europeas del Nuevo Mundo como monstruoso y salvaje, hasta las narrativas y producción cultural de los siglos XX y XXI en las que el *caníbal* se ha re-definido de diversas maneras en relación con la construcción de identidades (pos)coloniales [...] El tropo del canibalismo cruza históricamente –en sus coordenadas de continuidad y de resignificación o discontinuidad- diferentes formulaciones de representación e interpretación de la cultura y hace parte fundamental del archivo de metáforas de identidad latinoamericana. El caníbal es –podría decirse- un signo o cifra de la anomalía y alteridad de América al mismo tiempo que de su adscripción periférica a Occidente”, en: Carlos A. Jáuregui, *Canibalía: canibalismo, calibalismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2008, p. 15.

De esta manera, cualquier “realidad histórica-etnográfica” (del canibalismo, primitivismo o exotismo) corresponde a un *régimen de verdad* que presume autoridad y conlleva el poder *decir y decidir* quién es caníbal, salvaje o primitivo. Según Jáuregui, la mayoría de los relatos de canibalismo fueron producidos en las invasiones coloniales europeas de América, África y Asia, y cuando ciertos grupos humanos fueron sometidos a la esclavitud. “El canibalismo funciona como un mito no sólo del colonialismo, sino de las disciplinas que producen el saber sobre la Otredad”²¹³. Jáuregui también nos recuerda que Said insistía en que no se debe asumir que el discurso colonial es un mero relato de mentiras, pues lo que nos revela es más bien un signo del poder atlántico-europeo que un discurso de verdad²¹⁴.

Lo que estas etnografías nos ilustran es que sus objetos de representación, los *otros* colonizados, se convirtieron en una “realidad” a los ojos del público europeo. Para Gayatri Chakravorty Spivak estos relatos etnográficos se pueden considerar, en el sentido más genérico, “literatura”, porque “se trataba de la construcción de una ficción cuya tarea consistía en producir toda una colección de ‘efectos de lo real’ y que la ‘lectura errónea’ de esta ‘ficción’ producía el nombre propio ‘India’. El colonizador se construye a sí mismo a la vez que construye la colonia”²¹⁵. Aquí la distinción entre dato empírico (archivo) y discurso se desdibuja, porque ningún dato se puede considerar un “hecho”. El “dato” conserva de manera selectiva un cambio epistémico, y el “hecho” se construye a partir de una *operación historiográfica*. Spivak insiste en que “en un contexto colonial el sistema legal se hace pasar por la ley propiamente dicha, una ideología extranjera instaurada como verdad única y un conjunto de ciencias humanas ocupadas en establecer al ‘nativo’ como otro que consolida al sí-mismo (‘violencia epistémica’)”²¹⁶.

En este mismo sentido, Castro-Gómez plantea que los “textos coloniales” ponen en evidencia un ejercicio de poder y autoridad sobre los *otros*; poder que radica precisamente en la capacidad de nombrar y clasificar el mundo, un modo de poseer su cultura lingüística, simbólica, económica y políticamente. El colonizado es ubicado al “otro lado de la razón”, convirtiéndolo en sujeto de registro y control, momento a partir

²¹³ Ibídem, pp. 18-19.

²¹⁴ Ibídem, p. 21.

²¹⁵ Gayatri Chakravorty Spivak, *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Madrid, Ediciones Akal, 2010, p. 206.

²¹⁶ Ibídem, p. 207.

del cual no se le concederá una identidad ni existencia propia. Así, lo irracional va a ser su identidad, mientras que la racionalidad, lo civilizado y lo cultivado serán propios del colonizador²¹⁷. Todorov cree que la idea humanitaria de civilización sirvió efectivamente de apoyo a una clasificación desigualitaria de los pueblos²¹⁸. Y también Spivak lo ratifica, señalando que: “aunque la historia de Europa como Sujeto estaba narrativizada por el derecho, la economía política y la ideología de Occidente, este sujeto oculto pretendía no tener ‘determinaciones geopolíticas’”²¹⁹.

En estas condiciones, la etnografía y la escritura de la historia no sólo estaban estructuradas por la interferencia entre verdad y ficción, sino sobre todo por los imaginarios culturales de alteridad que se fueron sedimentando en la subjetividad europea desde los primeros contactos culturales de los siglos XV y XVI hasta la expansión colonial de los siglos XVIII y XIX, es decir, entre la “etnología comparativa” del Renacimiento/primer período moderno, y la “razón etnográfica” del iluminismo /período colonial /moderno. En estos siglos de conquistas y transferencias culturales Europa inventó y reinventó *fronteras* (geográficas, simbólicas, humanas y temporales) frente al mundo no-europeo. Según Mignolo, están en los modelos etnográficos los recursos lingüísticos y discursivos que codificaron las imágenes de alteridad a partir de “la articulación racional de diferencias culturales que hace un observador europeo (o, si se quiere, diferentes tipos de observadores europeos) que, en ningún caso, tiene en cuenta la racionalización discursiva de un observador no-europeo (o de diferentes tipos de observadores no-europeos)”²²⁰.

En el marco de una genealogía cultural latinoamericana, González Echevarría²²¹ sostiene que la narrativa latinoamericana se ha constituido en referencia a la historia y a los mitos fundacionales del Nuevo Mundo, convirtiéndola así en un discurso autónomo y singular que se desarrolla con la mediación del discurso occidental hegemónico, en tanto que está vinculado a las estructuras de poder político y social. Otra característica de esta narrativa es su carácter mimético con respecto a las formas no literarias: “el

²¹⁷ Santiago Castro-Gómez, “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro”, en: Eduardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Caracas, CLACSO/UNESCO, 2000, p. 153.

²¹⁸ Tzvetan Todorov, *Las morales de la historia*, op. cit., p. 81.

²¹⁹ Gayatri Chakravorty Spivak, *Crítica de la razón poscolonial*, op. cit., p. 246.

²²⁰ Walter D. Mignolo, “El lado más oscuro del Renacimiento”, *Universitas Humanística*, No. 67 (enero-junio 2009), p. 170.

²²¹ Roberto González Echevarría, *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa Latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

único denominador común es la cualidad mimética del texto novelístico; no de una realidad dada sino de un discurso dado que ya ha ‘reflejado’ la realidad”²²². Según este autor, un rasgo distintivo de la novela es el no tener una estructura propia, por ello pretende no ser literatura y asume generalmente la forma de un documento dado, pretendiendo vehicular la “verdad”, que no es otra cosa que el poder en sus distintos momentos históricos²²³. Así, González Echevarría destaca tres momentos históricos de la narrativa latinoamericana: 1) Entre los siglos XVI y XVIII, la narrativa (cartas, relatos y crónicas tempranas de la conquista) estaba mediada por la retórica de la ley, simulando un lenguaje de la autoridad que se encarnaba en el discurso de la ley y la retórica notarial. 2) A fines del siglo XVIII y el siglo XIX, la narrativa imita el discurso de las ciencias naturales que toma sus mayores recursos (lingüísticos, enunciados y estéticos) de la literatura de viajes y del reportaje científico, donde se nombraba y se clasificaba la realidad natural y social del Nuevo Mundo. 3) Y, a principios del siglo XX, fue el discurso antropológico el mediador de la narrativa, comprometido con el estudio de la lengua, de los mitos fundacionales y de la cultura nacional. Todos estos discursos no sólo mediaron la narrativa latinoamericana sino que también legitimaron el poder (económico, cultural y político) europeo sobre el Nuevo Mundo. Así, pues, la retórica de la burocracia imperial legitimó el poder español que posibilitó legalizar la apropiación colonial; el discurso científico legitimó a los nuevos imperios comerciales europeos y saberes con los que clasificaron a la humanidad dentro de una escala evolutiva; y el discurso antropológico legitimó la posición privilegiada de Europa, “naturalizando” su superioridad frente al resto del mundo. Todos estos discursos, nos dice González Echevarría, fueron medios formidables para justificar la dominación, expropiación y explotación colonial, y cada uno fue asistido por una “verdad”, ya sea de fundamento religioso, jurídico o científico.

Los europeos se sentían poderosamente superiores frente a casi todos los pueblos con los que entraron en contacto. Los orígenes de este sentimiento, nos dice Stephen Greenblatt, son a veces difíciles de especificar, “aunque la convicción de los cristianos de poseer una absoluta y exclusiva verdad religiosa deben de haber jugado un papel fundamental en casi todos sus encuentros culturales”²²⁴. Comparto con Greenblatt su

²²² Ibídem, p. 31.

²²³ Ibídem, p. 32.

²²⁴ Stephen Greenblatt, *Maravillosas posesiones. El asombro ante el Nuevo Mundo*, Barcelona, Marbot Ediciones, 2008, p. 34.

señalamiento de que el registro histórico realizado por los europeos sobre los americanos no corresponde a afirmaciones científicas objetivas, sino a representaciones interesadas articuladas a estructuras de poder mundial y local. “Su interés primordial no es el conocimiento del otro sino la práctica sobre el otro [...]”²²⁵. La producción de los relatos de alteridad fue paralela a los procesos de apropiación material, textual y simbólica de los *otros*. Así, el Nuevo Mundo sería reinventado a partir de diferentes regímenes discursivos, saberes e imaginarios.

Para Greenblatt una comprensión contextual del texto resulta fundamental a la hora de reconstruir la ideología y la misión dentro de la sociedad que lo ha producido; supone además insertarlo dentro de la totalidad del complejo sistema de representación verbal, filosófico y estético. Greenblatt insiste en que, si bien los sistemas de representación tienen una cierta autonomía, su configuración depende en gran medida de los vínculos que establece con los múltiples discursos ideológicos, instituciones y prácticas contingentes. En una representación, por tanto, concurren diferentes regímenes discursivos, cada uno con sus lenguajes especializados que entran en contacto con otros a partir de ciertas asunciones miméticas, metáforas compartidas, prácticas operacionales y percepciones básicas²²⁶. En síntesis, el texto integra procesos de simbolización de las prácticas sociales y del campo de la materialidad²²⁷. En las propias palabras de Greenblatt: “las obras están constituidas por múltiples intercambios, y los intercambios se multiplican a través del tiempo, desde el punto en que a las transacciones que permitieron a la obra adquirir por primera vez energía social se les añade transacciones suplementarias que les permite renovar su poder en circunstancias nuevas”²²⁸.

Greenblatt sostiene, entonces, que un texto integra dinámicas y prácticas sociales, instituciones y relaciones de poder²²⁹. Cualquier artefacto cultural se inscribe en un contexto histórico cuya función es lograr una rentabilidad material y simbólica.

²²⁵ Ibídem, p. 41.

²²⁶ Ibídem, p. 59.

²²⁷ “Y para establecer un vínculo entre la cultura y la realidad histórica recurre al concepto posestructuralista de textualidad. También la realidad constituye un texto”, en: Luis Beltrán, *¿Qué es la historia literaria?*, Madrid, Mare Nostrum, 2006, p. 113.

²²⁸ Stephen Greenblatt, “La circulación de la energía social”, en: Antonio Penedo y Gonzalo Pontón (eds.), *Nuevo Historicismo*, Madrid, Arco Libros, 1998, p. 58.

²²⁹ “Stephen Greenblatt, Lois Montrose y otros autores se centran en cómo se ubicaron los textos literarios renacentistas entre las prácticas discursivas y las instituciones de la época, considerando la literatura no como una imagen refleja o un producto de la realidad social, sino como una entre diversas prácticas en ocasiones antagónicas”, Jonathan Culler, *Breve introducción a la teoría literaria*, op. cit., p. 155.

Esta dinámica también responde a matrices sociales y transaccionales culturales que pueden resultar de operaciones hegemónicas o de estrategias de resistencia. Greenblatt llama a este proceso *poética de la cultura*, definiéndolo como “[...] studies of collective making of distinct cultural practices and inquiry into the relations among these practices”²³⁰. Así, el texto produce y reproduce la realidad social y las relaciones de poder. Precisamente el interés del *Nuevo Historicismo* es describir las relaciones recíprocas entre el nivel discursivo y el material, relaciones que lejos de ser estables son más bien inestables, fluidas y negociables. Por otra parte, se insiste en que las formas simbólicas no sólo representan el poder, sino que también contribuyen a forjar y a legitimar el poder que representan²³¹.

Bajo la comprensión de que el texto está social y materialmente determinado, la escritura en torno a la alteridad describe con mayor claridad las huellas del poder y es más propensa a acoger diferentes archivos sobre la *otredad*. En la tradición Occidental podemos identificar desde el archivo clásico, la teratología medieval, los miedos y ansiedades culturales de la Edad media tardía, los compendios y catálogos de saber del Renacimiento, las historias populares sobre brujas y judíos, hasta los relatos científicos de viajeros de los siglos XVIII y XIX, cada uno de los cuales proporcionó elementos que se fueron actualizando y adaptando a la empresa colonial e imperial²³². En estos archivos se puede observar que entre los siglos XVI y XIX se produce un desplazamiento del “*otro en el espacio*” por el “*otro en el tiempo*”. Estas “resonancias”, según Mignolo, expresaban una secuencia de discursos y visiones que marcaban las *fronteras* (geográficas, culturales y temporales) entre Europa y el resto del mundo, articulando y legitimando cada una de ellas las diferencias culturales.

Como vemos, el texto (literario, histórico o antropológico) no ha escapado del acto de aprehensión de la diferencia, sino que por el contrario ha sido un campo privilegiado para la producción de alteridad y de enunciados constatativos²³³. En este

²³⁰ Stephen Greenblatt, *Shakespearean negotiations: the circulation of social energy in Renaissance England*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 5.

²³¹ María José Vega Ramos, “La poética cultural o New Historicism”, *Anuario de Estudios Filológicos*, No. 16 (1993), pp. 7-25.

²³² Carlos A. Jáuregui, *Canibalia*, op. cit. 25.

²³³ “Los enunciados constatativos, o sea, los que describen cómo está hecho algo, sin alterarlo, y que pueden definirse en términos de verdad y falsedad (si el enunciado corresponde a la cosa, es verdadero, en otro caso es falso). Pero junto a los constatativos existen otros enunciados que no ‘describen’, y en particular los performativos (o realizativos), que tienen la característica de que no

sentido, Jorge Cañizares considera que la alteridad ha dado forma a las diversas historiografías del Nuevo Mundo, las que, pese a sus polémicas, desacuerdos y debates, compartían una cosmovisión común: un Nuevo Mundo degenerado y atrasado en comparación con Europa, pero en el que, sobre todo, los nativos expresaban el nivel evolutivo más bajo. Esta inferioridad se debía, según De Pauw o Bufón, a las condiciones medio ambientales, siendo la humedad la causa principal para que los amerindios fueran insensibles y afeminados²³⁴. En este contexto, los naturalistas y viajeros europeos reemplazaron los viejos relatos del siglo XVI y XVII (costumbres e instituciones) por el estudio de la naturaleza (geología, sistemas ecológicos y zoológicos): “en lugar de los poco confiables y ‘alucinados’ informes de los españoles, De Pauw ofreció una interpretación de la historia de América y sus pueblos que se basaba en hechos que dedujo de la historia natural del continente al momento de la llegada de los europeos”²³⁵. Pero, en todo caso, esta nueva aproximación era igualmente imperial: “la vanguardia capitalista hacía el mismo viaje a la inversa, apoyándose en la misma infraestructura que habían usado los españoles [...] Por cierto, en esta literatura la sociedad hispanoamericana es codificada como un conjunto de obstáculos logísticos para el avance de los europeos”²³⁶.

Volver a escribir la historia del Nuevo Mundo a partir de nuevas fuentes y epistemologías que buscaban explícitamente la objetividad –“la descripción exacta de todo”, expresaba Buffon- no significó necesariamente superar imágenes estereotipadas sobre América. Lo que ocurrió en el marco del discurso ilustrado fue que muchas consideraciones sobre la inferioridad del hombre americano encontraron nuevas evidencias y justificaciones. Así, pues: “paradójicamente, la búsqueda de alternativas a las fuentes de información escritas tradicionales provocó que los europeos supieran que los amerindios eran ‘pueblos sin historia’”²³⁷. El relato de Alexander von Humboldt, si bien representó una postura distinta frente a las tesis de Robertson y De Pauw, porque no sólo proporcionó una visión holista de la Naturaleza e introdujo teorías de la estética

describen una cosa, sino que la producen”, citado en: Mauricio Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, Madrid, Ediciones Akal, 2000, p. 316.

²³⁴ Jorge Cañizares Esquerre, *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo. Historiografías, epistemologías e identidades en el mundo del Atlántico del siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 94.

²³⁵ Ibídem, p. 89.

²³⁶ Mary Louise Pratt, *Los ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1997, pp. 260-261.

²³⁷ Ibídem, p. 98.

neoclásica y romántica, no se diferencia mucho de la imagen exótica de sus predecesores. Para él el Hombre americano era de *tipo oriental*. Humboldt alegaba vínculos raciales, históricos y culturales (mitos e instituciones religiosas) entre las sociedades amerindias y asiáticas, y para demostrarlo tomó como evidencia las ruinas y diversos artefactos culturales concluyendo que en ambos casos estas sociedades habían borrado todas las formas de expresión artística y, por tanto, de libertad individual²³⁸.

Según Pratt, Humboldt mantuvo una actitud invariablemente desdeñosa respecto a los logros de las civilizaciones precolombinas, a las que comparó con las civilizaciones del Mediterráneo clásico²³⁹. Además, el relato humboldtiano de América separó a los pueblos indígenas contemporáneos de sus pasados precoloniales e incluso coloniales: “revivir la historia y la cultura indígena como arqueología es revivirlas *muertas*. Al hacerlo, al mismo tiempo que se las rescata del olvido europeo, se las reasigna a una era que ya fue”²⁴⁰.

En todos estos relatos los nativos nunca aparecen como agentes históricos, con continuidades vivas y dinámicas con sus pasados precolombinos, antes bien, en ellos se apunta a deshistorizarlos, a tratarlos como sujetos arqueológicos, sin energía vital, carentes de emociones y de sentimientos. Para Jack Goody esta visión corresponde al esfuerzo de Europa por monopolizar no sólo instituciones y valores estimados, sino también emociones, sobre todo el amor, al que se ha visto como una característica exclusiva de la cultura y de la historia europea: “la pretensión [...] de que el amor es exclusivamente europeo ha tenido una serie de consecuencias políticas, pues no sólo se ha vinculado al desarrollo del capitalismo, sino que además se ha utilizado al servicio del imperialismo”²⁴¹.

También es importante recordar que Humboldt se nutrió de los estudios arqueológicos, lingüísticos y naturalistas realizados por intelectuales españoles, criollos y mestizos. En sus estancias en Bogotá y México no sólo estableció vínculos con destacados intelectuales, sino que también se dedicó a estudiar el *corpus* de información existente (arqueología, etnografía, historia) sobre la historia americana, llevándose así a Europa una tradición académica que ya había glorificado una naturaleza y una

²³⁸ Ibídem, pp. 110-111.

²³⁹ Mary Louise Pratt, *Los ojos imperiales*, op. cit., p. 236.

²⁴⁰ Ibídem, p. 237.

²⁴¹ Jack Goody, *El robo de la historia*, Madrid, Ediciones Akal, 2011, p. 302.

antigüedad americana que con los años se convertiría en un referente para la construcción de identidades protonacionales y americanistas. De modo que Humboldt transculturó a Europa conocimientos producidos por los americanos, pero después de la independencia, nos dice Pratt, las élites criollas lo reimportaron como conocimiento europeo, cuya autoridad legitimaría el dominio euroamericano²⁴².

Como decíamos, en el relato humboldtiano de América la naturaleza ocupa un lugar privilegiado. Humboldt era consecuente con sus objetivos científicos; él veía el sistema natural como una combinación de fuerzas invisibles que actuaban armónicamente sobre el mundo animado e inanimado, y su tarea, por lo tanto, consistía en revelar las “fuerzas ocultas” que hacían funcionar la naturaleza, haciéndolo inteligible a partir de una descripción paisajista objetivada. Según Pratt, lo que esta escritura comparte con la literatura de viajes científica es la eliminación de lo humano. Con estos énfasis los nativos fueron presentados como sujetos arqueológicos e invisibilizados en sus prácticas contemporáneas, o se los mostró fundidos con la naturaleza, es decir, fueron presentados como sujetos atemporales que viven en una eterna armonía y en una dependencia absoluta de la naturaleza. En general, “a lo hispanoamericano casi no se le concede existencia propia; y sin duda, no se le concede voz: sólo la Naturaleza habla”²⁴³.

Finalmente, la importancia y el valor del *otro* (nativo) en el relato eurocéntrico radicó en que era *diferente* y estaba siempre *disponible* para cualquier despliegue intelectual o representacional. Así, los nativos americanos o africanos fueron imaginados y reinventados continuamente según los intereses hegemónicos de Europa y las epistemes que los sustentaban. En estos relatos el *otro* ha sido siempre aislado, ocultado, exhibido o negado, dependiendo del factor, las consideraciones y las variables que determinan unilateralmente su inferioridad.

²⁴² Mary Louise Pratt, *Los ojos imperiales*, op. cit., p. 241.

²⁴³ Ibídem, p. 248.

Segunda Parte

La nación en construcción: raza, religión y ciencia

Capítulo III

“Nación católica”, Regeneración y autoritarismo: El discurso moral

Este capítulo se inspira en la noción acuñada por María Emma Wills²⁴⁴, la “nación católica”. Con este término ella ha intentado explicar las complejas relaciones entre clase, raza, religión y nación en Colombia de fines del siglo XIX y XX. Para ella, la Regeneración (1880-1900) y la Constitución de 1886, representaron cambios institucionales, políticos y sociales trascendentales en la historia contemporánea colombiana. En este contexto se formuló la “nación” en términos de “una lengua, una raza y un solo Dios”. Según Wills esta concepción fue gracias al vínculo estrecho entre el Estado, la Iglesia y la educación, que el régimen de la Regeneración lo instituyó, mientras que los letrados, en su mayoría filólogos, lo justificaron discursivamente. Así, se concibió la “nación” como únicamente compatible con las clases cultas, y con el respeto de las jerarquías sociales fundadas en rígidas fronteras de clase, raza, género y región.

En este sentido, nos interesa develar los diferentes registros discursivos de las élites en sus intentos de imponer su voluntad, asumir la dirección de los grupos étnicos y reinterpretar el pasado negando a las experiencias étnicas. Sólo con el hecho de autodefinirse como “blancos”, “civilizados” o “letrados”, a los *otros* se los inscribió simultáneamente en múltiples discursividades, instituciones y dispositivos de control. Veamos, como ejemplo, unos fragmentos de la legislación frente a las poblaciones indígenas:

²⁴⁴ María Emma Wills Obregón, “De la nación católica a la nación multicultural: rupturas y desafíos”, en María Emma Wills Obregón y Gonzalo Sánchez Gómez (comp.), *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, Bogotá, Museo Nacional de Colombia, 2000, p. 390 y ss.

Artículo 1: La Legislación general de la República no regirá entre los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada por medio de Misiones. En consecuencia, el Gobierno, de acuerdo con la autoridad eclesiástica, determinará la manera como esas incipientes sociedades deban ser gobernadas²⁴⁵.

En esta ley subyace la idea de que la vida de los indígenas es incompatible con la nación, porque sus hábitos, costumbres e instituciones no tienen la capacidad o virtud de llevarlos hacia la civilización, pues ellos han preferido simplemente seguir los lineamientos de su “raza” inferior. En su redacción, además, el término “salvaje” alude a causas profundas que han hecho del indio un ser indolente, rudo, perezoso y malicioso. De esta forma, se parte de la concepción según la cual la raza indígena carece de principios y valores capaces de conducirla por el camino del progreso y la libertad, por lo que se impone la solución, de acuerdo con las tesis del regeneracionismo de la clase política colombiana de fines del siglo XIX, de que la cura debía proporcionarla la Iglesia como antesala de la incorporación del indio al orden civil y político, siendo, pues, las misiones y su labor evangelizadora y educativa la principal estrategia del proyecto civilizador:

El Congreso de Colombia Decreta: Artículo 1. Señálese el término de seis meses, contado a partir de la fecha en que esta Ley entre en vigencia, para que los Cabildos de las parcialidades de indígenas *reducidos ya a la vida civilizada* formen el empadronamiento o lista general [...]²⁴⁶. (El subrayado es mío)

Desde la segunda mitad del siglo XIX las élites criollas de los países latinoamericanos se preguntaban cada vez con mayor insistencia por los fundamentos de la nación. Este interés encontró en la tesis de Domingo Faustino Sarmiento, en su famosa obra *Facundo o civilización y barbarie*, uno de sus principales referentes. El autor sostenía que la unidad de la nación se fundaba en la exclusión del lado “salvaje”, y que el modelo de civilización que se debía seguir lo encarnaban los países occidentales. También sugería que las élites cultas e ilustradas debían guiar a sus pueblos hacia la senda del progreso. Entonces, la “barbarie” no sólo representaba a lo indígena sino también a los estilos autoritarios y a las prácticas antidemocráticas que podían poner en

²⁴⁵ “Ley 89 de 1890 (25 de noviembre 1890)”, en: *Cartilla de Legislación Indígena*, Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, 2005.

²⁴⁶ “Proyecto de Ley Sobre parcialidades y resguardo de indígenas”, *Anales de la Cámara de Representantes*, Serie 2, Bogotá, 8 de agosto de 1916, No. 27, p. 212.

riesgo la institucionalidad y el progreso del país. En este sentido se expresaba Jorge Isaacs:

No siempre han de gastarse y perderse las fuerzas vitales y creadoras del país en luchas atroces, odios, escepticismo y desalientos que lo aniquilan y enfrentan; ni siempre la barbarie, alardeando de autoridad y cultura, ha de ser estorbo, saña, celo parroquial en comarcas de la República que importa y urge estudiar, y que exigen protección efectiva y civilizadora²⁴⁷.

De este modo, la dicotomía civilización-barbarie forjó una cierta imagen institucionalizada del país, proporcionando los recursos semánticos y simbólicos con los que se forjaron los discursos nacionalistas. Lo “salvaje” se convirtió en un elemento predilecto de reflexión sobre las posibilidades y los peligros del Estado-nación en tanto que representaba el lado opuesto de la modernidad. Para una sociedad que se iba modernizando y que iba formando una pujante burguesía, la imagen del “salvaje” representaba a un mundo corporativo, arcaico y exótico que chocaba con los ideales de un mundo ordenado de acuerdo con los principios racionales que promueven el cosmopolitismo, el imperio de la ley, y la libertad individual. En este sentido, coincido con Blanca Muratorio cuando observa que la historiografía latinoamericanista ha sostenido de manera sesgada por mucho tiempo que, desde los comienzos del siglo XIX en adelante, los criollos y blanco-mestizos no desarrollaron un sentimiento de identidad cultural y étnica local, sino que sólo se orientaron a buscarla en Europa, siendo esta idea sólo parcialmente cierta en la medida en que también fue importante la diferencia del *otro* indio en la constitución de la propia identidad blanco-mestiza y en la construcción de la comunidad imaginada²⁴⁸.

Este contraste entre la cultura “salvaje” y la cultura racional ejerció una influencia preponderante en la política nacional. Si a la población blanco-mestiza se la reconocía por ser práctica, industriosa, calculadora e individualista, características que ciertamente la disponían a desempeñar un papel decisivo al servicio del progreso, por el contrario, los grupos étnicos subalternos, sin ninguno de estos atributos, aparecían como siendo poco activos, perezosos y melancólicos, es decir, limitados a la hora de tener una iniciativa propia que los sacara de su condición primitiva, y es por esto, entonces, que se

²⁴⁷ Jorge Isaacs, *Las tribus indígenas del Magdalena*, Bogotá, Editorial Incunables, 1983 (1884).

²⁴⁸ Blanca Muratorio, “Discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional”, en: Simón Pachano (comp.), *Ciudadanía e identidad*, Quito, FLACSO-Ecuador, 2003, p. 363.

requería que el Estado y la Iglesia asumieran su control y protección con el fin de garantizar su tránsito hacia la civilización. En realidad, lo que se estaba proponiendo era que el Estado estableciera una relación diferenciada con la población siguiendo el contraste entre blancos-mestizos (cultura racional) e indígenas (cultura “salvaje”). En el primer grupo el Estado reconocía virtudes cívicas y compromisos con los principios democráticos, por lo cual frente a él el Estado debía mantener una distancia prudencial o una relación consensuada, lo que significaba priorizar los instrumentos políticos e institucionales persuasivos más que los coactivos, no sólo para legitimar su autoridad, sino también con el propósito de mejorar los procedimientos democráticos y las mediaciones representativas haciéndolas más plurales y eficientes:

Si hay en una nación más de dos partidos políticos, suele suceder que dos fracciones, menos discordes en ideas y aspiraciones, se alíen en un momento dado, para obtener a favor de la república algún bien considerable. Conseguido aquel fin particular, unas veces los aliados se disgregan y vuelven a sus antiguos campamentos; otras el trato mutuo, la comunidad de procedimientos, luchas, reveses y victorias suaviza las esperanzas, modifica lo extremo de las ideas y da origen a un nuevo partido [...] La Constitución de 1886 está firmada por personas que venían de distintos partidos, y que hicieron mutuas concesiones. Este código tiene defectos, como toda obra humana; susceptible es de reformas, como todo lo que no sea la verdad eterna; pero firmó la unidad nacional y restableció la concordia entre la Iglesia y el Estado²⁴⁹.

De otro lado, la creencia en que el funcionamiento del sistema político también descansaba en el capital social y simbólico de los “blancos” suponía que los valores culturales occidentales (principios racionales y valores morales cristianos) eran inherentes a la “raza blanca”. Esta autodefinición por parte de los grupos hegemónicos como los garantes de la civilización occidental les llevó a implementar políticas estatales orientadas a controlar, separar, excluir y eliminar a quienes encarnaban una amenaza a la civilización cristiana. Así, para Miguel Antonio Caro: “la civilización en todas sus formas, buenas y malas, es progresiva y armónica”²⁵⁰. Entonces, al homologarse la diferencia cultural con la diferencia racial como elemento definitorio de

²⁴⁹ Miguel Antonio Caro, *Escritos políticos*, Cuarta serie, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1993, pp.365-366.

²⁵⁰ Miguel Antonio Caro, *Escritos políticos*, Segunda serie, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1990, p. 418.

la identidad colectiva, se dio el paso más importante para construir una imagen institucional del *otro* étnico, y consiguientemente se produjeron los discursos políticos, científicos y jurídicos legitimadores. Todo esto en el marco de una reforma institucional que pretendía impulsar un proceso regenerador de la moral, de la política y de lo institucional que se plasmó en la Regeneración y en su Constitución de 1886. Al respecto, Miguel Antonio Caro señalaba:

Si nuestra transformación política ha sido cristiana regeneración, no se concibe su desenvolvimiento y progreso fuera de la política cristiana; y la política cristiana se reduce a una fórmula muy sencilla –que cada cual concurra a la obra común, no con juicios imperativos, que todo lo trastocan, sino con sacrificios, que todo lo salvan; con virtudes efectivas, y, por lo mismo, con humildad de entendimiento y pureza de intención bases indispensables de toda virtud²⁵¹.

En esta convocatoria está claro que los grupos étnicos quedaban excluidos de participar del proyecto regenerador como sujetos políticos o como parte de las representaciones políticas; más bien fue este el momento en que se los convirtió en sujetos de control y normalización. Esta supresión de la agencia histórica de los *otros* étnicos constituyó también un gesto simbólico; se reforzó la imagen de que la Regeneración fundaba una Nación blanca y católica y anunciaba el fin de las razas inferiores. En este sentido, la Regeneración también puede entenderse como un proyecto racial que intentó reorganizar y redistribuir los recursos del Estado siguiendo determinados patrones raciales (binomio blanco-no blanco).

En este escenario, las élites, al autorepresentarse como herederas de una civilización superior, asumieron ser las guardianas del progreso y de la civilización cristiana y, en cuanto tal, se tenían a sí mismas como las poseedoras de las virtudes y capacidades para ejercer el poder político y administrar los recursos económicos del país. No es sorprendente que las poblaciones indígenas y afrocolombianas desaparecieran completamente en los discursos que querían fundar la Nación católica, mientras que, a cambio, la *tradición* fue ocupando un lugar central:

Hay en el mundo una escuela que define la civilización diciendo ser la aplicación del cristianismo a la sociedad; y, al paso que otras escuelas se afanan

²⁵¹ Ibídem, p. 289.

inútilmente ensayando combinaciones humanas para fijar la fórmula definitiva de la libertad de los hombres y la prosperidad de los pueblos, esta escuela confía con firme certidumbre en la eficacia sobrenatural del cristianismo, y con hechos históricos demuestra que la disciplina católica es la verdadera forma en que Cristo ha querido que se aplique a los pueblos para hacerlos libres y grandes. Esta es la fórmula, dice esa escuela y nosotros con en ella, que resuelve todas las cuestiones sociales y morales que inquietan las conciencias de los hombres: *la Iglesia católica tiene remedios para todas las necesidades [...] Una de las notas características de esta escuela es su religiosa adhesión a las buenas y antiguas tradiciones.* La tradición es anterior a la escritura y a la imprenta: nodriza de la civilización, maestra de los pueblos [...] La tradición comunicó aun a pueblos gentiles los principios de una sana filosofía [...]²⁵² (El subrayado es mío)

Este texto no sólo expresa un credo doctrinario defendido por intelectuales y eclesiásticos convencidos de que el catolicismo debía de tener una presencia activa en la vida política colombiana, el que años más tarde lograría su objetivo con la Regeneración, sino que también muestra que la organización (y centralización) del Estado ha de depender de la tradición cristiana. Esto significa que la nación y la nacionalidad no estaban formadas todavía o, en todo caso, que era necesario refundarlas sobre los verdaderos cimientos de la civilización occidental. Al corresponder la herencia occidental con la construcción de un poder centralizado, se crearon las condiciones institucionales y representacionales para imaginarse una nación unificada que volvía su mirada a los valores universales. Esto equivalía a sentenciar que el verdadero sentimiento nacional estaba por encima de los particularismos regionales y étnicos, como también de los antagonismos de clases y las rivalidades partidistas que en vez de contribuir a la unidad del país lo habían fragmentado y dividido aún más. De ese modo, la retórica de la *tradición* ejerció una considerable influencia entre la élite Colombia a fines del siglo XIX, que, independientemente de sus debates doctrinales y luchas partidistas, adoptó con convicción y sin reservas que la tradición occidental, laica o religiosa, era el pilar de la nacionalidad colombiana, aunque con la Regeneración se pareció más a una ciudadanía confesional. Recordemos aquí el lema del

²⁵² Miguel Antonio Caro, “Primer editorial de *El Tradicionista* (Bogotá, 7 de noviembre de 1871)”, en: *El centenario de “El Tradicionalista”. Datos para la biografía de Miguel Antonio Caro*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1972, p. 45.

regeneracionismo colombiano: “Una nación, una raza, un dios”, que reemplazó al viejo lema de la Nueva Granada: “Libertad y orden”. El poder definir la identidad nacional en términos de nación-raza-religión significó implementar una serie de decisiones políticas para configurar un orden social racializado, y para ello se concibió un nuevo mapa del país siguiendo las coordenadas de clase-raza-lengua-religión.

El paso más importante para consolidar este proyecto fue hacer una nueva Constitución que reemplazara a la Constitución de 1863 que había establecido un sistema federal. Pero el camino no fue fácil. Este proyecto se enfrentó a duras resistencias políticas y tuvo que superar varias guerras civiles (1876-1877, 1885). Como nos recuerda Carlos Valderrama, Rafael Núñez²⁵³ fue el inspirador y el ideólogo de la Regeneración, y Caro, su autor intelectual, quien expuso gran parte de su doctrina política en *El Tradicionalista*, periódico que circuló entre 1871 y 1876, y que tuvo, al parecer, una gran influencia en Núñez, como se manifiesta en su afirmación: “‘*El Tradicionalista*, no obstante su moderación ejemplar, fue violentamente suprimido en 1876’, pero ‘resucitó entero en la Constitución de 1886’”²⁵⁴.

La orientación ideológica de *El Tradicionalista* fue la defensa del catolicismo y la incorporación de Colombia en el movimiento de defensa de la fe desde el terreno político invocada por el Papa Pío IX con su famoso *Syllabus*. Esta propuesta quedó plasmada en los diez puntos del programa católico de *El Tradicionalista*, a saber:

1. El Papa como cabeza de la Iglesia y doctor de las gentes es infalible.
2. El partido católico, por punto general, no discute formas de gobierno en el orden civil; mucho menos en países en que nadie pone en discusión la forma establecida [...]
3. Roma es de los Papas. La capital del orbe católico [...]
4. En países eminentemente católicos los gobiernos deben ser eminentemente católicos. Las constituciones de los pueblos deben empezar con el nombre de Dios [...]

²⁵³ Rafael Núñez (1825-1894), político y escritor colombiano, varias veces presidente de los Estados Unidos de Colombia y de la República de Colombia. Lideró la Regeneración con la cual se terminó el régimen federal de los Estados Unidos de Colombia, promulgando la Constitución de Colombia de 1886; fue, además, el autor de la letra del himno nacional de Colombia, *Wikipedia*, consultado el 21/02/2011.

²⁵⁴ Carlos Valderrama Andrade, “Estudio preliminar, compilador y notas”, en: *Miguel Antonio Caro, Escritos políticos*, Segunda Serie, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1990, p. XXI

5. La elevación moral e intelectual del clero es el primer recurso de la civilización cristiana, y siéndolo, la autoridad civil debe cooperar a robustecerlo apoyando en lo de su competencia a la autoridad eclesiástica [...]
6. La pluralidad de cultos y la divulgación del error por medio de la palabra y la escritura, son males sociales que deben preaverse a tiempo, tolerarse sólo cuando su represión ocasione una exacerbación más grave, y nunca sancionarse como bienes. Pasar de la unidad católica a la pluralidad de creencias, es disolver los vínculos de la familia y de la sociedad [...]
7. El que no cree no tiene derecho a quitar ni a imponer creencias. Un gobierno ateo no tiene derecho de educar. La autoridad civil tiene derecho de enseñar las ciencias, pero no de fijar la doctrina [...]
8. En los cuerpos legislativos deben estar representados el pueblo, el clero y las clases ilustradas. En los tribunales de justicia deben funcionar hombres de suma pureza, de representación y de ciencia [...]
9. Entre nosotros las enseñanzas de filosofía y de ciencias morales y políticas demandan importantes reformas en sentido católico [...]
10. Nuestro gobierno debe reconciliarse con la Iglesia, promoviendo arreglos con la Santa Sede, a fin de reparar injusticias con prudentes indemnizaciones, volver la paz a las conciencias y establecer la confianza en los cambios²⁵⁵.

Gran parte de este ideario doctrinario fue la base de la Regeneración y de la Constitución de 1886. Como sostiene Felipe Gracia Pérez, la Regeneración fue un proyecto de reorganización estatal que buscaba la cohesión social, la centralización del poder y la creación de lazos de pertenencia e identificación entre los ciudadanos en torno a creencias comunes para fundar la nacionalidad. Esta búsqueda se hizo a partir de un nuevo paradigma civilizador –el catolicismo y el hispanoamericanismo- para que “alejara al país de los peligros de un progreso estrictamente material desbocado por la ausencia de frenos morales. El hispanoamericanismo, fundamentalmente la recuperación de la esencia hispánica cifrada en la civilización católica, marcaría los nuevos rumbos de la nación colombiana”²⁵⁶. Por su parte, Caro representa la versión más radical de la defensa de la tradición española en cuanto representa la matriz cultural, una forma de gestión histórica y una forma de organizar el Estado. Lo que

²⁵⁵ *El Tradicionalista*, (21 de noviembre de 1871, No. 3, pp. 22-23), citado en Ibídem, pp. 12-13.

²⁵⁶ Felipe Gracia Pérez, *Hijos de la madre patria. El hispanoamericanismo en la construcción de la identidad nacional colombiana durante la Regeneración (1878-1900)*, Tesis de Diploma en Estudios Avanzados, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2008, pp. 12-13.

caracterizó a este tradicionalismo, al igual que en España, fue su antiliberalismo, el que le llevó a criticar las constituciones liberales y a proponer una constitución tradicionalista, respetuosa de la esencia católica (y monárquica en el caso español) de la nación²⁵⁷. Según Jaime Jaramillo Uribe, Caro nunca consideró que el mundo anglosajón fuese superior a la tradición hispanoamericana: “ni el progreso, ni las ciencias, ni el liberalismo económico, ni la sociedad individualista, ni el positivismo, ni el método de las ciencias naturales en el campo de las ciencias del espíritu, fueron considerados como valores absolutos y máximos [...]”²⁵⁸. Caro estaba convencido de que el *ethos* español era el modelo de vida y de sociedad que Colombia debía recuperar y seguir. Ahora bien, aun cuando reconocía que la independencia política había sido necesaria, consideraba de todas formas que la ruptura con la tradición había significado una catástrofe y un imposible²⁵⁹.

El año de 1810 no establece una línea divisoria entre nuestros abuelos y nosotros; porque la emancipación política no supone que se improvise una nueva civilización; *las civilizaciones no se improvisan. Religión, lengua, costumbres y tradiciones*: nada de esto lo hemos creado; todo lo hemos recibido habiéndonos venido de generación en generación [...] desde la época de la Conquista y del propio modo pasará a nuestros hijos y nietos como *precioso depósito y rico patrimonio de razas civilizadas*²⁶⁰. (El subrayado es mío)

Y más adelante agrega:

Nuestra independencia viene de 1810, pero nuestra patria viene de siglos atrás. Nuestra historia desde la Conquista hasta nuestros días es la historia de un mismo pueblo y de una misma civilización²⁶¹. (El subrayado es mío)

²⁵⁷ Antonio Rivera García, “La reacción católica. El pecado liberal y la constitución tradicionalista en la España del siglo XIX”, en: Francisco Colom y Ángel Rivero (eds.), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, Barcelona-Bogotá, Anthropos/Universidad Nacional de Colombia, 2006, p. 17.

²⁵⁸ Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Obras completas, Bogotá, CESO/Ediciones Uniandes/ICANH, 2001, p. 65.

²⁵⁹ Ibídem, p. 66.

²⁶⁰ Ibídem, p. 69.

²⁶¹ Ibídem.

Entonces, frente a los ideales de libertad e individualismo propugnados por el liberalismo, Caro abogaba por la esencia de la historia española, puesto que: “el español era personalista, pero no individualista a la manera del moderno liberalismo, y gustaba de la riqueza más como elemento de pompa y fuente de prestigio que como instrumento de bienestar. En fin, la honra y el honor de la persona eran para el peninsular los más altos valores, ante los cuales carecían de importancia derechos políticos como el de participar en la elección de gobernantes”²⁶². Para Caro, la interpretación de la historia colombiana debía empezar por ubicarla como parte de la gesta histórica española, que es donde encuentra su peculiaridad, porque es la unidad universal del catolicismo la que engloba y define las particularidades.

Además, entendía que la conquista y la evangelización de América habían abierto el horizonte del salvacionista católico que había organizado de manera eficiente un orden social jerárquico. Es decir, Caro veía en esta experiencia un modelo de organización social y política que se debía mantener, porque creía que era congruente con un proyecto neocorporativo capaz de fortalecer el carácter orgánico de la sociedad, impulsar una centralización del Estado y regular el vínculo social a partir de categorías y jerarquías morales. Núñez y Caro se imaginaban la construcción de una comunidad política subordinada a la moral, es decir, una comunidad política que tomara como base la jerarquía ya establecida (en el periodo colonial), y que se guiara por la virtud y la capacidad de cada individuo y grupo para mostrar su voluntad de perfectibilidad moral²⁶³: “los principios de moral y honor que regulan las relaciones entre los individuos se aplican también a las colectividades de hombres, y constituyen las reglas del derecho de gentes”²⁶⁴.

Núñez y Caro no es que no reconocieran la soberanía popular como fundamento del contrato político, pero sí que a ello le sumaron la idea de una voluntad política surgida de la interpelación “moral”, así como la implementación de un proyecto

²⁶² Ibídem, p. 66.

²⁶³ “[...] es (la) clara la fundamentación moral que don Miguel Antonio daba a cualquier aspecto del tema político por él tratado, de manera que bien podemos anotar que la estructura de su visión política fue esencialmente moral, lo cual no quiere decir que no llevara al tema enriquecimientos de tipo puramente político, filosófico, jurídico e histórico. Pero de todas formas la piedra de toque es la moral, y esto hay que tenerlo muy claro”, Carlos Valderrama Andrade, “Estudio preliminar, compilación y notas”, en: Miguel Antonio Caro, *Escritos políticos*, Tercera serie, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1991, p. LVII.

²⁶⁴ Ibídem, p. 257.

neocorporativo²⁶⁵ y la conformación de una burocracia estatal legitimada por la lucha entre el cristianismo y la apostasía. En sus palabras: “propia de la civilización cristiana es dar origen a Estados respetuosos de una regla moral y del valor de la inteligencia, enfrentados a Estados inspirados en la ‘escuela radical’ [liberalismo radical], caracterizados por su crudeza de procedimientos, por su sectarismo y ferocidad”²⁶⁶.

Si bien Caro reconoce cierta primacía de la razón política y sus taxativas en la configuración de las prácticas políticas (libertad de opinión y de sufragio) y de las representaciones políticas, para él la fuente de toda legitimidad radica en un contrato moral que antecede y promueve el contrato político en los niveles de coordinación social y en los espacios de sociabilidad:

Si nuestra transformación política ha sido cristiana regeneración, no se concibe su desenvolvimiento y progreso fuera de la política cristiana; y la política cristiana se reduce a una fórmula muy sencilla –que cada cual concurra a la obra común, no con juicios imperativos, que todo los trastornan, sino con sacrificios, que todo lo salvan; con virtudes efectivas, y, por lo mismo, con humildad de entendimiento y pureza de intención, bases indispensables de toda virtud²⁶⁷.

Así, la moral se convertía en el único fundamento y garante del sistema político, puesto que el imperio de la razón impuesto por la Constitución liberal de Rionegro de 1863 había hecho de Colombia una sociedad anarquizada al alentar y reconocer “soberanías regionales e individuales como coexistentes con la soberanía nacional”²⁶⁸. El cambio de Constitución también iba a significar la posibilidad de construir una nueva identidad colectiva más acorde con los principios morales y neocorporativos, es decir, la meta era alcanzar un modelo de identidad normativo que promoviera una homogeneización cultural a partir de un intercambio desigual entre el centro del poder y de producción cultural, la *ciudad letrada*²⁶⁹, con la periferia rural y salvaje.

²⁶⁵ Valeria Coronel, *Gobierno moral y muerte civil. Formación de una modernidad católica (Quito, segunda mitad del siglo XVII)*, Tesis Maestría, FLACSO-Ecuador, 1997, p. 2.

²⁶⁶ Carlos Valderrama Andrade, “Estudio preliminar, compilación y notas”, en: *Miguel Antonio Caro. Escritos políticos*, Tercera serie, op. cit., p. L.

²⁶⁷ Miguel Antonio Caro, “Discurso en el acto de posesión del Doctor Núñez (4 de junio de 1887)”, en: *Miguel Antonio Caro. Escritos políticos*, Segunda serie, op. cit., p. 289.

²⁶⁸ Ibídem, pp. 291-292.

²⁶⁹ “En el centro de toda ciudad (colonial), según diversos grados que alcanzaban su plenitud en las capitales virreinales, hubo una ciudad letrada que componía el anillo protector del poder y el ejecutor de sus órdenes: una pléyade de religiosos, administradores, educadores, profesionales, escritores y

Los cambios políticos impulsados por los sectores conservadores a fines del siglo XIX en Colombia obedecieron a una coyuntura caracterizada por graves conflictos políticos, agudas crisis de gobernabilidad e intensos debates intelectuales, como, por ejemplo, el debate entre los defensores del materialismo de Destutt de Tracy y del utilitarismo de Jeremías Benthan con los defensores del espiritismo católico. En este panorama, Rafael Núñez impulsó la reforma constitucional y el movimiento político de la Regeneración, para lo cual formó el Partido Nacional²⁷⁰ en el que aglutinó a conservadores y a un sector independiente del liberalismo. El punto de encuentro fue el diagnóstico sobre la situación del país y sus posibles salidas:

En Colombia el partido liberal incurrió en la grave falta de expedir, en 1863, una constitución con prescindencia absoluta de las opiniones de los conservadores; de lo cual resultó que una gran parte del país miró siempre ese código con enemistad capital, lo obedeció con la mayor repugnancia, lo atacó con la palabra y con las armas, y contribuyó eficazmente a su ruina [...]²⁷¹

Esta crítica apuntaba el carácter pernicioso del liberalismo en la vida política colombiana, del mismo modo que en España, anota Rivera García, las posturas más reaccionarias responsabilizan al liberalismo de la anarquía, el desorden, el caos o bien la dictadura, pues un régimen que carece de autoridad moral y de legitimidad es incapaz de frenar el avance del secularismo, el racionalismo, el individualismo y la violencia que destruyen los vínculos sociales, ya sean religiosos, domésticos o profesionales. La única posibilidad para escapar de este sistema consistía en una política basada en la *reacción*²⁷², la que en Colombia se pensó como una regeneración moral: “[...] toda

múltiples servidores intelectuales, todos esos que manejaban la pluma, estaban estrechamente asociados a las funciones del poder”, Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Hanover, NH, Ediciones del Norte, 1984, p. 25.

²⁷⁰ “El Partido Nacional en Colombia fue un partido de carácter nacionalista que trató de unir a conservadores nacionalistas y liberales moderados (Independientes) en un partido, creado con el apoyo de los ex-presidentes de la república, Rafael Núñez, y el redactor de la constitución de 1886, Miguel Antonio Caro. Este partido terminó por dividirse doctrinalmente de los conservadores en la facción nacionalista y la facción histórica, lo que da como resultado que más adelante, el partido conservador lanzara un candidato propio, que sería Rafael Reyes”, *Wikipedia*, consultado el 21/04/2011.

²⁷¹ “*La Nación*, Bogotá, Año III, No. 237, 24 de enero de 1888, p. 2”, citado en: Carlos Valderrama Andrade, “Estudio preliminar”, Miguel Antonio Caro, *Discursos y otras intervenciones en el Senado de la República 1903-1904*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1979, p. 21. Periódico afín a los principios de la Regeneración.

²⁷² Antonio Rivera García, “La reacción católica...”, op. cit., pp. 18-19.

cuestión política es de moral, y en Colombia acaso más que en ningún otro país. El olvido de la moral nos ha traído a la vergonzosa situación en que nos hallamos [...]”²⁷³.

En este contexto, el 1 de abril de 1879, en calidad de presidente del Senado, Rafael Núñez daba posesión de la presidencia del país al general Julián Trujillo, y pronunciaba su famoso discurso del que extraemos lo siguiente:

Regeneración administrativa fundamental o catástrofe [...] Si la situación de la república fuera normal, yo me guardaría bien de emplear este lenguaje; pero nos encontramos en época extraordinaria que requiere condiciones excepcionales en el encargo de dirigir el movimiento administrativo general [...] El país tiene savia moral suficiente para secundar el esfuerzo regenerador que reclama, porque la turbación y el desconcierto que su manera de ser revela a todos los ojos medio abiertos a la luz, ha dejado todavía intactos los más íntimos y cardinales resortes de la conciencia”²⁷⁴. (El subrayado es mío)

Y en otro momento Núñez escribe lo siguiente:

Reemplazemos el imperio de la fuerza material con el imperio de la fuerza moral; la intriga corruptora de los caracteres, con la opinión consciente; el despotismo, con el derecho; y quedando así el país en posesión de sí mismo, tendremos libertad y paz, y entraremos con paso seguro en la vía de la verdadera civilización, que es también la del verdadero progreso²⁷⁵.

No hay duda de que estos planteamientos con más o menos énfasis intentaban mostrar que el liberalismo, especialmente en la mitad del siglo XIX, había sido una imposición a una sociedad que por su cultura y creencias era incompatible con el modelo liberal. Estos políticos regeneracionistas creían que efectivamente los países latinoamericanos tenían algo peculiar y distinto de los países donde el liberalismo había

²⁷³ “Carta de José María Samper a Miguel Antonio Caro, Honda, mayo 29 de 1879”, citado en: Carlos Valderrama Andrade, *Miguel Antonio Caro y la Regeneración. Apuntes y documentos para la comprensión de una época*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1997, pp. 53-54.

²⁷⁴ Gustavo Otero Muñoz, *Un hombre y una época. La vida azarosa de Rafael Núñez*, Bogotá, Biblioteca de Historia Nacional, 1951, p. 81, citado en: Carlos Valderrama Andrade, “Estudio preliminar”, *Miguel Antonio Caro. Discursos y otras intervenciones en el Senado de la República 1903-1904*, op. cit., pp. 20-21.

²⁷⁵ Rafael Núñez, *La reforma política en Colombia. Colección de artículos publicados en “La Luz” y “La Nación” de Bogotá, “El Porvenir” y “El Impulso” de Cartagena, de 1878 a 1888*, Bogotá, Imprenta de La Luz, 1888, pp. 382-391, citado en Ibídem, p. 32.

tenido éxito, de ahí que al hablar de estas diferencias apelaron al *ethos católico* como fundamento de la identidad personal y nacional, y como la única posibilidad de superar la anarquía política y la disolución social. En este sentido, el proyecto regeneracionista redefine el eje de la conciencia ciudadana, es decir, del proceso por el cual un individuo o un grupo formaría parte de la nación católica.

El modelo de conducta que se promovió partió de la imbricación de un discurso moral en relación a las prácticas seculares. Bajo esta lógica se establecieron los canales específicos que debían de guiar hacia una conducta virtuosa con el propósito de racionalizar un modelo neocorporativo que se intentaba construir adaptado a un contexto de expansión capitalista y a la construcción de una hegemonía aristocrática. La “nación católica” se presenta como un proyecto de ordenamiento moral y racional. Si bien la “nación católica” cobra institucionalidad con la Constitución de 1886, a nivel discursivo y subjetivo sus raíces se encuentran en la racionalidad metódica de la religión salvacionista del siglo XVII, siendo a la vez el fundamento de un modelo de gobierno de tipo jerárquico que, según Foucault, corresponde al *poder pastoral*:

Se trata de un poder de origen religioso, que es el que pretende conducir y dirigir a los hombres a lo largo de su vida y en cada una de las circunstancias de esa vida, un poder que consiste en querer ocuparse detalladamente de la existencia de los hombres y de su desarrollo desde su nacimiento hasta su muerte y todo ello para obligarlos, en cierta manera, a comportarse de determinada forma, a conseguir su salvación. Esto es lo que podríamos llamar el poder pastoral²⁷⁶.

El poder pastoral, cuyo origen está en la Edad Media, se desarrolla con más intensidad, nos dice Foucault, en el contexto de la Reforma y la Contrarreforma, y continúa durante el siglo XVII, incluso hasta la víspera de la Revolución Francesa. Lo que conserva y caracteriza al poder pastoral es que “tiene como misión principal cuidar de la salvación de todos ocupándose de cada uno en particular, de cada individuo [...], para conocerle, descubrirle, para hacer emerger su subjetividad y estructurar la relación consigo mismo y con su conciencia”²⁷⁷. En este contexto, creemos que se puede

²⁷⁶ Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 124.

²⁷⁷ Ibídem, p. 125.

comprender el testimonio de un político colombiano de los primeros años de la República, Luis Rubio Ricaurte, quien llamó a su propio relato “La confesión de mis errores i la profesión de mi fe”, escrito a finales de su vida, en 1858, en donde expresaba su arrepentimiento por su conducta antirreligiosa. Esperamos que valga la pena citarlo por extenso:

[...] habiendo llegado a la edad de las pasiones, seducido con el halago de las ideas de libertad, no solo política i social por cuya difusión trabajé activar a favor de mi patria, sino también religiosa pretendiendo sacudir el yugo sobrenatural impuesto a mi entendimiento con las verdades de la religión pague el tributo a mi inexperiencia, a mi locura juvenil, bebiendo en los libros prohibidos que clandestinamente se introducían de Francia a la Nueva Granada, todo el veneno de la irreligión que derramo por el mundo la falsa filosofía de aquella nación al terminar el último siglo. [...] *Mi fe vacilo, i confieso que, tanto en mi juventud, como en mi edad madura, mis labios prefirieron muchas veces los errores de que mi entendimiento estaba preocupado contra los dogmas sagrados de la religión de mis padres.* Fue mi conducta acorde con aquellas erróneas doctrinas, salvo el honor en el comercio i trato con los hombres. Pero si a esto he merecido el título de honrado en los negocios ordinarios de la vida, mi conciencia me dice que no puedo reclamar igual gracia delante de Dios por mis extravíos en la confesión de su verdadera doctrina, cuya práctica es el negocio positivo para la vida eterna [...] Es cuanto puedo decir a Dios al recordar mi vida pasada. Mis palabras proferidas en la ceguedad del error de las pasiones, pueden haber formado incrédulos; mis ejemplos pueden haber sido funestos a mi familia i a mis semejantes, i quiero reparar estos males i los daños que haya podido hacer, declarando hoy como declaro [...]

Yo quiero satisfacer a mi conciencia por la parte que tuve en la fundación de la República, i como ciudadano de ella, declarando a mis compatriotas, que mi conducta religiosa, no habiendo estado de acuerdo con la buena fe i sinceridad de mis opiniones políticas, *fue en aquella parte errada i escandalosa porque le faltaba la base de la virtud cristiana que por ello me arrepiento cordialmente*, i que si de algo pueden valer la experiencia i los últimos votos de un patriota de setenta y cinco años para la vida futura de la República, cuya emancipación política de la España sostuve i sostendré hasta morir, es necesario que la juventud que está llamada a gobernarla, no se pervierta con el veneno de la impiedad i la irreligión, *que se instruya i se eduque sólidamente en la historia i*

deberes de la moral evangélica, única moral verdadera, i que se le enseñe desde temprano a practicar , cordialmente aquellos deberes para que evite también la hipocresía, quizá más funesta que la impiedad, de los que, llamándose católicos, se contenta con llevar en la boca este nombre, sin que se les vea nunca acercarse a recibir, la gracia de los sacramentos. Para ser católicos no basta la limosna, la oración vocal, la misa i el culto externo: la esencia de la religión consiste en el sacrificio práctico i constante de la razón, de la voluntad i de todas las acciones del hombre, a la palabra del Hombre Dios que reveló los grandes misterios de la eternidad, i consumo el de la redención muriendo en la cruz por libertar del pecado al género humano. El católico que, creyendo estas verdades no rompe con frecuencia las cadenas que diariamente le ponen sus enemigos impidiéndole levantar su frente serena hacia el cielo, ama más la esclavitud que la libertad, i su condición es igual a la del esclavo deicida. En cuanto a mí, con este escrito quiero confirmar mi amor a la libertad, i a su divino fundador en expiación de mi antigua esclavitud²⁷⁸. (El subrayado es mío)

Como podemos observar, las técnicas del *poder pastoral* de arrepentimiento y confesión, lejos de perder vigencia, se extendieron en la formación del Estado nacional, aunque, advertía Foucault, de esto se sabe muy poco, sin duda debido a que las grandes formaciones estatales que se desarrollaron a partir del siglo XVIII se justificaron mucho más en términos de libertad asegurada que a partir de esos pequeños mecanismos de poder que tenían algo de humilde²⁷⁹. En todo caso, el *poder pastoral* siguió operando durante los siglos XVIII y XIX, y se adecuó a los nuevos dispositivos de sujeción y de control en el marco de un poder que totaliza e individualiza, siendo, pues, el individuo otra vez su objeto para que “no escape de ninguna manera al poder, ni a la vigilancia, ni al control, ni al saber, ni al adiestramiento, ni a la corrección”²⁸⁰. Siguiendo a Foucault, al extenderse las funciones de normalización del cuerpo social después del siglo XVIII, también se rediseñaron las reglas epistémicas que posibilitaron la objetivación y la imposición de un “orden de cosas” para configurar una realidad a partir de la regulación

²⁷⁸ Leonidas Scarpeta y Saturnino Vergara, *Diccionario biográfico de los campeones de la libertad de Nueva Granada, Venezuela, Ecuador y Perú que comprende sus servicios, hazañas y virtudes*, Bogotá, Imprenta de Zalamea por M. Día, 1879, pp. 546-547, citado en: José María Rubio Frade, Francisco Mendoza Pérez y Jesús Casas Rojas, *Los constituyentes de 1886. Formación de pensamiento y educación I*, Bogotá, Banco de la República, 1986, pp. 14-16.

²⁷⁹ Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., p. 127.

²⁸⁰ Ibídem.

de ciertas prácticas de lo privado y lo íntimo (la sexualidad, la salud, la higiene) que estaban asociadas a la voluntad para el orden, la moral y el progreso. Así, el *poder pastoral* proporcionó un método para interpelar la subjetividad adecuándola a la expansión de la modernidad.

En este sentido, es sugerente la observación que hace Coronel sobre el debate intelectual y político en el siglo XIX. Ella señala que la relación entre tradición y modernidad se problematizó en dos niveles. Primero, la necesidad de reinventar los conceptos de virtud y orden para un mejor control social cuando el pensamiento ilustrado se había proclamado racional, liberal, y basado en la individualidad ciudadana. En segundo lugar, la relación entre civilización y barbarie. En este contexto Coronel se plantea una pregunta fundamental: ¿cómo explicar la relación entre virtud y ciudadanía, la relación entre hijos de la iglesia y ciudadanos de la patria que constituyeron las opciones conservadoras para el sujeto político ofrecidas en el modernismo católico imperante en el siglo XIX andino?²⁸¹ Para ella la respuesta estaría en la genealogía de la racionalidad católica que el protonacionalismo criollo, lejos de suprimir, integra con éxito al proyecto liberal que prontamente es rescatado por una filosofía moral y un proyecto de inspiración conservadora:

La sociedad es una entidad moral, con sus derechos y deberes, y no basta que el individuo cumpla los suyos para que ella haya llenado su misión, porque ella no es el individuo. Si la sociedad es distinta del individuo ¿diremos por eso que el individuo y la sociedad son de opuestas naturalezas? [...] la sociedad existe porque el hombre es por naturaleza sociable; el hombre y la sociedad son coetáneos; la sociedad es el hombre en su existencia colectiva²⁸².

Y en otro lugar:

Si la sociedad no es otra cosa que el hombre en su existencia colectiva y si el hombre es por naturaleza religioso, religiosa es también la sociedad²⁸³.

²⁸¹ Valeria Coronel, *Gobierno moral y muerte civil*, op. cit., p. 26.

²⁸² Miguel Antonio Caro, “El paganismo nuevo” (Discurso del presidente de la Juventud Católica de Bogotá, 14 de abril de 1872), en: Miguel Antonio Caro, *Escritos políticos*, Primera serie, op. cit., p. 89.

²⁸³ Ibídem, p. 95.

A partir de estas ideas Caro buscaba fundamentar las bases sociológicas de la “nación católica”, definida por el equilibrio entre el sujeto y la sociedad, y por la salud espiritual, siendo éstas las condiciones para cumplir con su destino divino. De ese modo, la nación se convierte en el escenario privilegiado para aplicar una pedagogía moral destinada a restablecer el vínculo entre Dios y el pueblo que el liberalismo había separado:

Según los principios cristianos, los gobiernos tienen el derecho de castigar, porque tienen el deber de educar; porque son ministros puestos por Dios para educar en su ley –cada autoridad en su esfera- a hombres y a pueblos. En este divino sistema, gobernar a los hombres es servir a Dios, autor y supremo legislador de la sociedad²⁸⁴.

Para Caro la escala evolutiva más alta no está dada por el desarrollo de las instituciones materiales, sino por el desarrollo de la conciencia moral que visualiza medios y fines para la salvación²⁸⁵. Por ello cuestiona al liberalismo, por su pretensión de representar los parámetros más avanzados del bienestar humano: “no es más feliz aquel pueblo en que más bienestar ambicionan todos, sino aquel en que todos son más virtuosos”²⁸⁶. Como observamos, Caro se imagina un orden social integrado no por individuos egoístas que actúan en beneficio propio, y que demandan soluciones a su bienestar individual alegando competencias y utilidades, sino por sujetos obedientes guiados por principios cristianos. Por lo tanto, el proyecto regeneracionista, teóricamente por lo menos, aspiraba a contar con “un pueblo compuesto de hombres creyentes”. Y agrega: “feliz el hombre observante, y feliz el pueblo compuesto de ciudadanos observantes”²⁸⁷. Caro insiste en que el discurso moral no es un dispositivo subsidiario, sino, central, en la construcción del Estado nacional. En este sentido, la construcción de un orden social regulado y equilibrado depende tanto de las técnicas de autodisciplinamiento, con su énfasis en la confesión y el arrepentimiento, como de los dispositivos correctivos y orientadores que establecen unas prácticas regulares y

²⁸⁴ Ibídem, p. 159.

²⁸⁵ Valeria Coronel, “Secularización católica e integración social en un modernismo periférico. Miguel Antonio Caro y la delimitación del dominio de la filosofía social en Colombia”, en: Santiago Castro-Gómez (ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Pensar Instituto de Estudios Sociales y Culturales, 2000, p. 246.

²⁸⁶ Miguel Antonio Caro, *Escritos políticos*, Primera serie, op. cit., p. 14.

²⁸⁷ Ibídem.

cotidianas: “nosotros los católicos sabemos que no hay libertad buena por sí, sino la que nace del ejercicio de la fe [...]”²⁸⁸.

Así, la matriz moral se convirtió en un modelo de subjetividad y de sociedad, incluso más que de gobierno: “no queremos destruir nuestra forma política; pero sí pretendemos moralizarla y catolizarla”²⁸⁹. Desde la perspectiva de Norbert Elias, la matriz barroca podría entenderse como un horizonte de la cultura moderna que a largo plazo se impregna como discurso regulador y disciplinario en la formación del Estado moderno confesional y luego nacional. Es decir, la matriz barroca que se estructuró a partir del nexo entre la razón política y la razón moral no sólo fue la fuente de modelos políticos, sino que, a través de una serie de dispositivos y prácticas sociales, modificó las subjetividades y comportamientos sociales. Así, la cultura se entiende como una cadena de interdependencias a las que Elias denomina *figuraciones*, es decir, que, al estar estructurada por sistemas de creencias y distintas temporalidades, sus actores ponen en juego sus interdependencias y tensiones, siendo el poder el centro de las cambiantes figuraciones. En sus palabras: “en el proceso de figuración hay un equilibrio fluctuante en la tensión, la oscilación de un balance de poder, que se inclina unas veces más a un lado y otras más a otro. Los equilibrios fluctuantes de poder de este tipo se cuentan entre las particularidades estructurales de todo proceso de figuración”²⁹⁰. En toda acción social se reproducen creencias hegemónicas y marginales que expresan la fuerza diferencial de los grupos. De ese modo, el nexo social instituido por el poder de un grupo garantiza la reproducción del orden social, y su modificación depende tanto de los cambios operados en las subjetividades (ideas, creencias, emociones) como de las operadas en las estructuras de poder (formaciones estatales)²⁹¹.

Desde esta perspectiva, se enfatiza que los dispositivos reguladores no están por fuera de la cultura, sino que, al estar en ella imbricados, forman parte de la experiencia subjetiva y social que configurara a largo plazo unas formas culturales más o menos definidas y estables que pueden tomar la forma de un *ethos* o de una civilización. Con bastante claridad, Caro se refería a que el núcleo de esa matriz cultural lo había hecho la Iglesia a partir de los instrumentos que promovían la fe a través de la culpa; Iglesia que

²⁸⁸ Ibídem, p. 13.

²⁸⁹ Ibídem, p. 40.

²⁹⁰ Norbert Elias, *Sociología fundamental*, Barcelona, Gedisa, 2008, p. 156.

²⁹¹ Luz Teresa Gómez, “Norbert Elias. Aproximación a su propuesta metodológica”, en: Héspéreduardo Pérez Riviera (ed.), *Norbert Elias. Un sociólogo contemporáneo. Teoría y método*, Bogotá, Fondo de Ediciones Sociológicas, 1998.

a la vez establecía las regulaciones de la conciencia y de las prácticas: “creer en Cristo, amar a Cristo, esperar a Cristo, y en suma seguir a Cristo [...], he aquí la nueva ley del Evangelio. Los hombres que la cumplan son hombres justos; los pueblos que la practican, son grandes pueblos. De ahí la aureola de los santos que veneramos en los altares; de ahí la civilización que de Oriente se derramó sobre Europa, que de Europa se ha derramado sobre América [...]”²⁹². Aquí vemos cómo la moral cristiana ya se ha extendido a discursos políticos, prácticas e instituciones seculares: “las doctrinas políticas se derivan de principios morales y los principios morales de verdades religiosas. Hoy en día suele negarse este último eslabón [...]”²⁹³. Este discurso dogmatizado sobre el orden moral, aun cuando se pretendía antagónico a la razón política, fue reinventado en el contexto de una modernización política conservadora, constituyéndose en la condición de posibilidad para promover no sólo estrategias de control social y producción de diferencias, sino, también, narrativas de origen que definían los grados de civilización en la medida en que los pueblos participaran de un horizonte de salvación. En otro texto Caro lo ratifica de la siguiente manera: “los fundadores de la República de Colombia, como los de la Unión Americana, heredaron mayores tradiciones de honor y pureza. Entonces reinaba la buena fe. Los Estados Unidos nos presentan nombres respetables en política. Nosotros podemos presentarles a los próceres [...]”²⁹⁴

Desde este punto de vista, la “nación católica” podría entenderse como parte de un proyecto moralizador de larga data, y efectivamente se buscó su legitimidad en la continuidad histórica de la tradición cristiana en tanto que había producido beneficios normalizadores. Así, el modelo regeneracionista pretendía construir un cuerpo político unitario, normalizado y corporativo, donde cada grupo ocupara un lugar en el orden jerárquico según sus atributos ya asignados por la historia, la clase, la tradición y la raza. Caro, refiriéndose a ricos y pobres, decía:

Siempre tendremos, y, por lo mismo, siempre habrá ricos; de unos y otros, de poderosos y de desvalidos, de grandes y pequeños, se compone la sociedad; y la ley de Cristo no vino a anular la ley natural ni las leyes civiles justas, sino a

²⁹² Miguel Antonio Caro, *Escritos políticos*, Primera serie, op. cit., p. 91.

²⁹³ Ibídem, p. 1.

²⁹⁴ Miguel Antonio Caro. *Discursos y otras intervenciones en el Senado de la República 1903-1904*, op. cit., p. 174.

informarlas dentro de su reino soberano; no a descomponer la sociedad, sino a restaurarla y santificarla. Los economistas demuestran la necesidad de la coexistencia de ricos y pobres, del capital y el trabajo, por razón de necesidad y de recíproco interés. La Iglesia establece el vínculo de la conciencia, único santo y obligatorio para las almas²⁹⁵.

Siguiendo a Caro, si la civilización establece categorías y jerarquías morales, entonces la idea de progreso se inscribe igualmente en ella; así, el progreso de la razón debe estar condicionado por la tradición y la moral:

La sociedad civil vive y se mueve por la acción combinada de dos fuerzas: la *tradición* y *el progreso*; como los astros giran por las fuerzas asociadas de atracción y repulsión; como en mecánica se alcanza el movimiento por la inercia y el impulso combinados. *El progreso que no se funda en la tradición* lleva a las sociedades, como corcel sin freno, aguijado sin cesar por el acicate, a despeñarse y hacerse trizas; la tradición sin adelanto convierte las naciones en fósiles [...] Claro está que, en naciones civilizadas y cristianas, no habrá partido que, por defender la tradición, rechace el progreso sin el apoyo de la tradición²⁹⁶. (El subrayado es mío)

Esta visión de civilización y de modernización como progreso moral podría corresponder a lo que Le Goff denominó “modernización a tientas”: “bajo diversas formas se trata de conciliar lo ‘moderno’ con lo ‘antiguo’, no a través de un nuevo equilibrio general sino mediante opciones parciales”²⁹⁷. Por su parte, Fernando de Trazegnies ha llamado a este proceso “modernización tradicionalista”, porque se trataría de una modernización “desde arriba, en la que la clase tradicional ingiere fuertes dosis de modernidad en la medida que la transformación no ponga en peligro el dominante de dicha clase”²⁹⁸. Según este autor, esta “modernización tradicionalista” produce una verdadera modernización, porque introduce elementos nuevos dentro de la sociedad tradicional y la transforma, “pero, al mismo tiempo, esta sociedad no se desprende de

²⁹⁵ Miguel Antonio Caro. *Escritos políticos*, Segunda serie, op. cit., p.

²⁹⁶ Miguel Antonio Caro. *Escritos políticos*, Cuarta serie, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1993, pp. 355-356.

²⁹⁷ Jacques Le Goff, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 161.

²⁹⁸ Fernando de Trazegnies, *La idea del derecho en el Perú republicano del siglo XIX*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1979, p. 28.

ciertos elementos antiguos o ‘tradicionales’ que pertenecen como aspectos nucleares en torno a los cuales se organiza la modernización. En todo proceso de modernización es evidente que subsisten muchos elementos del pasado. Pero en la modernización tradicionalista los elementos que subsisten no son relegados a la periferia del proceso como rezagos de un pasado que desaparece gradualmente sino que se constituyen en los elementos centrales del proceso”²⁹⁹.

Efectivamente, en el contexto del proceso de modernización política que impulsó, la Regeneración tenía una fórmula que integraba principios de liberalismo económico, intervencionismo borbónico, antimodernismo en el estilo de Pío IX, y un nacionalismo cultural hispanófilo³⁰⁰. En este sentido, el rasgo más característico de esta “modernización tradicionalista” o de “utopía autoritaria”³⁰¹ impulsada por las élites colombianas y andinas entre fines del siglo XIX y principios del XX fue el monopolio del espacio público y de la toma de decisiones. Caro, a partir de la Constitución de 1886, intentaba fundar una “república autoritaria” con la que esperaba implantar un Estado disciplinario, reforzando el principio de autoridad mediante la pena de muerte, la prohibición de portar armas, o restringiendo la libertad de prensa, entre otras libertades individuales³⁰². Sin embargo, este nivel represivo no era aplicable a todos los grupos por igual. Siguiendo sus premisas neocorporativas, y sumadas las imágenes que llegaban de Europa de una amenazante plebe, Caro creía que había ciertos grupos más propensos a cometer delitos, o que otros eran sensibles a aceptar *ideas disociadoras*³⁰³, por lo que a ellos estaban dirigidas estas leyes, mientras que la autoridad moral desprovista de acción coactiva sólo podría estar dirigida a las clases educadas.

²⁹⁹ Fernando de Trazegnies, “La genealogía del derecho peruano. Los juegos de trueques y préstamos”, en: Alberto Adriánzén (ed.), *Pensamiento político peruano*, Lima, DESCO, 1987, p. 106.

³⁰⁰ Marco Palacios, *Entre la legitimidad y la violencia. Colombia, 1875-1994*, Bogotá, Editorial Norma, 2003, p. 55.

³⁰¹ Marco Palacios, “Prólogo”, en: Frédéric Martínez, *El nacionalismo cosmopolita. La referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845-1900*, Bogotá, Banco de la República/Instituto Francés de Estudios Andino, 2001, p. 25.

³⁰² Ibídem, p. 58.

³⁰³ Esta predisposición a *las ideas disociadoras*, según Caro, se debía a los problemas del sistema educativo colombiano que no se había extendido lo suficiente y que aún no era totalmente católico. Para sustentar esta observación hace una comparación con el sistema educativo alemán: “En Alemania se enseña religión en todas las escuelas, y de las escuelas protestantes salen multitud de socialistas, y el socialismo se propaga allí más y más, como lo advierte el resultado de las elecciones. ¿Y esto cómo se explica? Porque aquella religión no está fundada en el principio de la autoridad, sino en el libre examen. Un protestante socialista puede seguir siendo protestante a su modo, según su juicio privado. En los países católicos los socialistas son gente que no ha estudiado, o que principia por renegar del catecismo católico”, *Miguel Antonio Caro. Escritos políticos*, Segunda serie, op. cit., p. 243.

Así, para Caro, la Regeneración era la oportunidad para fortalecer los dispositivos institucionales del Estado y de la Iglesia, así como para poner en circulación imágenes y discursos que contribuirían a la construcción de una cultura hegemónica “concediendo amplia libertad de acción a la Iglesia católica [...] reemplazando la propaganda egoísta con la educación cristiana [...]”³⁰⁴. Una cultivada y progresista élite, siguiendo criterios “de sangre” y de disciplina, asumió que en ella estaba el destino de la nación. Esta visión la podemos encontrar en el discurso que Caro dio con motivo de la posesión de Rafael Núñez como presidente de Colombia, el 4 de junio de 1887: “la nación os conoce. En sus días de prueba vos habéis acompañado, confortado, dirigido. Ella, aun antes de oíros, tiene plena confianza en vuestros propósitos, en vuestros actos, en vuestra misión providencial”³⁰⁵. Si bien Caro se estaba refiriendo puntualmente a Núñez, su discurso se puede hacer extensivo a la clase política que impulsó la Regeneración, “comprometida con la masa de la nación, con la nación misma, caracterizada por peculiares condiciones históricas y tradicionales creencias [...]”³⁰⁶. Así, la propia élite fue construyendo una imagen que afirmaba la superioridad moral del hombre-público-blanco-católico, destinado a gobernar y cumplir con la misión de salvar al país. Caro, por ejemplo, creía que los tipos antioqueño y santandereano expresaban el ideal del hombre público colombiano, pues la excesiva rudeza y formalidad que les caracterizaba eran un “ingrediente de vigor físico y moral, [que] produce la mejor mezcla en el carácter nacional, en que se funde, y que eliminado haría grandísima falta al tipo colombiano”³⁰⁷.

El mito cristiano de la salvación o, dicho de otro modo, la escatología cristiana, introdujo el referente de perfectibilidad como horizonte salvacionista y como identidad confesional normalizada, cuya máxima representación es la conciencia de una cultura común y de una comunidad de destino. Caro y los regeneracionistas se imaginaron construir una “nación católica” sobre la destrucción del anterior régimen liberal, vigilando, disciplinando y excluyendo a los grupos propensos a las ideologías revolucionarias³⁰⁸, sometiendo y reduciendo a los salvajes. El éxito de la nación estaba en

³⁰⁴ *Miguel Antonio Caro. Escritos políticos*, Segunda serie, op. cit., p. 249.

³⁰⁵ Ibídem, p. 279.

³⁰⁶ Ibídem, pp. 284-285.

³⁰⁷ Ibídem, pp. 420-421.

³⁰⁸ “Los anarquistas y reaccionarios son enemigos del gobierno, no por otra razón, sino porque contrarían el bienestar social; el gobierno los excluye del servicio público, no por lo que fueron, sino por lo que son; no por odio político, sino en ejercicio de aquella instintiva e impasible intolerancia con que todo organismo excluye y desecha los elementos destructivos de su existencia”, Ibídem, p. 297.

manos del hombre público virtuoso y patriótico (el político, el juez, el funcionario, el maestro, el policía, etc.), pero sobre todo dependía del gobernante que encarnaba el espíritu de los apóstoles y de los santos que habían predicado para salvar a la humanidad del pecado. La legitimidad del gobernante radicaba tanto en sus virtudes como en la promesa de salvar a la nación amenazada por divisiones internas, por ideologías contrarias a la Iglesia, por un mundo materialista y por el *otro salvaje*. Además, la “nación católica” era el único lugar donde era posible la práctica de la virtud y la realización de la promesa de la salvación porque estaba fundada sobre los cimientos de la Iglesia, única defensora en la historia “de la libertad verdadera y de la dignidad del hombre”³⁰⁹. En este sentido, la “nación católica” representaba el nivel más alto de la civilización, pues era el escenario donde la fuerza de la moral derrotaría a la barbarie en todas sus formas. Y si el Estado llegara a ser amenazado por la anarquía, la corrupción, el fraude y por la expansión de nexos ilegítimos, los instrumentos morales de la Iglesia serían los únicos capaces de establecer regulaciones en la conciencia fomentando la culpa y el sacrificio³¹⁰.

De este modo, la garantía de contar con un gobierno justo y eficiente dependería de la obediencia a la doctrina de la Iglesia, doctrina “expuesta en el Evangelio primero, y después en documentos apostólicos, y en los grandes teólogos y filósofos católicos, desde las Epístolas de San Pedro, o de San Pablo y los Hechos de los Apóstoles, hasta el *Syllabus*, desde San Agustín hasta De Maistre, desde Santo Tomás hasta Balmes”³¹¹. La “nación católica”, al ser concebida como parte de la genealogía cristiana, sólo podía realizarse en la medida en que representara y construyera un orden moral, autoritario, paternalista y jerárquico. Para Caro, estos ideales de ningún modo chocaban con el sistema democrático, a pesar de que disentía con sus principios doctrinales:

Los que profesan la doctrina del interés en política, aunque ellos mismos dogmatizan a su modo, están en general de acuerdo con nosotros, en orden a rechazar toda pretensión dogmatizante en el poder civil. Entre ellos y nosotros hay diferencias fundamentales: 1. Ellos, que niegan la ley natural y todo principio obligatorio, que no reconocen más ley que el interés, y que sostienen que cada uno es único juez de lo que le conviene, no podían jamás sacar de su doctrina razón ninguna que obligue al legislador a preferir el bien común al provecho

³⁰⁹ Ibídem, p. 377.

³¹⁰ Valeria Coronel, *Gobierno moral y muerte civil*, op. cit., p. 84.

³¹¹ Miguel Antonio Caro. *Escritos políticos*, Segunda serie, op. cit., p. 319.

propio; 2. Ellos quieren deducir la noción del bien público del menguado sensualismo, mientras *que nosotros hacemos descansar la noción del bien público en la honestidad de costumbres, y en ella reunimos los diversos pero armónicos conceptos de moralidad, fuerza y saber*³¹². (El subrayado es mío)

Así, el proyecto de fundar la “nación católica” estaba orientado a ganarle terreno al liberalismo en la forma de conducir y organizar el Estado y la sociedad, lo que significaba instaurar el principio de autoridad instituido por Dios: “en una palabra: el ejercicio de todo poder es peligroso, y acarrea gran responsabilidad; pero todo poder viene de Dios; todo poder es una propiedad, y la propiedad, en todas formas, es sagrada”³¹³. Con esta afirmación Caro no sólo se imaginaba que apelando a Dios se podrían evitar los pecados públicos como la ambición, la codicia, la soberbia, la corrupción o el abuso de poder, sino que también pretendía establecer criterios para delimitar el espacio del poder, es decir, su estrategia era clara: sólo algunos hombres virtuosos podían acceder y ejercer el poder en tanto que cumplían con las condiciones morales para gobernar.

En este sentido, Caro veía la nación como un territorio que había que dominar, imponiendo sobre éste un orden moral cristiano. Caro enfatiza que es el lazo moral y no otro el vínculo que debe definir la comunidad política, o, en todo caso, acepta el carácter contractual de la democracia, pero su legitimidad y su horizonte se definen en torno al metarrelato de la salvación. Dice: “el progreso moral, lo mismo que el material, como el nombre –progreso- lo dice, no es obra instantánea de magia. Es labor lenta, es ley de Dios, que no se cumple sin la cooperación constante y meritoria de la voluntad humana”³¹⁴. Como observa Coronel, el discurso de la modernidad católica ha insistido en construir políticamente una comunidad moral a partir de “medios eficientes” orientados al control social y el ordenamiento del sujeto³¹⁵.

Precisamente, para los católicos, la intervención de Dios en la historia y en la conciencia moral de los colombianos era vista como un impulso vital para hacer transitar la nación a la salvación. La confianza en los instrumentos correctivos de la subjetividad y

³¹² Ibídem, p. 77.

³¹³ Ibídem, p. 235.

³¹⁴ Ibídem, p. 280.

³¹⁵ Valeria Coronel, *Gobierno moral y muerte civil*, op. cit., p. 93.

de todo espacio de socialización se complementaba con los instrumentos de la razón para acumular y expandir el capital. Si el lenguaje moral pretendía ubicar a la nación en el centro del proceso civilizatorio occidental, el lenguaje liberal-racional, por su parte, fomentaba la inserción de Colombia en la economía mundial, la que se lograría con la exportación del café a fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Sin embargo, la modernización que impulsó este auge agroexportador no logró modernizar las relaciones laborales, es decir, al no proletarizar a los trabajadores, se reforzaron los mecanismos de coerción extraeconómica: “la liberación de los campesinos de la propiedad no los ubicó de inmediato en una relación trabajo-salario. Las relaciones de trabajo, más específicamente lo que se conoció en el siglo XIX como ‘el problema de la falta de brazos’, fue mediado por luchas por las identidades que implicaban cuestiones como la disciplina, la moral y los hábitos de trabajo”³¹⁶. Así, los ejes de la Regeneración -la que puede leerse como una modernización autoritaria-, fueron, por un lado, los instrumentos de la razón para acumular y administrar el capital, y por otro, las técnicas de la moral cristiana para construir un sujeto normalizado y una cultura moral. Aquí se articularon los dos horizontes, el de la salvación y el del progreso:

La obra de la Regeneración, vagamente anunciada hace veinte años [...], renovada más tarde por la constancia admirable del *hombre elegido por Dios para dirigir este movimiento salvador* [Núñez], ha sido labor tan ardua y dificultosa, que no debemos extrañar no hayan sido resueltos conjuntamente los grandes problemas que afrontó. –Tras larga y porfiada lucha [...], alcanzose la reorganización política, sellada por la Constitución de 1886. Asegurado el orden, abríase una época en que los representantes de la causa nacional debían dirigir exclusivamente la atención a las *soluciones económicas y al problema material del país* [...]. La reforma realizada no vino en brazos de la revolución [...]; ella fue proclamada por un gobierno regular, *a título de progreso anhelado por la nación* [...]³¹⁷. (El subrayado es mío)

Para Caro, el cambio constitucional de 1886 representaba el hecho político más importante después de la Independencia, porque aportó las bases para fundar un nuevo orden social que aseguraría la paz, la justicia y la libertad. Según Valderrama, Caro creía que su proyecto político se definía por la lucha entre cristianismo y apostasía³¹⁸. Lo que estaría mostrando esta coyuntura y las convicciones políticas del regeneracionismo sería

³¹⁶ Cristina Rojas, *Civilización y violencia*, op. cit., pp. 214-215.

³¹⁷ Mensaje de Caro al Congreso Nacional, 20 de julio de 1894, citado en: Carlos Valderrama Andrade, “Estudio preliminar”, *Miguel Antonio Car. Escritos políticos*, Tercera serie, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1990, p. XLI.

³¹⁸ Ibídem, p. XLIX.

la lucha por imponer unas representaciones que acompañaran los procesos de modernización y legitimaran la formación de una hegemonía. Caro estaba convencido de que la “cuestión moral”, lejos de ser un asunto exclusivamente del espacio político, debía imbricarse con las formas de vida. Así, al situar la “cuestión moral” en el punto de intersección de la política, la cultura y la sociedad, Caro daba un paso fundamental para dejar de identificarla directamente con la ideología de un partido (el Partido Nacional³¹⁹), o con un proyecto político particular (la Regeneración), es decir, pretendía persuadir la idea de que el “perfeccionamiento” de las élites debía convertirse en un ejemplo y en un referente común para toda la población, independientemente de las identidades partidistas o simbólicas³²⁰.

Caro, defendiendo su gestión gubernamental (1892-1898), escribía: “[...] no se ha defendido apasionadamente, con espíritu y armas de partido, sino con el criterio y las armas de la ley, porque no es gobierno de partido, sino gobierno legal [...] es un gobierno cristiano”³²¹. Para Caro, la moral y su fuente divina eran las claves para construir una comunidad de afectos y una comunidad con voluntad de disciplinamiento. John Beverley, comentando a Gramsci, señala que cada relación hegemónica contiene una relación educativa, “expresando tanto una posición de liderazgo moral e intelectual, como también la posibilidad de un bloque de diferentes actores sociales articulados alrededor de un programa común expresado por ese liderazgo”³²²

Además, Caro, al insistir en el vínculo sustancial “Dios y patria”, pretendía representar a la nación como una comunidad política trascendental: “[...] en aras de la paz podemos sacrificar nuestros intereses y nuestras vidas; jamás nuestra conciencia, jamás la

³¹⁹ “El Partido Nacional no es revolucionario ni dictatorial. Su método tan generoso como científico consiste en combatir las cóleras de las facciones, los intereses egoístas, que son el germe del mal, en promover la agregación de los elementos expansivos que existen en los partidos contendientes, en procurar la inteligencia mutua de las clases sociales interesadas en el bien común, para formar una masa de opinión que permita al poder público mantener el orden sin violencias y promover sosegadamente el adelanto general. –El Partido Nacional ha adoptado como lema el que se halla de antiguo inscrito en el escudo de la república [...], libertad y orden, cifra de conciliación entre principios que por extremados y mal entendidos mantienen el perpetuo conflicto, y sobre las divisas de las facciones, rezagos de distintivos de castas y de tribus, levanta como única enseña la bandera tricolor que cubre a todos los colombianos”, *Miguel Antonio Caro. Escritos políticos*, Cuarta serie, op. cit., pp. 156-157.

³²⁰ La letra del himno nacional de Colombia fue escrita por Rafael Núñez en 1887, aunque su oficialización fue recién en 1920.

³²¹ Carlos Valderrama Andrade, “Estudio preliminar”, en: *Miguel Antonio Caro. Escritos políticos*, Tercera serie, op. cit., p. XXVIII.

³²² John Beverley, *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2004, p. 36.

honra nacional, que *no es nuestra sino de todos*, jamás la verdad, que es de Dios”³²³ (el subrayado es mío). En cierto sentido, Caro admiraba a los Estados Unidos, porque existe:

[...] mucha tolerancia religiosa; y, sin embargo, cuando ahora años un diputado al congreso rehusó prestar juramento, por ser ateo, según dijo, la cámara se levantó como un solo hombre para arrojar de su seno a aquel indigno. La nación de Washington y Franklin se creería deshonrado al verse representada por un hombre que rechazara la existencia de Dios. Una agrupación que niegue la acción y derechos divinos sobre la nación, que pretenda destruir las bases de la familia [...] no se considera en el mundo civilizado como partido político, sino como secta disociadora³²⁴.

En este comentario de Caro se trasluce una crítica a la polarización ideológica extrema de la política colombiana en torno a la secularización, porque, como lo ha observado Jesús Martín Barbero, en los países de América Latina se ha vivido la relación entre modernidad y religiosidad de una manera absolutamente esquizofrénica: “mientras en EEUU ser moderno no sólo equivale sino se fundamenta en ser creyente, y viceversa, en América Latina hemos vivido eso como una oposición irreductible, absolutamente maniquea”³²⁵. Caro era consciente de las dificultades reales para superar esto, pero ello nunca lo desalentó para seguir polemizando con sus antagonistas e insistiendo en las virtudes de su proyecto político³²⁶. Si bien el espacio de la reflexión intelectual se reducía a la élite letrada y cosmopolita con la que debatía asuntos filosóficos, jurídicos, lingüísticos o estéticos, Caro también produjo discursos pensados para un público mayor, para lo cual contaba con diversos periódicos afines a su ideología que le publicaban regularmente sus artículos, reseñas o editoriales³²⁷. Pero es importante señalar que en un contexto donde la mayoría de la población era analfabeta los que escribían lo hacían para los ciudadanos de la “ciudad letrada”.

³²³ Miguel Antonio Caro, *Escritos políticos. Cuarta serie*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1993, p. 300.

³²⁴ Ibídem, p. 357.

³²⁵ Jesús Martín Barbero, “Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático”, *Diálogos de la Comunicación*, No. 41 (julio-diciembre 2008), p. 2, www.dialogosfelaacs.net, consultado, 12/05/2011.

³²⁶ Carlos Valderrama Andrade, “Relación polémica de Miguel Antonio Caro con el Benthamismo”, *Ideas y Valores*, No. 80 (agosto 1989), pp. 122-143.

³²⁷ Ver nota 9 de este capítulo. Además, como lo ha dicho Benedict Anderson en *Comunidades imaginadas*, la prensa fue un instrumento clave para el surgimiento de las identidades nacionales, porque permitió crear un sentimiento de pertenencia en tanto que fue un arma ideológica para promover y crear la cultura nacional deseada.

Con esto estoy sugiriendo que para Caro una reforma institucional no era insuficiente para producir un verdadero cambio en el rumbo del país, pues esto sólo sería posible construyendo una hegemonía a partir del monopolio de la lengua impresa con la que pretendía proyectar, organizar y difundir su ideología. Así, Caro escribió 10 puntos del programa católico de *El Tradicionalista*, en el que, por ejemplo, en el punto 7, decía: “el que no cree no tiene derecho a quitar ni imponer creencias. Un gobierno ateo no tiene derecho de educar”. Mientras que en el punto 10 dice: “nuestro gobierno debe reconciliarse con la Iglesia, promoviendo arreglos con la Santa Sede, a fin de reparar injusticias con prudentes indemnizaciones, *volver la paz a las conciencia y establecer la confianza en los cambios*”³²⁸ (el subrayado es mío). En estas condiciones, la modernización que impulsa Caro no se parece en nada a un proceso que emancipe y democratice, sino más bien se destaca por ser un proceso que pone en movimiento ciertos dispositivos de control de la subjetividad con la intención de homogenizar, normalizar y crear unidad cultural desde arriba. Y veamos lo que Caro decía en el punto 8: “en los cuerpos legislativos deben estar representados el pueblo, el clero y las clases ilustradas. En los tribunales de justicia deben funcionar hombres de suma pureza [...]”³²⁹. Aquí se destaca su visión elitista sobre la gestión de las instituciones republicanas, ya que están reservadas para ciertos individuos virtuosos y clases cultas porque, “no hay poder humano que haga descender al que tiene honor y sabe conservarlo”³³⁰.

Efectivamente, la estrategia de Caro es construir una hegemonía oligárquica y letrada, para lo cual adopta la prensa escrita como el instrumento fundamental para moldear la opinión pública e intervenir en los asuntos de la vida política y cotidiana de la nación. En sentido gramsciano, se produce la *hegemonía* cuando el consenso y la dirección cultural son más importantes que la fuerza y la coacción³³¹. Es decir, cuando una clase se hace hegemónica, intenta borrar sus huellas de represión y violencia desplazándola hacia imágenes de unidad y de autoridad. Caro decía: “la eficacia de la autoridad moral, desnuda de acción coactiva, distingue a los espíritus educados, y no puede menos de hacerse sentir en el seno del Partido Nacional, que profesa la religión

³²⁸ *El centenario de “El Tradicionalista”. Datos para la biografía de Miguel Antonio Caro*, op. cit., 13.

³²⁹ Ibídem.

³³⁰ Miguel Antonio Caro, *Escritos políticos. Cuarta serie*, op. cit., p. 238.

³³¹ Antonio Gramsci, *Cartas desde la cárcel*, Madrid, Editorial Cuadernos para el Diálogo, 1975, p. 220.

del respeto”³³². En esta operación la élite desplaza el componente coactivo por otra de prestigio, consenso y confianza. Así, la aceptación social de la hegemonía se expresaría en la idea de un “Estado ético”, “sociedad civil”, o “Estado sin Estado”, y esto significaría que “[...] todos los hombres son realmente iguales, y por tanto, igualmente razonables y morales, o sea, capaces de aceptar la ley espontáneamente, libremente, y no por coacción, como impuesta por otra clase, como cosa externa a la conciencia”³³³.

Para Caro, cualquier sistema político funda sus actos en algún derecho, salvo en el caso del despotismo, donde “se proclama la voluntad del que manda como única razón y la fuerza como único derecho, está relegado a los pueblos esclavos o bárbaros que no han recibido los beneficios de la educación cristiana”³³⁴. Así, pues, las clases dominantes tienen que ser capaces de ejercer su hegemonía afirmando continuamente su liderazgo a través de una estrategia político cultural que vaya progresivamente alejando un “consenso espontáneo” y reduciendo “[...] gradualmente sus intervenciones autoritarias y coactivas”³³⁵. En realidad, lo que Caro estaba expresando con su énfasis en la tradición católica y española era una vocación autoritaria y un desprecio por la cultura popular en general y por la etnicidad en particular, porque, al enunciar que el castellano y la tradición hispana definían la nacionalidad colombiana, las tradiciones subalternas, como por ejemplo, las más de ochenta familias de lenguas indígenas, quedaban excluidas. Al respecto nos dice Erna Von Der Walde: “Los saberes letrados, la fe católica, el hispanismo serán dominio de unos pocos que legitimarán con ello su derecho de poder. Serán efectivos en su rechazo a las ideas modernas, y privarán de ellas a todos por medio de la educación religiosa que se imparte a los pocos que tiene acceso a ella, y por la total negación de instrucción a los demás”³³⁶.

A pesar de las diferencias ideológicas existentes entre los dos partidos políticos (Partido Liberal y Partido Conservador), éstos coincidieron en dos asuntos importantes: en las políticas económicas orientadas a insertar al país en el mercado mundial a través de la agroexportación, y en la civilización de los indígenas a partir de políticas de neocorporativas y de etnocidio. Estos dos elementos definieron los rasgos de la mentalidad oligárquica, la que, para desarrollar el capitalismo y civilizar a los nativos,

³³² Miguel Antonio Caro, *Escritos políticos. Tercera serie*, op. cit., p. 12.

³³³ Antonio Gramsci, *Cartas desde la cárcel*, op. cit.

³³⁴ Miguel Antonio Caro, *Escritos políticos. Cuarta serie*, op. cit., p. 141.

³³⁵ Ibídem, p. 292.

³³⁶ Erna Von Der Walde Uribe, “Limpia, fija y da esplendor: el letrado y la letra en Colombia a fines del siglo XIX”, *Revista Iberoamericana*, Vol. LXIII, No. 178-179 (enero-junio 1997), p. 73.

reorganizó la administración de los recursos (gente y tierra), desarticulándolos de las economías precapitalistas y no-capitalistas, desplazándolas a esferas productivas especializadas y a unidades productivas con fines comerciales (grandes haciendas y pequeñas propiedades cafeteras)³³⁷, y, en el caso de la población indígena (infiel), pasándola a una administración patriarcal, es decir, a las misiones que se encargarían de hacerla productiva, si bien la prioridad siempre era moralizarlos: “las poblaciones que se formen por medio de las misiones se regirán en todos los ramos de legislación por el régimen paternal, de acuerdo con la autoridad eclesiástica [...]”³³⁸.

La política económica diferenciaba un espacio productivo basado en una organización racional, frente a otro caracterizado por operar mecanismos extraeconómicos y tradicionales de explotación laboral, o sólo rentables a largo plazo, es decir, contemplaba un régimen económico moderno que integraba a grupos no-indígenas que generalmente ocupaban la región central andina del país, y un régimen patriarcal destinado exclusivamente a los indígenas que vivían en las selvas periféricas. Así, la administración racional de las empresas y de las unidades productivas coexistía con un sistema patriarcal privado (misiones, haciendas, plantaciones, vicariatos) que no sólo cumplía una función de redistribución social o de “economía moral” con los más “débiles”, sino que funcionaba, sobre todo, como una extensión del control del Estado y una proyección de los intereses capitalistas en las regiones pre-capitalistas o de frontera. Como nos recuerda Carlos Valderrama, el presidente Núñez, y luego Caro, desempeñaron un papel fundamental en la reestructuración del panorama misional colombiano: “el Caquetá, Putumayo y Amazonas, y la Guajira al cuidado de los padres capuchinos; Casanare con los candelarios; San Martín con los montfortianos; Chocó y el Darién con los claretianos o cordimarianos”³³⁹. Esta forma de planificar y ordenar el territorio, de acuerdo a Serge, representa la continuidad que el nuevo Estado republicano da a la lógica de la organización espacial que impuso la dominación colonial en América: “se trata de la visión superior, totalizadora de la realidad, desde el

³³⁷ Renzo Ramírez Bacca, “Estudios e historiografía del café en Colombia, 1970-2008. Una revisión crítica”, *Cuadernos de Desarrollo Rural*, Vol.7, No. 64 (enero-junio 2010), pp. 11-29.

³³⁸ “Proyecto de ley a la cámara de representantes ‘por la cual se reincorpora la intendencia de Casanare al departamento de Boyacá y se fijan las bases para su administración’”, *Anales de la cámara de representantes*, agosto 27 de 1903, núms. 19 y 20, p. 150, citado en: Miguel Antonio Caro, *Discursos y otras intervenciones en el senado de la república*, op. cit., p. 386.

³³⁹ Carlos Valderrama Andrade, “Estudio preliminar”, en: Miguel Antonio Caro, *Discursos y otras intervenciones en el senado de la república*, op. cit., p. 92.

punto de vista del ojo teórico, el que, al igual que el ojo divino, ordena la realidad sobre la superficie en blanco escogida para implantar su poder demiurgo”³⁴⁰.

Serge, comentando a Pratt, sostiene además que el *ojo imperial* decide qué aparece y se nombra; qué no aparece para ser condenado a la inexistencia; y decide además que importancia relativa tiene lo que se incluye. Esta visión horizontal-cartográfica impuso cuatro criterios de ordenar el territorio: 1) ejes de comunicación establecidos para facilitar las actividades extractivas y comerciales; 2) el principio estratigráfico que opone las “tierras altas” a las “tierras calientes”, 3) la homogenización de las superficies representadas que tiene el efecto de mostrar las zonas no enlazadas por la urdimbre vial oficial como un vacío en la cual la misma geografía deja de existir; y 4) la segmentación del territorio con base en el principio de las capitulaciones, es decir, el derecho privativo de conquistar, controlar y explotar un territorio y sus habitantes³⁴¹.

Si bien para los regeneradores la extensión del régimen laboral capitalista debía incluir a todas las clases y espacios, igualmente consideraron que la coexistencia de un régimen laboral mixto, dependiendo de las regiones (“servil” y “proletariado”), no era del todo incompatible, y además concibieron a las variables “raza” y “región” como el marco para fijar representaciones jerárquicas asignando roles a los diferentes grupos sociales según sus virtudes morales y ética laboral. En el primer nivel estaban los blancos, a quienes se los asoció a ciertas cualidades del buen administrador o del buen trabajador, seguido por una masa de indisciplinados mestizos, y finalmente estaban los ociosos indios y perezosos negros. La élite estaba convencida de que imponiendo una ética laboral capitalista a las clases subalternas las salvaría de sus vicios y las convertiría en sujetos productivos:

Que los curas enseñen al labriego ignorante, al obrero informal, al pobre desaseado, al gamonal egoísta, que no se llega a la perfección moral y física si se descuidan la limpieza y el orden en las habitaciones y en las personas, la mejora de los cultivos, la puntualidad y constancia en el trabajo, el fomento de

³⁴⁰ Margarita Serge, *El revés de la nación*, op. cit., p. 108.

³⁴¹ Ibídem, pp. 108-109.

las escuelas, la composición de los caminos y tantas otras cosas que salen en apariencia de los límites del catecismo³⁴².

Es decir, este capitalismo periférico no neutralizó ni desintegró las estructuras sociales precapitalistas, sino que más bien las reorganizó reproduciendo viejas relaciones laborales a la vez que se iban produciendo nuevas desigualdades. La élite conservadora colombiana no sólo veía en el capital una posibilidad de ganancias y de beneficios económicos, sino también una forma de construir una comunidad jerárquica a partir de la diferencia entre sujetos racionales del mercado y sujetos morales al margen del mercado. Según Marco Palacios, “la expansión cafetera se debió tanto al precio internacional y al papel de los sistemas parcialmente monetizados prevalecientes en la producción del café, que permitían mantener los costos laborales en un nivel muy bajo y aislados de los movimientos de la economía monetaria”³⁴³. Y más adelante señala: “el progreso basado en las actividades exportadoras primarias era compatible con un pueblo analfabeto”³⁴⁴. Desde esta perspectiva, los grupos étnicos quedaban excluidos moralmente del manejo del capital y de la propiedad privada. Según Valeria Coronel, para Caro, tanto en Colombia como en Hispanoamérica, coexistían temporalidades diversas en una escala de perfección moral. Las diferencias entre lo arcaico y lo moderno, tal como fueran formuladas en los discursos modernistas, fueron desplazadas por las jerarquías entre miembros más o menos capaces moralmente de una misma comunidad jerárquica³⁴⁵. En esa dirección apuntaban las leyes neocorporativas de fines del siglo XIX (Ley de 1890) que se encargaron de que los recursos y mano de obra estuvieran bajo el control y la supervisión de las misiones, los vicariatos y prefecturas. Los resguardos y las comunidades indígenas fueron efectivamente el resultado, como dice Coronel, del proyecto moral neocolonial.

En este contexto, el capitalismo legitimó el imaginario de una “república aristocrática” y no precisamente democrática. Así, en pleno proceso modernizador, el presidente Rafael Núñez pronunció un discurso en el municipio de Cartagena (agosto de 1892) donde recordaba el carácter disciplinante de su proyecto político: “debemos

³⁴² Miguel Antonio Caro, *Obras*, Volumen I, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1962, p. 680, citado en: Valeria Coronel, “Secularización católica e integración social en un modernismo periférico”, op. cit., p. 247.

³⁴³ Marco Palacios y Frank Safford, *Colombia, país fragmentado, sociedad dividida*, op. cit., pp. 477-478.

³⁴⁴ Ibídem, p. 482.

³⁴⁵ Valeria Coronel, “Secularización católica e integración social en un modernismo periférico”, op. cit., p. 246.

reconocer que la subordinación y la disciplina, de que tantas saludables muestras encontramos en el universo, son requisito indispensable de prosperidad colectiva. Subordinación no es abyección sino simplemente jerarquía, orden: lo contrario de discordia y guerra”³⁴⁶.

A fines del siglo XIX observamos a una élite con voluntad de hegemonía que asumió la función de organizar el campo económico, social y político a partir de una alianza entre el intelectual, el empresario capitalista, el hacendado tradicional y el misionero, quienes diseñaron un modelo de disciplinamiento que fue una suerte de hibridación entre principios racionales y una fenomenología moral surgida del sacramentalismo. Pese a las disputas entre las diferentes facciones (histórico y nacionalista), de eventuales pactos con el Partido Liberal, o que Núñez llegara a un segundo periodo presidencial (1884-1886) en nombre del Partido Nacional (alianza entre independientes y conservadores), el Partido Conservador se mantuvo en el poder entre 1886 y 1930. Como decía Gramsci, los partidos políticos tienen un rol fundamental en la representación de los intereses de clase para organizar el Estado y para disciplinar al pueblo, ya que cuentan con la capacidad institucional para crear sentimientos de lealtad y de pertenencia entre la población: “El elemento principal de cohesión, que centraliza en el ámbito nacional, que da eficacia y potencia a un conjunto de fuerzas que, abandonadas a sí mismas, contarían cero o poco más; este elemento está dotado de una fuerza intensamente cohesiva, centralizadora y disciplinadora [...]”³⁴⁷.

En este sentido, es interesante observar el “Reglamento para el gobierno doméstico de la familia i de la casa” (Manizales, 1880), donde el control moral depende del vínculo paternalista y se convierte en el dispositivo para la interiorización de la disciplina. La vida doméstica se convierte entonces en el escenario para la construcción y la representación moral. Tanto la repetición de los deberes y de las tareas domésticas como la memorización de las normas tenían una función pedagógica porque enseñaban a respetar la autoridad, a ser fieles a los compromisos, a tener una disposición con el trabajo, y a ser condescendientes con las propias familias. Así, para los modernizadores católicos la familia era el escenario privilegiado para construir una subjetividad normalizada. De modo que el ritmo familiar debía obedecer a los dispositivos de

³⁴⁶ Citado en Carlos Valderrama Andrade, “Estudio preliminar”, en: Miguel Antonio Caro, *Discursos y otras intervenciones en el senado de la república*, op. cit., p. 95.

³⁴⁷ Antonio Gramsci, *Antología, Selección*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1974, p. 348.

disciplinamiento porque ahí se constituiría un sujeto moral delimitado por un sentido jerárquico y un régimen patriarcal:

Reglamento para el gobierno doméstico de la familia i de la casa

Artículo 1. El padre de familia es el jefe superior de toda la familia i como tal se le debe prestar obediencia en todas sus órdenes, que no contengan un imposible no se opongan a la religión i la sana moral.

Artículo 2. La madre de familia es el segundo jefe de ella i de la casa, i en su carácter de tal se le debe prestar obediencia por sus hijos i domésticos de la casa [...]

Artículo 3. Es obligación del padre de familia trabajar constantemente, con el fin de adquirir lo necesario para dar a sus hijos alguna educación, la subsistencia, vestuario, etc.

Artículo 4. Es obligación imperiosa de la madre de familia manejar todo lo que suministre el padre para el vestuario i subsistencia de la familia, con la economía i buen orden que demanda tan sagrado deber [...] Debe haces que sus hijas se acostumbren por hábito a levantarse de la cama a las cinco i media de la mañana: que en seguida éstas hagan levantar a los niños que deben asistir a escuelas y colegios [...] Debe la madre vigilar en que el almuerzo se ponga lo más tarde de las 9 a 9 ½, i la comida de las 3 a las 3 ½. La merienda i refresco será de las 6 a las 7. Se verificará en el comedor presidida por la madre.

Artículo 7. La madre debe visitar las casas de sus padres dos o tres veces en la semana procurando hacerlo los domingos i jueves por la tarde [...]

Artículo 8. Ni el padre ni la madre de familia tomarán parte en las represiones o castigos que el uno o el otro impongan a sus hijos [...]

Artículo 9. Jamás ocultará la madre al padre ninguna falta grave de las que por desgracia cometan las hijas e hijos, pues la tolerancia u ocultación de faltas puede ser la pérdida perpetua de un hijo, por no haberse puesto remedio a tiempo.

Artículo 10. No será leído por la familia ningún periódico ni libro alguno sin que el padre o jefe de familia haya dado el correspondiente permiso.

Artículo 11. Las llaves de la despensa, alacena, escaparate y demás, permanecerán siempre guardadas i en poder de la madre o de sus hijas que hayan obtenido la tenencia de la casa.

Artículo 12. Este reglamento será leído, en familia, cada ocho días [...]³⁴⁸.

Así, la familia católica se convirtió en el modelo de virtud y garante del orden, sustituyendo a la de libertad individual y de virtud republicana: “un pueblo liberal es una conflagración de intereses; una sociedad cristiana es una hermosa armonía de principios”³⁴⁹. Por lo tanto, para lograr una condición hegemónica, los partidos políticos y los intelectuales se esfuerzan por articular la lucha política y cultural en diferentes frentes y espacios. Efectivamente, a partir de la Regeneración y de la Constitución de 1886 se hicieron reformas que tuvieron un gran impacto en la sociedad colombiana y perduraron por mucho tiempo, desde la alianza del Estado y la Iglesia mediante el Concordato de 1887, la reforma educativa, la reforma administrativa (centralización fiscal, política monetaria, profesionalización del ejército, reordenamiento territorial, -los ocho Departamentos que quedaron después de la pérdida de Panamá (1903) se convirtieron en catorce-, hasta la política de colonización que estimuló la ocupación de *territorios vastos, espacios vacíos y salvajes tierras vírgenes*. Según Serge, estas expresiones hacen eco a la idea de la abundancia de tierras baldías con la que se forjó el mito de América³⁵⁰, de modo que la política de tierras desde el periodo colonial hasta la República expresaba claramente “una política de mestizaje, en el sentido de ir borrando a lo largo de las generaciones lo indio y lo negro”³⁵¹.

De esta manera, la Regeneración fue más que el éxito electoral de una fuerza política -el Partido Conservador-: expresaba la vocación hegemónica y modernizadora de una élite blanca colombiana que buscaba acceder a la modernidad apelando a una matriz moral católica que fomentó la reproducción de formas neocorporativas (o neocoloniales) y patriarcales, siendo estos espacios lugares de disciplinamiento de los sectores subalternos (indígenas, negros y mujeres). Para este proyecto la nación era sobre todo una comunidad moral estructurada en torno a los principios de autoridad y virtud; de ahí que el discurso civilizador haya sido fundamental, porque, al considerar que las subjetividades subalternas eran frágiles, fragmentadas y primitivas, no sólo se legitimó la exclusión de estos grupos de la circulación del capital económico (mercado

³⁴⁸ Otto Morales Benites y Diego Pizano, *Don Manuel, mister coffe*, 2 v., Bogotá, 1989, Vol. 1, p. 51, citado en Marco Palacios y Frank Safford, *Colombia país fragmentado, sociedad dividida*, op. cit., pp. 480-481.

³⁴⁹ Miguel Antonio Caro, *Escritos políticos. Primera serie*, op. cit., p. 15.

³⁵⁰ Margarita Serge, *El revés de la nación*, op. cit., p. 122.

³⁵¹ Ibídem, pp. 127-128.

interno) y del capital cultural de las élites, sino que también fueron construidos como objetos/sujetos de disciplinamiento, subordinación y represión. Así, por ejemplo, el proyecto pedagógico, lejos de buscar una unidad cognitiva, como señala Coronel, apuntaba a la constitución de diferencias entre sujetos:

No a todos conviene un mismo grado ni una misma especie de adelanto. Unos hombres poseen ciertas disposiciones de que carecen los demás. La distinción de clases sociales, la diferencia de fortunas, la diversidad de profesiones y estados constituyen la armonía y perfección de la sociedad. La nivelación completa que sueñan los socialistas ateos, no existe nunca sino en la imaginación calenturienta de obreros sin trabajo y temor de dios³⁵².

Así, pues, esta hegemonía de letrados, burgueses y grandes terratenientes no pretendía integrar ni cognitiva, ni política, ni económicamente a las clases subalternas, por el contrario, veía a la nación como un espacio para reproducir privilegios, jerarquías y producir dominación y subordinación. De modo que los referentes simbólicos para la construcción de la “nación católica” no estaban en la cultura popular (y menos étnica), sino en la tradición hispánica y católica, articulando así un fervor europeísta y un nacionalismo católico que se plasmó en la Regeneración. El otro pilar de esta hegemonía estaba en el modelo económico agroexportador con el que se aspiraba no sólo a formar parte activa del sistema del mundo capitalista, sino también a ser los interlocutores en la formación de una cultura burguesa internacional.

En el terreno de las realizaciones, el interés por la cultura europea se convirtió en un signo a través del cual la élite reafirmó su posición social y autoridad moral sobre el resto de las clases sociales, pero además fue un punto de apoyo para poner en marcha un proyector civilizador neocolonial de las poblaciones étnicas. Así, para esta élite, la civilización occidental fue una fuente inagotable de recursos para diseñar discursos, proyectos y representaciones que legitimaron las fronteras internas. En este contexto, las formas clasificatorias de la filosofía social espiritualista de Caro consideraban a la categoría “raza” no en términos de una distancia histórica y territorial entre el primitivo y el hombre moderno, tal como fuera formulada por la etnología del pensamiento imperialista, sino que fue traducida más bien a una escala de diferencias morales a partir

³⁵² *Revista de Instrucción Pública de Colombia*, No. 27 (1896), p. 232, citado en: Valeria Coronel, “Secularización católica e integración social en un modernismo periférico”, op. cit., p. 254.

de la retórica colonial hispana³⁵³. Esto es lo que realmente caracteriza el programa de la Regeneración y el punto de vista de la élite conservadora que, al reivindicar el legado hispano, sentó las bases para una política neocolonial reformada y adaptada a los procesos de acumulación de capital periférico.

Por otra parte, los regeneradores lograron convencer a la élite liberal cultivada para que contribuyera a la construcción de una representación que reconciliara el pasado colonial con el presente republicano³⁵⁴. De este modo, la cultura hispana, que originalmente había sido solo valorada por los conservadores, hacia fines del siglo XIX y principios del XX, ya se había extendido a toda la clase dominante que, aunque tenía aspiraciones políticas diferentes, coincidió en una valoración positiva de la matriz hispana porque veían en ella la portadora de la cultura occidental de la que deseaban participar y a la que aspiraban contribuir decididamente. En el frente interno la matriz hispana recordaba también la vigorosa actividad misionera de la Iglesia católica que desde el siglo XVI estaba empeñada en evangelizar y civilizar a los salvajes. En este punto se cruzaron la ilusión religiosa de la evangelización, como un horizonte de salvación, con las causas de la Ilustración y del liberalismo: emancipación, bienestar y libertades civiles, como un horizonte de progreso. En ambos paradigmas el *otro* étnico fue descrito y situado en los márgenes de la civilización pero accesible a los conocimientos e instrumentos de poder. Como señala Rojas, las jerarquías civilización-

³⁵³ Ibídem, p. 246.

³⁵⁴ En términos historiográficos hacia mediados del siglo XIX ya se había logrado esa reconciliación. José Manuel Restrepo (1781-1863), considerado el “primer historiador de Colombia”, entre sus obras más destacadas escribió la *Historia de la Revolución de la República de Colombia en la América meridional* (1858). Según Melo, Restrepo, aunque “consideraba que la ruptura con España era justa e indispensable para el verdadero progreso del país, creía que la república debía organizarse sin trastornos del orden social y dentro de un espíritu de moderación y orden” (p.6). Otro historiador al que se refiere Melo es José Manuel Groot (1800-1878). En su libro *Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granda* (1869) consideraba que la “independencia, en lo que tenía de positivo, debía verse como el resultado de un proceso de madurez favorecido por la misma España; alcanzada esa madurez, el hijo adulto debía alejarse de la casa paterna, sin abandonar el amor filial y el respeto por sus genitores. Y en lo que tenía de negativo, la independencia era el producto de la política errada de los últimos Borbones, que dejaron penetrar peligrosas ideas en sus dominios, opuestas a las tradiciones católicas y tenidas de ‘filosofismo’ y ‘protestantismo’” (p. 8). Y finalmente está Joaquín Acosta (1800-1852), cuyo *Compendio histórico del descubrimiento y colonización de la Nueva Granada en el siglo decimosexto* (París 1848) fue el resultado de un exhaustivo trabajo de fuentes, que los historiadores sucesivos (lo) tomaron como modelo para estudiar la época colonial. Así, para Melo: “Los libro de Restrepo, Acosta y Groot formaron desde entonces el núcleo tradicional de la historiografía colombiana, y fueron la base principal de muchas elaboraciones posteriores. Sus interpretaciones alcanzaron la condición de lugares comunes y sus ocasionales errores llegaron hasta los manuales de enseñanza” (p. 9). Jorge Orlando Melo, *Historiografía colombiana. Realidades y perspectivas*, www.biblioteca-virtual-antioquia.udea.edu.co, consultado 13/03/2011.

barbarie mediaron las relaciones entre la élite y los subalternos³⁵⁵; a éstos los homogeneizaron para hacerlos inteligibles y poder así representarlos y manipularlos según cierta lógica dominante. Se proyectaron hacia el *otro* subalterno una pluralidad de representaciones superpuestas en diversos planos, porque resultan en una representación barroca. “Lo hace, sin embargo, tras una apariencia neutra, natural y objetiva, en la medida en que no da cuenta de cuáles han sido las condiciones de su formulación ni de su enunciación”³⁵⁶. Desde esta perspectiva, la hegemonía no sólo expresa los avatares de la vida política y los conflictos sociales, sino también la capacidad de establecer criterios epistemológicos, lo que se traduce en el poder de la clase dominante para imponer su visión del mundo, y hacerlo desde una perspectiva que distingue entre “verdad” y “falsedad”. Ciertamente, la clase dominante se pronuncia desde una “verdad” que da inicio a un proceso de selección, ordenación y delimitación de los sujetos/objetos. En esta operación se establecen ciertas conexiones, se resalta o se oculta, se incluye o excluye; todo depende expresamente del juicio del autor.

Entonces, las representaciones sobre el *otro* étnico se construyen desde un punto de vista urbano. Sus discursos enfatizan la alteridad entre la *ciudad letrada* y sus márgenes, y moldean un conjunto de actitudes y valores culturales. Lo que va a caracterizar a la conciencia y al nacionalismo de la élite colombiana será un sentimiento de superioridad y de desprecio por el *otro*. Así, el racismo de base moral emergió en el núcleo de la cultura letrada y erudita que había utilizado diversas estrategias políticas y retóricas para autoafirmar su superioridad racial, moral e intelectual, construyendo así “una nación [que] no es ninguna comunidad imaginada, sino al contrario es imaginada como desunión”³⁵⁷. Al respecto, Hobsbawm también señala que “el nacionalismo de las minorías de élite no debe confundirse con el nacionalismo que posee o desarrolla una base masiva que reúne a los pueblos bajo la forma de una conciencia nacional o de una relación muy estrecha con los símbolos e instituciones de la nacionalidad [...]”³⁵⁸. Es decir, para Hobsbawm, la homogeneidad étnica verdadera o imaginada no ha sido parte de la conciencia nacional latinoamericana, ya que perteneció exclusivamente a la clase

³⁵⁵ Cristina Rojas, *Civilización y violencia*, op. cit., p. 213.

³⁵⁶ Margarita Serje, *El revés de la nación*, op. cit., pp. 42-43.

³⁵⁷ Ulrich Mücke, “La desunión imaginada. Los indios y nación en el Perú decimonónico”, *Anuario de Historia de América Latina*, No. 36 (1999), p. 221.

³⁵⁸ Eric J. Hobsbawm, “Nacionalismo y nacionalidad en América Latina”, en: Pablo Sandoval (comp.), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos/SEPHIS, 2009, p. 327.

alta criolla³⁵⁹. En este mismo sentido, Lomnitz ha hecho una observación pertinente a partir de su crítica a la noción de *comunidad imaginada*. Citando la afirmación de Anderson según la cual “sin tomar en cuenta la desigualdad y la explotación que puedan prevalecer hoy en día en ellas, la nación siempre se concibe como una profunda camaradería”, a esta observación Lomnitz responde críticamente: “yo defino la nación como una comunidad que está concebida en términos de una camaradería profunda entre sus ciudadanos de primera; cada uno de ellos funciona como un intermediario potencial entre el Estado nacional y los ciudadanos débiles, embrionarios o de segunda a los que él o ella puede construir como dependientes”³⁶⁰.

Llegados a este punto, podemos decir que la Regeneración y la hegemonía conservadora trazaron un modelo de sociedad orgánica inscribiéndola en la continuidad del contractualismo jesuítico³⁶¹ o de la “modernidad barroca”. Es decir, si el protestantismo había creado una ética laboral y los dispositivos de control social claves para la expansión del capitalismo en el norte y centro europeo, los jesuitas también elaboraron un corpus doctrinario orientado a diseñar un sujeto capaz de actuar racionalmente en el mundo; un sujeto productivo y virtuoso que vive en una comunidad socializada en torno a la fe y a la moral cristiana, donde “el comportamiento verdaderamente cristiano no consiste en renunciar al mundo, como si fuera un territorio ya definitivamente perdido, sino en luchar con él y por él [...] El mundo, el ámbito de la diversidad cualitativa de las cosas, de la producción y el disfrute de los valores de uso, el reino de la vida en su despliegue, no es visto ya sólo como el lugar del sacrificio o entrega del cuerpo a cambio de la salvación pueden darse por igual”³⁶². Inspirados en

³⁵⁹ Ibídem, p. 341.

³⁶⁰ Claudio Lomnitz, “El nacionalismo como un sistema político. La teoría del nacionalismo de Benedict Anderson desde la perspectiva de la América española”, en: Pablo Sandoval (comp.), *Repensando la subalternidad*, op. cit., p. 359.

³⁶¹ Siguiendo a Coronel, el contractualismo surge en el proceso internacional de renovación del ascetismo que introdujo un proceso en el cual la racionalidad religiosa generada en las instituciones cristianas se desplaza hacia el ordenamiento de las prácticas mundanas. Con la Contrarreforma, y especialmente con las formulaciones de la escuela jesuítica (Escuela de Salamanca y por teólogos como Francisco Suárez) y el desarrollo que tuvieron en los Andes, el contractualismo se difundió a través de los colegios jesuitas para laicos donde se formaron las élites criollas, teniendo un gran impacto en el proyecto de hegemonía criolla desde la segunda mitad del siglo XVII, y que en el siglo XIX se lo volvió a recuperar. “En la obra de Miguel Antonio Caro, a la vez que se intenta definir el dominio de la filosofía social frente a la sociología, se hace una defensa explícita de la recuperación de las fuentes del contractualismo jesuita, y la estética del barroco como recursos de la identidad y el mejor gobierno regional”, Valeria Coronel, “Secularización católica e integración social en un modernismo periférico”, op. cit., p. 242.

³⁶² Bolívar Echeverría, “La compañía de Jesús y la primera modernidad de América Latina”, en: Petra Schumm (ed.), *Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la investigación del Barroco iberoamericano*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 1998, p. 55.

Foucault³⁶³, Echeverría y Coronel coinciden en señalar que el Concilio de Trento fue un intento por restituir la necesidad de la mediación eclesial entre lo terrenal y lo celestial. Al asumir la iglesia un control cada vez más directo y sistemático del individuo a través de la confesión, pretendían modelar una subjetividad centrada en la obediencia a la autoridad. Así, cada uno debía de construir una *vida nueva*, donde el individuo

[...] está siempre en trance de decidirse entre la luz y las tinieblas, el bien y el mal, Dios y el diablo. En segundo lugar, la creación como acto en proceso de actuarse, distingue un lugar necesario, funcionalmente específico para el ser humano: el *topos* a través del cual y gracias al cual esa creación alcanza a completarse como ‘el mejor de los mundos posibles’. Con libertad, como libre albedrío, como capacidad de decidir y elegir, y no como cualquier otro ente, el ser humano tiene su importancia específica en y para la obra de Dios³⁶⁴.

Esta filosofía moral católica se convirtió en la base doctrinaria del proyecto de la “nación católica” que garantizó además su coherencia y su estabilidad institucional por más de cien años (hasta la Constitución de 1991). Según Coronel, Caro consideraba que sólo la moral cristiana era capaz de convocar y diseñar una subjetividad acorde a fines trascendentales y así alcanzar la soberanía y el cuerpo nacional. En esta analogía orgánica, el cuerpo, integrado por los más diversos grupos y aspiraciones, debe tener una cabeza (Dios y sus representantes) que le de fuerza, sentido, unidad y eficacia en el gobierno. Para Caro, la Iglesia era la única capaz de gobernar Colombia: “la Iglesia es fuente de un organigrama institucional, y de su seno se desprenden las corporaciones que integran al individuo en sociabilidades, en su seno se constituyen las conciencias que son el *locus* íntimo de la moral”³⁶⁵. Este proyecto intentaba construir una comunidad moral tomando como modelo la relación mística de Dios con la Iglesia, o

³⁶³ “De la Reforma a la cacería de brujas, pasando por el Concilio de Trento, tenemos toda una época en que empiezan a formarse, por un lado, los Estados modernos y, al mismo tiempo, los marcos cristianos se cierran sobre la existencia individual. En lo que se refiere a la penitencia y la confesión, al menos en los países católicos [...], creo que lo ocurrido se puede caracterizar de la siguiente manera: por una parte, mantenimiento y prórroga explícita, por el Concilio de Trento, de la base sacramental de la penitencia [...], y además, el despliegue de un inmenso dispositivo de discurso y examen, análisis y control, dentro y alrededor de la penitencia propiamente dicha. Ese despliegue asume dos aspectos. Por un lado, extensión del dominio de la confesión, tendencia a una generalización de lo revelado en ella. *Todo o casi todo de la vida, la acción, los pensamientos de un individuo, debe poder pasar por el filtro de la confesión [...]*”, Michel Foucault, *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 167-168. (El subrayado es mío).

³⁶⁴ Bolívar Echeverría, “La compañía de Jesús y la primera modernidad de América Latina”, op. cit., p. 55.

³⁶⁵ Valeria Coronel, “Secularización católica e integración social en un modernismo periférico”, op. cit., p. 251.

imitando la política de las misiones, donde la autoridad y la obediencia eran los ejes de un gobierno interno. En todo caso, Caro creía que la única fuente de legitimidad estaba en la “virtud del miedo” y en “el santo temor de Dios” que deberían anteceder a cualquier noción de libertad individual o derecho cívico, lo cual demandaba tener una constitución católica³⁶⁶. Efectivamente, en el encabezado de la Constitución de 1886 se dice: “en el nombre de Dios, fuente suprema de toda autoridad”. Y más adelante, en el Artículo 38, se ratifica la centralidad de la Iglesia: “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”³⁶⁷.

Con estos elementos las élites regeneracionistas construyeron un Estado centralizado y modernizaron la economía nacional. Para ello acudieron a “los teóricos librecambistas o quienes sostenían la idea del papel activo del Estado en la defensa, formación y distribución de la economía nacional”³⁶⁸. Rafael Núñez asumió una posición ambigua frente al liberalismo, se ubicó entre John Stuart Mill, Benjamín Constant y Tocqueville, porque creía que no podía aplicarse la idea de la voluntad popular hasta sus últimas consecuencias, ya que se corría el riesgo de llevar al dominio absoluto de las mayorías y al aniquilamiento de las minorías. Núñez fue “un representante del neoliberalismo, es decir, de aquella corriente de ideas de la segunda mitad del siglo XIX que pretendió incorporar a la vida política algunos de los resultados concretos obtenidos por el liberalismo en sus luchas contra las formas ilimitadas del poder, pero que rechazaba sus bases metafísicas, especialmente el armonismo y todo postulado que pudiese conducir a conclusiones adversas a la existencia del Estado”³⁶⁹.

Siendo Núñez un crítico del liberalismo, sin embargo no concebía otra forma de organizar a la sociedad más que a través de un sistema representativo con ciertos límites para garantizar el interés general, acercándose así a la tesis organicista de Caro, para quien la misión última del Estado y de la sociedad era la perfección y la salvación del hombre. Efectivamente, para Caro la forma secular de organización institucional y social como el Estado nación era sólo el marco para construir un orden y una

³⁶⁶ Miguel Antonio Caro. *Escritos políticos*, Segunda serie, op. cit., p. 161.

³⁶⁷ Manuel J. Angarita, *Constitución de la República de Colombia (Sancionada el 5 de agosto de 1886)*, Bogotá, 1890, pp. 55-56.

³⁶⁸ Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, op. cit., p. 110.

³⁶⁹ Ibídem, p. 226.

comunidad moral cuya representación y legitimidad se depositaba en la Iglesia³⁷⁰. Para Uribe, el proyecto regeneracionista, y especialmente la Constitución de 1886, logró articular doctrinas políticas y visiones del mundo aparentemente antitéticas: “entre un Estado basado en el consentimiento de la mayoría numérica y uno que se funda en la voluntad de los cuerpos orgánicos de la sociedad (corporaciones); entre la movilidad y la conservación, entre la tradición y el progreso”³⁷¹.

Como hemos visto, la Regeneración, con el fin de garantizar una conducta virtuosa de los ciudadanos, estableció una alianza con la Iglesia (Concordato) para aplicar sus recursos e instrumentos (de confesión, de miedo, de arrepentimiento y de conversión) como una estrategia para registrar, interpelar y evaluar el estado moral de los individuos y de los grupos sociales. En una perspectiva más amplia, “el Estado, más que estar construido por una institucionalidad virtual y totalizante, responde a las visiones, los intereses y las prácticas de los grupos particulares que tienen acceso a ‘ser’ el Estado: a hablar y decidir en nombre del Estado, a definir cuál es desde su perspectiva la lectura legítima de la realidad, en fin, a determinar su proyecto”³⁷².

³⁷⁰ Miguel Antonio Caro. *Escritos políticos*, Segunda serie, op. cit.

³⁷¹ Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, op. cit., p. 247.

³⁷² Margarita Serge, *El revés de la nación*, op. cit., p. 17.

Capítulo IV

El Estado nación y las regiones “salvajes”: El discurso etnográfico

Desde la conquista la evangelización fue el principal mecanismo de control social, económico, ideológico y político de las poblaciones nativas. Aquí no abordaremos si la evangelización cumplió con su propósito de imponer un monopolio simbólico ni es el momento para explorar las respuestas de las poblaciones indígenas, sino, más bien, nos interesa reconstruir la visión y las políticas que el Estado colombiano impulsó a fines del siglo XIX y principios del XX para evangelizar los “territorios salvajes”.

En este período, el Estado impulsó una agresiva política de evangelización y colonización de amplios territorios, donde no sólo se veía un gran potencial económico para extraer recursos convirtiéndolos en “fronteras agrícolas”, sino además una población salvaje que esperaba ser civilizada. A partir del convenio con el Vaticano, el Estado decide encargar a la Iglesia católica el control de los territorios salvajes “habitados por aborígenes nómades o que habitan en las selvas vírgenes”³⁷³. En el contexto de la Regeneración, efectivamente, la Iglesia asumió un rol cada vez más preponderante en la construcción y regulación del orden social y político; rol que nos parece más destacable entender como un deseo civilizador o de asimilación de los salvajes a la nación como parte de las políticas y de las representaciones de alteridad, que como respuesta por parte de las misiones a la incapacidad del Estado de controlar amplios territorios y a sus habitantes. Estos dos sentidos señalados reproducen esencialmente los discursos que legitimaron los procesos de evangelización y de colonización interna. Aparte esto, sostendemos que, fundamentalmente, al Estado republicano le interesaba reproducir una relación (neo) colonial con los indígenas, es decir, que manteniendo una imagen del otro como “salvaje”, se podía diferenciar mejor de él y, por consiguiente, se podían implementar dispositivos de control social.

³⁷³ Margarita Serge, *El revés de la nación*, op. cit., p. 4.

A principios del siglo XX domina un espíritu de exploración de las selvas de América del Sur que atrae a múltiples empresas que buscan una riqueza rápida y fácil. La imagen que se tiene de estos territorios es la de que guardan una enorme riqueza, quimera que, como señala Serje, ha marcado permanentemente la relación con estos territorios, convirtiéndolos en escenarios de desaforadas empresas que los han sometido a explotaciones de tipo extractivo, intensivo y extensivo. Por otra parte, se despierta el interés por lo ‘desconocido’: “la búsqueda de aventura, de lo nativo, de lo indígena”³⁷⁴. Si bien las diferencias y las distancias (reales e imaginadas) con estos territorios ‘por explorar’ y sus habitantes eran vistas como complejas y problemáticas, se confiaba en la capacidad del científico, del explorador, del empresario, del colono, del misionero y del funcionario para imponer autoridad y un orden económico, político y administrativo. En este contexto, el “salvaje” y su hábitat se convirtieron en objeto de indagación científica, de normalización y explotación. Jorge Isaacs lo expresaba bien en su *Informe sobre las tribus indígenas del Magdalena*³⁷⁵:

Es allí, en los dominios de las tribus salvajes, en lo ignoto y profundo de los desiertos, en el seno eternamente abundoso de la naturaleza, donde están la obra científica y humanitaria, la prosecución de la que empezaron en regiones de este país algunos misioneros heroicos [...] A ellos se debe lo que en realidad conoce el país de sus riquezas naturales, y en lo relativo a las naciones indígenas que lo poblaron y aún lo habitan, su historia confusa, creencias religiosas y ritos, caracteres, desarrollo intelectual, industria, costumbres, o sea el grado de selección y cultura en que se las encontró y el triste y criminal abandono en hoy se hallan³⁷⁶.

Aquí observamos cómo a partir de la concurrencia del lenguaje etnográfico y del Estado se construyeron los tropos del orden social, la racionalidad, la autoridad e incluso la externalidad para definir su objeto³⁷⁷. Efectivamente, desde fines del siglo XIX, los indígenas fueron sometidos a un examen etnográfico para determinar su estado de evolución y para buscar en evidencias materiales (arqueológicas y etnográficas) las

³⁷⁴ Ibídem, p. 5.

³⁷⁵ En este trabajo utilizaré la siguiente edición: Jorge Isaacs, *Las tribus indígenas del Magdalena*, Bogotá, Editorial Incunables, 1983 (1884).

³⁷⁶ Ibídem, pp. 10-11.

³⁷⁷ Veena Das y Deborah Poole, “El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas”, *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, No. 8 (marzo 2008), p. 1, www.relacionesinternacionales.info, consultado 07/04/2009.

claves de su historia e identidad.

Desde Humboldt dominaba todavía la perspectiva de que el indio era sólo inteligible a través de los vestigios de su pasado prehispánico; esto, cuando se trataba de indios con pasados “civilizados” como los Incas, los Aztecas o los Chibchas, porque, como veremos más adelante, cuando se trataba de los “semi-salvajes” y “salvajes”, su inteligibilidad se limitaba a destacar su peligrosidad, su violencia innata, o directamente se negaba su pasado. En todo caso, el indio civilizado fue convertido en “sujeto arqueológico”, para usar un término de Pratt, posibilitando su reubicación en el campo del saber de los científicos, de anticuarios o eruditos, por lo que podía ser estudiado, clasificado, tipificado, catalogado y, aún más, contemplado en los museos y en las exposiciones universales. De este modo, el observador externo –el antropólogo, el viajero, etc.- se sentía capaz de hacer visible lo oculto y lo invisible, e incluso, pensaba que a los mismos indígenas les podía arrojar luz sobre su propio entorno y su pasado. Los indígenas aparecen en el relato etnográfico sólo cuando su ignorancia se pone en evidencia frente al conocimiento del etnógrafo:

En regiones inhabitadas de la Sierra encontré cementerios cuya existencia desconocían los aborígenes, y uno de aquellos especialmente, por la forma de las sepulturas, demuestra su *inaveriguable antigüedad* [...] Los indígenas que me acompañaban el día que lo descubrí, *mostraron natural sorpresa*, y averiguándoles luego a qué tribu perteneció aquel cementerio, los sacerdotes businkas y guamakas nada sabían. En las orillas del río Enea [...] vi otro cementerio del cual saqué urnas de arcilla pequeñas, de 40 a 45 centímetros por 15 o 20 de ancho, más angostas en la base y con tapas sobre las cuales habían bustos de guerreros, reinas y jefes, que en la colección cedida al Museo llevan los números 39 a 42 [...] *Inútil es decir que los aborígenes son incapaces de ejecutar hoy tales obras*, pues, sus trabajos en cerámica han vuelto a ser rudimentarios: *ignoran quiénes fueron los antiguos habitantes de esa región*³⁷⁸.

(El subrayado es mío)

Los comentarios de Isaacs sobre los monumentos y artefactos indígenas muestran su interés por compararlos, catalogarlos y medirlos. Esto implica un esfuerzo por reasignarlos como objetos de interés científico, y hace que, a partir de ese momento,

³⁷⁸ Jorge Isaacs, *Las tribus indígenas del Magdalena*, op. cit., pp. 120-121.

el pasado indígena empiece a salir de la categoría de lo invisible. La llegada del viajero a los desconocidos territorios indígenas tenía el efecto de recapitular el pasado indígena, insertándolo dentro de la historia de la nación. Efectivamente, este movimiento de absorción o de inteligibilidad, este paso de lo invisible a lo visible pretendía incorporar la historia indígena como parte del progreso de la humanidad. Pero, al igual que Humboldt, Isaacs consideraba las antigüedades americanas como artefactos burdos, toscos y rudimentarios. Aunque eventualmente reconoce cierta elegancia o refinamiento en algunos de estos objetos, la explicación que da Isaacs es la de que estas obras excepcionales no son el resultado de una cultura avanzada sino de un talento individual que se adelantó a su época:

Si del análisis que hagan de la escultura en el Museo Nacional personas competentes, resultare que la obra es indígena, quedará probado también que en labores de tal especie las tribus de nuestra costa atlántica habían adquirido un grado de perfección que no obtuvieron los chibchas ni otras naciones aborígenes del interior. Pudo ser la escultura trabajada por algún *indígena de talento singular, adelantando a su tribu y a la época en que vivió*, hipótesis probable, puesto que casos semejantes han ocurrido y ocurren en pueblos incultos³⁷⁹. (El subrayado es mío)

En este orden de ideas, nos recuerda Pratt que Humboldt creía que, si en Grecia las religiones habían sido el principal referente de las bellas artes, entre las culturas prehispánicas el culto de la muerte había producido más bien monumentos cuyo único objetivo era generar terror y espanto³⁸⁰. En este sentido, Isaacs se encargó de ratificar esta imagen, retratando el mundo indígena dominado por escenas de terror: “odian y temen estos indígenas a los guajiros [...] Autá equivale a muerte en el lenguaje guajiro, y es el nombre que los guamakas a los habitantes de la Península, lo que significa igualmente asesino; denominación reveladora de los recuerdos sanguinarios que la tribu conservó de la ferocidad de los vencedores”³⁸¹. Isaacs estaba obsesionado por recuperar las tradiciones indígenas porque quería encontrar, o más bien confirmar, rasgos de una mentalidad primitiva: “en el corazón de la tribu de que se habla (Jayariú), inconquistable, y en comarcas que nunca visitaron misioneros, la sencilla leyenda que

³⁷⁹ Ibídem, p. 151.

³⁸⁰ Mary Louise Pratt, *Ojos imperiales*, op. cit., pp. 236-237.

³⁸¹ Jorge Isaacs, *Las tribus indígenas del Magdalena*, op. cit., pp. 121-122.

acabo de relatar (el diluvio universal), tiene verdaderamente su carácter primitivo [...]”³⁸².

De este modo, el relato de Isaacs va mostrando las diferencias entre su visión racional del mundo y la de los indígenas, donde las imágenes, el lenguaje y los símbolos de terror y muerte estructuran su mentalidad, y cuyo entorno natural hostil pareciera contribuir a crear una atmósfera de misterio y tenebrosidad:

En Magüepá, al Oriente de la Península, y en Pararierun, recogí las tradiciones más importantes de los guajiros. Mareigua habitó un tiempo en las cumbres de Arahur, y se fue dejándoles la tierra a sus nietos. Existe allí una laguna salada, donde vive una serpiente voraz. Si alguien toma frutas de los árboles inmediatos, al punto muere. Las alturas de aquel monte, el más venerado de las tribus, se cubren a veces de nieblas, y es de aspecto extraño en aquella región e imponente por lo mismo para los indígenas. A esto se reduce lo que de su teogonía me fue dado conocer³⁸³.

Isaacs observa estupefacto un mundo indígena conformado por sujetos traumatizados e ignorantes de su propia historia, coincidiendo con otros viajeros en señalar que este olvido, aislamiento y resentimiento son el efecto de la dominación colonial, “[...] en Méjico como en el Perú y en muchas regiones de Colombia, los aborígenes que sobrevivieron a la conquista han soportado degradante servidumbre, o huyeron a lo más recóndito de los desiertos, o les fue necesario defender su independencia y derecho natural en desesperadas y sangrientas luchas, cual los guajiros en nuestra costa atlántica y los araucanos en Chile, los más valerosos e indomables pueblos de todo el Continente”³⁸⁴. Si bien Isaacs lamentaba la situación de los indios, el caracterizar como perdida la memoria de su pasado e historia, según Rojas, “fue otra forma de negarles su capacidad de forjar historia en pie de igualdad con los criollos”³⁸⁵. Con respecto a los objetos y monumentos indígenas, también Isaacs los caracterizó como rústicos y burdos al representar y celebrar la muerte y no la vida, mientras que, por otro lado, las condiciones geográficas no solo contribuían a su aislamiento sino que también limitaban las prácticas agrarias y la explotación de sus recursos naturales. En este sentido, Isaacs reproduce otro tópico de Humboldt, quien veía a América como un

³⁸² Ibídem, p. 126.

³⁸³ Ibídem, pp. 124-125.

³⁸⁴ Ibídem, p. 114.

³⁸⁵ Cristina Rojas, *Civilización y violencia*, op. cit., p. 234.

territorio condenado al aislamiento, tanto del resto del mundo como internamente. Si bien en algunos pasajes Isaacs se refiere a vínculos comerciales y culturales entre tribus que habrían configurado redes mercantiles, culturas regionales y lenguas, con escepticismo señala: “[...] es lógico y natural suponer que ha sido invariable (se refiere a las creencias religiosas) o de muy difícil alteración, en las que alcanzaban ya cierto grado de cultura, el nombre de Dios o del poder más o menos temible que reconocían y veneraban a su manera”³⁸⁶.

Al caracterizar las expresiones culturales indígenas como primitivos, Isaacs describe como rudimentarias, toscas y sin ningún refinamiento artístico³⁸⁷. Este proceso de valoración estética supuso abstraer los artefactos culturales indígenas de su contexto, para ubicarlas en el marco de una nueva significación definida por el lugar que ocuparían en la Historia de la Civilización a partir de los parámetros de una sensibilidad moderna y occidental³⁸⁸. Incluso, Isaacs recurre a Darwin para entender una figura que lo intriga mucho: “podríamos suponer que la figura número 12, mitad simia y de rostro muy raro, es representación de la forma que tuvo el animal, temible como se ve, que precedió al hombre en la escala de perfeccionamiento”³⁸⁹. Así, Isaacs se siente con la autoridad de nombrar un territorio desconocido e integrarlo a la ciencia y a la imaginación nacional,

Aparte de los trabajos de geógrafos y naturalistas competentes –no aventureros y embaucadores, sino idóneos de veras- la obra en los territorios ocupados por tribus salvajes, no solo pide administradores cultos y filántropos y labor de etnógrafos y arqueólogos; requiere misioneros de aptitudes probadas, de virtudes eximias, de mansedumbre y de preservación admirables. Suponíamelo así antes de estudiar las tribus del Estado del Magdalena, pero aún vacilaba; después no. Ellas son la sangre rica y sana de aquella región de Colombia, son germen valiosísimo y obligado de toda prosperidad allí [...]”³⁹⁰.

Los territorios salvajes, al ser descubiertos, se transformaron en objeto de interés del Estado y de curiosidad científica, contribuyendo así a formar un sujeto nacional que afirmaba su superioridad sobre las regiones descubiertas. Estos espacios, al ser

³⁸⁶ Jorge Isaacs, *Las tribus indígenas del Magdalena*, op. cit., p. 124.

³⁸⁷ Ibídem, p. 142.

³⁸⁸ Margarita Serge, *El revés de la nación*, op. cit., p. 81.

³⁸⁹ Jorge Isaacs, *Las tribus indígenas del Magdalena*, op. cit., p. 160.

³⁹⁰ Ibídem, p. 12.

representados como salvajes e incontrolables, no solo impulsaron al Estado a imponer su ley y a legislar sino que también funcionaron como una estrategia simbólica para fundar constantemente los modos de instituir el orden, de normalizar y disciplinar. Los márgenes y las fronteras expresan relaciones de poder y alteridad entre el Estado racional y el “estado de naturaleza”, que actúa como punto originario del Estado y de la ley, pero al mismo tiempo representa lo opuesto al orden. A partir de esta imagen, el Estado usó tanto la fuerza como la coacción para transformar a estos “sujetos ingobernables” en sujetos del Estado³⁹¹.

Además, en este contexto, los descubrimientos científicos fueron objeto de consumo cultural y retroalimentaron los estereotipos sobre el *otro* indígena. Desde esta perspectiva, tanto el *Informe*³⁹² de 1884 de Isaacs, como en general los textos etnográficos y la literatura de viajes científica, en vez de allanar el camino hacia el reconocimiento de los “salvajes” o facilitar su efectiva integración a la nación, tal como en la retórica oficial se decía con insistencia, más bien operaron como proveedores de imágenes de alteridad que profundizaron las diferencias culturales y raciales. Así, los estereotipos y prejuicios coloniales se actualizaron a partir de nuevos registros, evidencias y lenguajes que estaban demostrando efectivamente la inferioridad del indio.

Pero Isaacs no tenía una respuesta fácil para explicar la condición primitiva del indio. Para resolver este asunto consideró el factor colonial y el ambiental, como lo hemos visto, pero sobre todo enfatizó lo “espiritual” como una dimensión que podría dar luces sobre su inferioridad. Isaacs estaba fascinado por los artefactos culturales dejados por los indios (urnas, petroglifos, grabados, figuras y relatos orales). A partir de estos elementos pudo hacer comparaciones y equivalencias generales ya que el nivel de investigación arqueológica era prácticamente inexistente. Al respecto, se limitó a señalar que estos objetos pertenecían a épocas remotas o prehistóricas: “ya que remontamos lo más posible en la vida prehistórica de estas tribus, precisa revisar algunos otros objetos [...]”³⁹³. Y en otro momento dice: “en las edades anteriores a la época en que los primeros expedicionarios europeos llegaron a nuestras costas, ¿qué es posible investigar

³⁹¹ Veena Das y Deborah Poole, “El Estado y sus márgenes”, op. cit., p. 6.

³⁹² Jorge Isaacs, en 1884, publicó su *Informe sobre las tribus indígenas del Magdalena*, como resultado de una expedición por los departamentos del Magdalena, Guajira y César. Este informe surge como iniciativa del presidente Rafael Núñez, quien en 1881 le encarga al escritor Isaacs que elabore un informe sobre la Sierra Nevada de Santa Marta. La tarea era clara: explorar aquellos territorios poco o nada conocidos con el objetivo de incorporarlos a la nación.

³⁹³ Jorge Isaacs, *Las tribus indígenas del Magdalena*, op. cit., p. 142.

en lo relativo a la historia de las tribus que estudio? Vagas tradiciones, algunos débiles rayos de luz a distancias indecisas en casi profundas tinieblas: he aquí todo”³⁹⁴.

Se trataba de un pasado incomprendible y de objetos culturales ilegibles, difíciles de interpretar en el marco de su propio horizonte cultural. La única posibilidad de pasar de la ilegibilidad a la legibilidad de los artefactos culturales indígenas era a través de la escritura etnográfica e inscribiéndolos en el esquema del desarrollo cultural occidental. Al organizar el material arqueológico y etnográfico siguiendo este modelo, Isaacs dio el soporte “científico” a la emergente idea de raza como un hecho histórico, cultural y biológico. Según él, los antropólogos y sociólogos “hacen diversas clasificaciones de razas, explican a su manera la victoria inevitable de las unas sobre las otras, y la extirpación o absorción de las razas vencidas. Ello será muy científico, mas la historia que tales asertos pudiera justificar, demuestra a lo sumo que la humanidad ha estado muy distante, casi tanto en los últimos siglos como hoy, del perfeccionamiento o selección que alcanzará algún día, remoto a la vez”³⁹⁵.

Siguiendo a Darwin, Isaacs intenta comprender la diversidad racial y cultural como algo inscrito en una ley universal de competencias y de luchas entre razas, donde inevitablemente unas vencerán a otras, llevando al perfeccionamiento deseado. Según esta perspectiva de la selección racial, la raza mejor dotada no solo tendría las condiciones de sobrevivir, sino que también garantizaría su continuidad en el tiempo a través del cual sus cualidades corporales y espirituales serían conservadas. Isaacs no estaba convencido del todo con esta tesis de la selección natural; él quería encontrar un equilibrio entre ésta y la “doctrina cristiana” para reconocer la participación de Dios en la evolución: “entre tanto, a despecho de la doctrina redentora del Cristo, la fraternidad humana, síntesis de todo progreso sobre la tierra, es una utopía”³⁹⁶. En este párrafo, que es la continuación de la anterior cita, existe una aparente tensión y ambigüedad frente a la tesis darwinista, pues en realidad Isaacs la asume como modelo científico válido aunque la matice con otras referencias y recursos semánticos no científicos. Esto es lo que lleva a Miguel Antonio Caro a criticarlo: “el Sr. Isaacs no hizo, ni ha tenido tiempo para hacer estudios científicos en ninguna parte. Sin previos conocimientos metódicos

³⁹⁴ Ibídem, p. 115.

³⁹⁵ Ibídem, pp. 114-115.

³⁹⁶ Ibídem, p. 115.

no hay rumbo ni brújula en ninguna investigación científica”³⁹⁷. Y más adelante sigue increpándolo: “no adopta ningún principio de crítica ni de interpretación, no desenvuelve ninguna teoría, lo cual no impide que diga muchísimas cosas poco pertinentes”³⁹⁸.

Hasta cierto punto Caro tenía razón cuando señalaba que Isaacs no tenía una formación científica, pero lo que más le indignaba era su énfasis en ciertos sujetos y en ciertos hechos, sobre todo, sus referencias al darwinismo. “Aquí campea el poeta, alma libre de miserias; más adelante y repetidas veces, por desgracia, reaparece el sectario, esclavo de preocupaciones mezquinas”³⁹⁹. Para Caro, Isaacs era sectario por usar el darwinismo como modelo de explicación, y cuando habla de las “preocupaciones mezquinas” no se refiere a otra cosa que a las descripciones etnográficas que Isaacs hizo de las tribus indígenas (arte, religión, lengua, medicina, etc.). Caro veía en aquellas descripciones una intención maliciosa porque se daba demasiada importancia a curanderos, ancianos y mujeres indígenas y no se decía nada de los bondadosos y sacrificados misioneros católicos que estaban evangelizando a los salvajes: “confiesa el Sr. Isaacs, así como de paso y de mala gana, que fueron abnegados misioneros católicos los que llevaron luz, consuelo, y artes útiles a nuestras tribus salvajes; pero no se digna hacer la pintura de ninguno de ellos”⁴⁰⁰. Esta invisibilidad de los misioneros, según Caro, se debe al sesgo científico del relato de Isaacs que desplaza el vínculo inalterable entre el misionero y la civilización, mientras que para él sólo la presencia del misionero-civilizador en los espacios salvajes hace visible al indígena en sus múltiples dimensiones (ontológica, epistemológica, simbólica y textual), puesto que el indígena no puede expresarse usando sus propias formas de representación ni tampoco a través del lenguaje científico-etnográfico, sino solo a través del lenguaje evangelizador.

Frente a una detallada descripción que Isaacs hace de un sacerdote indígena, la respuesta de Caro es de absoluta decepción e irritación. Veamos primero lo que decía Isaacs: “Sheukaká es el sacerdote más anciano y venerable de la parte oriental de la Serranía [...] Encanecida ya por completo su cabellera, que le cae sobre los hombros, destaca sombrío el rostro inteligente del anciano. Debió de ser muy gallardo en la

³⁹⁷ José Antonio Caro, “Darwinismo y las misiones”, en: Jorge Isaacs, *Estudio sobre las tribus del Magdalena*, Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1951, p. 296.

³⁹⁸ Ibídem, p. 306.

³⁹⁹ Ibídem, p. 298.

⁴⁰⁰ Ibídem.

juventud y aún está vigoroso, pero es presumible que no baja su edad de noventa a cien años”⁴⁰¹. Esta descripción gestual e individualizada del sacerdote indígena por parte de Isaacs lo hacía visible en su condición humana, pues sus detalles en cierto sentido superaban la imagen monolítica del salvaje. Por su parte, Caro intentaba defender el tropo cultural del salvaje en tanto que generaba alteridades subalternas imprescindibles para autorizar las políticas de evangelización de los indígenas.

De este modo, el tropo del salvaje articulaba conquista y nación, vínculo que no solo reactivó la nostalgia por el pasado colonial del que formaba parte el proyecto de la “nación católica”, sino que también legitimaba el deseo civilizador de la élite colombiana. En este sentido, el salvaje funcionaba como un recurso de enunciación retórica para imaginar la nación frente a las tribus salvajes.

Caro creía que el lenguaje científico-etnográfico ponía en riesgo el monopolio que tenía la Iglesia católica para representar al *otro*, pues, desde su perspectiva, la etnografía secular acercaba demasiado al *otro* a la *ciudad letrada*. Frente a la descripción que Isaacs hace del chamán, Caro se pregunta: “¿qué revelaciones hizo Sheukaká a nuestro explorador de la Sierra Nevada...? Lo mismo pudo escribir el Sr. Isaacs desde Cali, o Ibagué, o Bogotá, sin que la ciencia ganase ni perdiese nada, como Moore o como Mery describían desde sus gabinetes países extraños, enriqueciendo con ello la literatura inglesa y la francesa”⁴⁰². Para Caro, “la arqueología darwiniana”⁴⁰³ no era más que vagas especulaciones sin ningún valor académico, tal vez sí literario, pero su mayor desprecio lo expresa cuando Isaacs intenta dar una explicación a la figura número 12, “mitad simia y de rostro muy raro [...]”⁴⁰⁴. Al respecto, Caro le reprocha diciendo: “es deplorable ver a un verdadero poeta, convertido por arte de magia, como los compañeros de Ulises, en discípulo de Darwin, y discípulo de aquellos que imitan lo más feo del maestro por espíritu de remedio; de aquellos que precisaron la teoría transformista, estableciendo una obligada genealogía, que nos hace descender no de una ‘forma primitiva’, sino del ‘simio’ [...]”⁴⁰⁵. Caro realmente rechazaba la teoría de Darwin por ser antirreligiosa y antihumana, “es una de aquellas aberraciones propias de

⁴⁰¹ Ibídem, p. 299.

⁴⁰² Ibídem.

⁴⁰³ Es el subtítulo IV de sus comentarios, en: José Antonio Caro, “Darwinismo y las misiones”, op. cit., p. 306.

⁴⁰⁴ Ver nota 17.

⁴⁰⁵ José Antonio Caro, “Darwinismo y las misiones”, op. cit., p. 307.

un especialista maniático”⁴⁰⁶. Caro, con la erudición y rigor que lo caracterizaban, discutió cada aspecto del *Estudio* de Isaacs, reprochándolo en dos aspectos, 1) en sus observaciones lingüísticas y etnográficas, y 2) en su sesgo y origen judío.

En relación al primer aspecto, Caro trató a Isaacs de incompetente porque sin ser filólogo se atrevió hacer comentarios lingüísticas. Veamos un comentario filológico que hace Caro a algunas de sus anotaciones etnolingüísticas: “La e muda francesa es eco de sílabas finales perfectamente sonoras de una lengua madre, y es propia de una lengua derivada, compuesta toda de palabras agudas, sin otras graves o llanas, a medias, que las terminadas en esa e. Es más que dudoso que el businka, lengua de sonidos fuertes y precisos, que tiene muchas voces esdrújulas y francamente llanas, posea el delicado matiz de la e muda, que el Sr. Isaacs imagina haber percibido”⁴⁰⁷.

Pero no sólo se trata de expresiones fonéticas o de estructuras gramaticales; a Caro le parece inconcebible comparar una lengua indígena con la lengua francesa en tanto que ésta expresa una cultura o una civilización, y, como ha dicho Mignolo, el francés es una lengua imperial, es decir, está estrechamente vinculada al ejercicio de la escritura, a esquemas de poder, y a la producción de conocimiento, elementos todos que contribuyeron a la formación de la modernidad europea y a la expansión imperial. Desde la temprana modernidad en adelante Europa tendrá a la teología y a la filosofía-ciencia como sus dos marcos cosmológicos y a seis lenguas modernas europeas e imperiales (italiano, español y portugués desde el Renacimiento hasta la Ilustración); y alemán, francés e inglés (dominantes desde la ilustración hasta la actualidad). Detrás de las seis lenguas subyacen sus cimientos, el griego y el latín; mientras que lenguas como el árabe, el mandarín, el hindú, el aimara o el náhuatl no son consideradas lenguas epistémicamente sustentables⁴⁰⁸. Sobre esas seis lenguas se creó una cierta concepción del conocimiento que se fue extendiendo a través del tiempo en las crecientes colonias europeas desde las Américas hasta Asia y África. En esto consiste la *colonialidad del saber*, nos dice Mignolo, porque los fundamentos lingüísticos, institucionales y administrativos de “hacer-conocimiento” en el contexto de la expansión colonial e imperial significaron la confrontación, la subordinación y el desprecio de las lenguas

⁴⁰⁶ Ibídem, p. 309.

⁴⁰⁷ Ibídem, p. 303.

⁴⁰⁸ Walter D. Mignolo, “Desobediencia epistémica(s) (II). Pensamiento independiente y libertad de-colonial”, *Otros logos, Revista de Estudios Críticos*, Año 1, No. 1 (diciembre 2010), p. 17, www.ceapedi.com.ar/otroslogos, revisado 21/02/2011.

no-europeas en la medida en que se las creía incapaces de representar al mundo, al hombre y al cosmos de la forma tan coherente como lo hacían estas seis lenguas europeas. Resulta patente el desprecio que Caro sentía por las lenguas nativas. Esto es lo que dice:

La elegancia en lo estético es algo como la e muda en lo fonético. No concebimos cómo el Sr. Isaacs, en pocas semanas, alcanzó a percibir elegancias de dicción en una lengua bárbara. No que las lenguas bárbaras no tengan cierto énfasis ocasional; pero esos accidentes difícilmente han podido ser apreciados por el Sr. Isaacs, y en ningún caso como elegancias literarias⁴⁰⁹.

Esta cita no solo pone en evidencia la prerrogativa de que la escritura cumple un papel importante en la administración del poder y en la representación “hegemónica” del mundo, sino que también muestra el esfuerzo de Caro por resituar la escritura en la *ciudad letrada*. Para él, los testimonios orales indígenas eran una serie de expresiones fragmentadas e incoherentes propias de una mentalidad primitiva. Caro opuso así la escritura frente al régimen de oralidad de las colectividades étnicas, actualizando con ello los cánones antiguos y vigentes que la élite usaba en sus prácticas literarias y en la producción de su “verdad”. En este mismo sentido, Fanon decía:

Hablar significa estar en la posición de usar cierta sintaxis, captar la morfología de este o aquel lenguaje, pero significa sobre todo asumir una cultura, acarrear el peso de una civilización [...] El negro de las Antillas será proporcionalmente más blanco –es decir, que estará más cerca de ser un verdadero humano- en relación directa con su dominio de la lengua francesa⁴¹⁰.

Como dice Mignolo, la intención de Fanon cuando dice que “estará más cerca de ser un verdadero humano” no era la de buscar el reconocimiento en la historia y el conocimiento del “blanco”, sino la de abolir la idea imperial/colonial de lo que significa ser humano en función de las lenguas europeas⁴¹¹. Para Caro, efectivamente, la lengua era un parámetro con el que se podía establecer alteridades, jerarquías sociales y culturales. La cuestión lingüística proporcionó recursos simbólicos para la construcción

⁴⁰⁹ José Antonio Caro, “Darwinismo y las misiones”, op. cit., p. 304.

⁴¹⁰ Frantz Fanon, *Black skin, white masks*, New York, Grove Press, 1967, citado en Walter D. Mignolo, “Desobediencia epistémica”, op. cit., p. 18.

⁴¹¹ Ibídem, pp. 18-19.

de diferencias étnicas y culturales en clara alusión a la inferioridad de las lenguas nativas frente a la lengua española. Así, los nativos, al no saber leer ni escribir, y por tanto sin posibilidades de preservar sus conocimientos en archivos, buscaban en sus ancianos, caciques y chamanes respuestas sobre diversos aspectos de la vida social. Para Caro estos saberes son arbitrarios y arcaicos, pues “solo conservan recuerdos confusos y fantásticos”⁴¹², y por lo tanto, no tienen ningún estatus epistemológico válido para la ciencia. De ahí su indignación con Isaacs, quien prefirió considerar válida la información proporcionada por el nativo antes que la del evangelizador, el viajero o el funcionario.

El segundo punto se refiere precisamente al método y a la teoría que Isaacs aplicó en su *Estudio*. Como hemos visto, sin ningún grado de profundidad, erudición o sofisticación, Isaacs tomó como referencia el darwinismo, que de por sí en Colombia tuvo un impacto reducido apenas se dictaban algunas cátedras en la recién fundada Universidad Nacional (1867)⁴¹³. Para Caro, esta teoría reducía al hombre a una condición exclusivamente biológica y a una escala zoológica:

[...] el hombre en su parte animal, aún considerado solo como animal, ostenta la unidad de su especie, y no permite se le confunda con los otros animales. Anatómicamente no hay diferencia entre el negro africano y el blanco europeo. El color, y otras peculiaridades accidentales dependen de la influencia poderosa que en larga serie de edades ejercen sobre la organización física los climas y demás condiciones materiales [...] este ser idéntico a sí mismo en todo tiempo y región, si tiene una parte que lo asimila a los animales, sin confundirlo con ellos, tiene, además, una parte espiritual, intelectual, que le constituye ser compuesto, esencialmente diverso de todo mero animal⁴¹⁴.

Plantear lo contrario, es decir, que el hombre desciende del mono, es un desatino, una extravagancia y una fantasía, dice Caro. También cuestiona las hipótesis

⁴¹² José Antonio Caro, “Darwinismo y las misiones”, op. cit., p. 314.

⁴¹³ “Hasta donde sabemos, los naturalistas no iniciaron una campaña pública de defensa del darwinismo ni articularon una comunidad y un programa de investigaciones orientado por el nuevo paradigma [...] se ha magnificado el alcance de la ‘revolución darwinista’ que no llevó a la unificación de una comunidad científica bajo un único paradigma, tan rápidamente como se ha creído”, Olga Restrepo Forero y Diego Becerra Ardila, “El darwinismo en Colombia. Naturaleza y sociedad en el discurso de la ciencia”, *Revista Académica Colombiana de Ciencias*, Vol. 19, No. 74 (abril 1995), p. 550.

⁴¹⁴ José Antonio Caro, “Darwinismo y las misiones”, op. cit., p. 311.

de un estado salvaje primitivo planteadas por los ilustrados, aunque reconoce que esas hipótesis por lo menos tienen un fundamento histórico, ya que en su momento constata que todavía existen muchas tribus bárbaras y salvajes, y agrega: “el Sr. Isaacs ha visitado alguna de ellas”. Citando a De Maistre, sostiene que el salvaje no es el hombre primitivo, sino el *hombre degenerado*. De este modo, la hipótesis darwiniana no tendría ningún fundamento histórico: “el supuesto paso del mono al hombre no se ha verificado en ningún tiempo ni lugar; los hombres han sido hombres siempre y los monos jamás han engendrado hombres, ni homúnculo, ni semi-hombre ninguno”⁴¹⁵. Así, para Caro, el darwinismo no era un hecho histórico ni una tradición porque no existe una tradición símica, “es más: esa tradición ni existe ni puede existir. La tradición requiere dos condiciones indispensables: la identidad de la especie en sucesivas generaciones, y su intelectualidad. La tradición es la memoria de la raza humana, una misma e inteligente”⁴¹⁶. Esta respuesta de Caro debemos entenderla en el marco de la construcción de la nación, pues expresa una competencia en cómo se lee el pasado. Caro apela a la tradición no solo como una manera de recordar y olvidar, representar y ordenar el pasado, y definir la identidad de una comunidad, sino también como una estrategia que permite hacer comparaciones y analogías entre pueblos o expresiones culturales: “[...] para fijar la significación de una pintura, es preciso confrontarla con las tradiciones, con las creencias, con las supersticiones del pueblo que tratamos de estudiar”⁴¹⁷. En efecto, para Caro, la tradición es un modo de comunicar la verdad, verdad que no existe en la teoría darwiniana porque es incapaz de registrar la transición del mono al hombre, sin la cual resulta difícil comprender la experiencia humana: “el darwinista coloca ese fenómeno muy lejos, mucho más allá de los tiempos históricos, fuera de todo experimento y de toda tradición”⁴¹⁸. La presencia de objetos o registros del pasado es lo que dota de significado y sentido al presente; siguiendo esta perspectiva, Caro evaluó información etnográfica recopilada por Isaacs, mostrándole la incompatibilidad entre la teoría y los datos: “resulta de la mitología guajira y businka, recogida por el Sr. Isaacs, que aquellos indígenas tienen la tradición de un Dios Creador, de un Espíritu maligno, de una Serpiente, de un diluvio, de una Piedra sagrada. En ninguna parte de su mitología se hace mención del mono o animal temible,

⁴¹⁵ Ibídem, p. 314.

⁴¹⁶ Ibídem.

⁴¹⁷ Ibídem, p. 315.

⁴¹⁸ Ibídem, p. 314.

representado, según la suposición del Sr. Isaacs, en la figura número 12”⁴¹⁹. Con esta maniobra Caro intentaba señalar que la cosmología indígena nada tenía que ver con lo que propone el darwinismo, y aprovecha esta observación para destacar la fiabilidad de ciertos datos, incluso de algunos proporcionados por el mismo Isaacs:

Hay algunas tribus salvajes –si hemos de creer a los viajeros- que imaginan descender de éste o de aquel otro animal, no precisamente del mono. Otros traen su origen del sol como los peruanos, o de un espíritu como algunos indígenas del Magdalena, según el testimonio del Sr. Isaacs. ¿Y qué prueba todo eso a favor de la teoría darwiniana, ni siquiera en relación con ella? Absolutamente nada. Las variadas tradiciones mitológicas no buscan su explicación en rígidas clasificaciones técnicas, ni los darwinistas aspiran a elevarse a la región filosófica de la mitología comparada⁴²⁰.

Caro no solo criticó a Isaacs por usar y abusar del darwinismo o porque creyera que esta teoría era antirreligiosa, sino que aprovechó esta oportunidad para reivindicar la tradición y la escritura sobre los *otros*. Veía en el darwinismo un lenguaje excesivamente científico y especulativo que podía provocar un desfase entre la representación y la realidad de los *otros*. Esta representación se apoyaba en los textos coloniales de todo tipo, desde las crónicas de la conquista y la colonización y la literatura de viajes hasta los catecismos y sermones que de una u otra manera trataban sobre los grupos étnicos. Caro encuentra en los discursos de la conquista una verdad originaria y una matriz discursiva que garantizará la tradición hispánica y católica. Además, había observado que en los textos de la etnografía de Isaacs y de otros viajeros que habían incorporado enfoques novedosos (por no decir científicos), el nativo emergía a partir de sus propios registros culturales –estamos muy lejos del “punto de vista del nativo”-, y no dentro del “discurso de conquista” en el que subyace una separación entre nosotros/otros, por-acá/por-allá. Pero, ya sea en el “discurso de conquista” o en el discurso etnográfico moderno, el *nosotros* asume la posición de hablar sobre el *otro*. “En efecto, el discurso demonológico, el discurso etnográfico o el discurso médico, toman respecto a la posesa, al salvaje o al enfermo, la misma posición: ‘Yo sé mejor que tú lo que tú dices’, es decir, ‘Mi saber puede meterse en el lugar desde donde

⁴¹⁹ Ibídem, p. 318.

⁴²⁰ Ibídem, pp. 319-320.

hablas”⁴²¹.

De esta manera, estos discursos producen una relación de encuentro/desencuentro con el *otro*, impulsando el deseo de apoderarse de él. Tanto el campo semántico como las estrategias de registrar e intervenir sobre el *otro* provocaron una controversia entre intelectuales y políticos colombianos, lo que manifestaba que algo estaba cambiando en los lenguajes y en las actitudes. En este contexto, podemos entender a Caro tanto en su crítica al darwinismo como en su adhesión y alabanza de las instituciones y prácticas coloniales. Esta postura se acerca más a la noción de tradicionalismo, que “convierte la tradición en doctrina [...] El tradicionalismo niega la posibilidad del cambio, proclamando el pasado como fuente única de verdad y guía infalible de la acción humana”⁴²². Efectivamente, Caro se inspira en el tradicionalismo europeo que surgió como doctrina política y filosófica contrarrevolucionaria; especialmente lee y cita a Joseph Marie de Maistre (1754-1821), quien comparte con Gioacchino Ventura di Raulica (1792-1861), o Luis de Bonald (1754-1840), la defensa de la Iglesia católica, las verdades de la fe y la afirmación de un orden regulado y jerárquico. Si en Europa este tradicionalismo estaba más vinculado con la defensa del absolutismo y de la religión católica frente a un mundo donde la racionalidad y el conocimiento científico iban destruyendo los cimientos de la sociedad tradicional, Caro encuentra en estas ideas una línea de defensa de la tradición hispánica y una fuente de legitimación del “discurso de conquista”, cuya máxima expresión eran las misiones católicas que debían seguir evangelizando y convirtiendo, si fuese el caso, a las poblaciones étnicas. Hay que entender este impulso reevangelizador como parte del proyecto de la Regeneración que intentaba un nuevo pacto entre el Estado, la Iglesia y el cuerpo social. Dependiendo de la región, esta labor se enfrentaba a determinadas dificultades; por ejemplo, para Caro, en la región del Magdalena los comerciantes judíos ya eran responsables de corromper y explotar a los indígenas, antes de que se empezaran las misiones⁴²³. Este es el tercer aspecto de los comentarios que hizo Caro al

⁴²¹ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993, pp. 240-241.

⁴²² Karen Sanders, *Nación y tradición. Cinco discursos en torno a la nación peruana, 1885-1930*, Lima, Fondo de Cultura Económica/ Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997, p. 89.

⁴²³ Felipe Gracia ha definido con bastante claridad el contexto de Colombia de fines del siglo XIX, veamos lo que nos dice: “[...] tras la firma del Concordato en 1887 entre el Vaticano y el régimen de la Regeneración, se dieron con renovado entusiasmo a la civilización, conversión y redención de los salvajes que poblaban los desiertos colombianos [...] Desde los núcleos civilizados de la nación colombiana la labor colonizadora se expandía hasta las últimas tierras indómitas del territorio nacional [...] En un nacionalismo que entendía como prerequisito para la obtención de la ciudadanía la conversión

texto de Isaacs: sus comentarios antisemitas.

Caro defendió la obra civilizadora de las tribus salvajes y celebró la alianza entre el Estado y la Iglesia “para reanudar la pacífica conquista de las almas, tras la cual vienen las artes y el legítimo progreso, que son la añadidura prometida por Cristo al Reino de Dios y su justicia”⁴²⁴. Sin embargo, Caro era consciente de que esta empresa tenía varios obstáculos que superar. Éstos iban desde las propias limitaciones del Estado y de la Iglesia para llegar a todos los rincones y *desiertos* del país, pasando por las resistencias indígenas, hasta la intervención de agentes (no-cristianos) que competían por el control de las poblaciones indígenas. Aquí se estaba refiriendo a los judíos holandeses de Curazao que “[...] se han adueñado del comercio de Río-Hacha, y con esta llave han monopolizado el de la Goajira, explotando aquellos indígenas sin llevarles en cambio ningún principio de cultura social. ¡Ojalá que los daños que causan esos despiadados traficantes se redujesen a la corrupción del nativo idioma, único perjuicio que deplora el Sr. Isaacs!”⁴²⁵.

Este comentario se estructura a partir de un juego de oposiciones que elabora una “nueva” otredad – el judío holandés- para afirmar que la civilización cristiana está siendo amenazada en diferentes latitudes. También Salomón Kalmanovitz ha sugerido que la intención de Caro era herir a Isaacs, por cuanto aquí encontró un recurso más para desacreditarlo. Su padre, George Henry Isaacs, fue un judío que emigró a Colombia, se convirtió al cristianismo, y tuvo un gran éxito económico, amasando su fortuna en la explotación minera aurífera en el comercio con Jamaica y acumulando grandes extensiones de tierra en el Valle del Cauca. Si aceptamos que Caro era antisemita y especialmente del judío converso, aquí estaba rememorando la noción de *limpieza de sangre* que, como sabemos, surgió en España en el momento de la Reconquista para luego ser integrada en el Derecho Indiano. En España, la *limpieza de sangre* fue un procedimiento para comprobar y establecer la pureza o calidad de sangre de un linaje según la descendencia de cristianos, judíos o moros. Una vez comprobado el origen, se excluyó de las posiciones importantes en las instituciones civiles y eclesiásticas a todo aquel que no tenía limpia la sangre, es decir, a judíos y moros. En

católica y la reducción a la vida civilizada, las misiones evangélicas eran el primer frente de batalla del imperialismo interior”, Felipe Gracia Pérez, *Hijos de la madre patria. El hispanoamericanismo en la construcción de la identidad nacional colombiana durante la Regeneración (1878-1900)*, Tesis de Diploma en Estudios Avanzados (inédito), Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2008, p. 169.

⁴²⁴ José Antonio Caro, “Darwinismo y las misiones”, op. cit., p. 326.

⁴²⁵ Ibídem, p. 331.

América española, la *limpieza de sangre* también operó como un elemento de regulación y jerarquización del orden social, pero esta vez fueron los indios, negros y sus descendientes quienes fueron excluidos de participar en el ámbito público y religioso, lo cual garantizó la hegemonía de la élite criolla⁴²⁶.

Si bien a nivel formal y legal los Estatutos de Limpieza de Sangre ya habían perdido su vigencia con el nacimiento de las repúblicas, en Caro esta idea sigue operando como un tópico que (veía) ve en el judío recién convertido, por oposición al *cristiano viejo*, una propensión a traicionar la fe, por cuanto representa una amenaza a la comunidad cristiana. En este sentido, el recién convertido pertenece a una temporalidad del presente que aún no se ha anclado en el pasado, que no connota tradición ni porvenir. Seguramente, las fuentes del antisemitismo de Caro incluían creencias populares y experiencias institucionales coloniales, pero sobre todo formaban parte del circuito de discursos europeos que apelaban al cristianismo como base de la nacionalidad. Incluso, en un escenario en que protestantes y católicos alemanes disputaban y competían por la hegemonía en la interpretación y en la representación simbólica de la nación (protestante y/o católica), la idea protestante de un “cristianismo alemán” no se orientó “contra el catolicismo, sino contra los judíos, los cuales a consecuencia de su ‘carácter nacional’ no podían pertenecer a la nación definida como cristiana”⁴²⁷. Aquí vemos un punto de coincidencia con Colombia. Precisamente, Kuhlemann observa que en la Alemania de cambio de siglo se vislumbra una trascendental radicalización del discurso nacional que se va tornando cada vez más racista. En Colombia, guardando las distancias, a partir de la Regeneración se apeló al legado católico e hispánico para construir una nación católica y blanca, excluyendo de ese modo a los grupos étnicos. Sin embargo, Caro, frente a la conversión del judío al cristianismo, confiaba más en la reevangelización de los indígenas para integrarlos progresivamente a la nación cristiana. Caro observa que las formas de vida y las creencias religiosas de los “salvajes”, al ser elementales y primitivas, pueden ser fácilmente moldeadas a pesar de las eventuales resistencias, de ahí que confiara en la organización de la Iglesia, en la metodología catequizadora y en la experiencia del

⁴²⁶ Ángel Rafael Almarza Villalobos, “La limpieza de sangre en el Colegio de Abogados de Caracas a finales del siglo XVIII”, *Fronteras de la historia*, No. 10 (2005), p. 305-328.

⁴²⁷ Frank-Michael Kuhlemann, “¿Confesionalizar la nación? Alemania en el siglo XIX y principios del XX”, en: Heinz-Gerhard Haupt y Dieter Langewiesche, *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 2010, p. 48.

trabajo misional del periodo colonial. Reconoce, también, que los indígenas tienen una organización colectiva (tribus), y que además su evangelización supone incluso una mayor corporativización, pues, efectivamente, la reducción supone resguardos, misiones y comunidades. Desde esta perspectiva, parece difícil una traición a la fe de parte de los “salvajes” porque éstos no comprenden el libre albedrío, no han desarrollado una noción de libertad ni de individualidad, la que sí tienen los judíos en general y los conversos en particular.

Entonces, son las propias limitaciones mentales del “salvaje” las que se convirtieron, a los ojos de Caro, en una virtud, pero en esta valoración se ocultaba un esquema de poder y de dominación. En el marco de las relaciones entre el Estado (de hegemonía católica) y las unidades étnicas se restablecieron las campañas de catequización como la principal estrategia de control y subordinación de las poblaciones indígenas. Como sabemos, el término “indio”, al tener una connotación religiosa implícita, justificó la empresa conquistadora y colonial; por ello, nos dice Estenssoro, la Iglesia colonial jamás dio por concluida su misión evangelizadora: “de haberlo hecho, se hubiese arriesgado a tener que abolir la categoría indio (debiéndola reemplazar simplemente por la de cristiano) y, en consecuencia, a poner punto final a la situación colonial. A semejanza del estatuto de ‘limpieza de sangre’, la categoría ‘indio’ intenta dilatar la incorporación y asimilación definitiva a la sociedad cristiana, puesto que perenniza el momento previo a dicha incorporación”⁴²⁸. Esta situación de espera indefinida no cambió mucho para los indígenas⁴²⁹, ni para los judíos; los Estados nacionales tanto en Latinoamérica como en Europa les impusieron un conjunto de trabas que limitaron y demoraron su asimilación e integración a la nación; ciertamente se los seguía viendo como perpetuos inferiores que debían estar siempre bajo control, la tutela o la vigilancia. Era, por tanto, una alteridad necesaria porque permitía legitimar el proyecto de nación y glorificar a la civilización cristiana.

Así, pues, la visión de las tribus salvajes que todavía no habían sido

⁴²⁸ Juan Carlos Estenssoro, “El simio de Dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú”, op. cit., p. 457.

⁴²⁹ Generalmente los informes de los misioneros de los grupos (indios y no-indios) que vivían en las regiones de frontera refieren que éstos tenían una conversión incompleta o que faltaba convertirlos: “Los moradores de este Distrito (Caquetá) que ya están algo civilizados; profesan la religión Católica, Apostólica y Romana; pero los salvajes, viviendo en la degradación más lastimosa, apenas poseen ideas muy confusas de religión”, “Informe del director de las misiones en el alto Caquetá”, *Repertorio Boyacense*, Año 1, No. 4 (octubre 1912), p. 145.

evangelizadas siguió el mismo principio de la Iglesia colonial que nunca reconoció a los indios el status de convertidos. De este modo, “la Iglesia constantemente tuvo que jugar el doble rol de estimular y enseñar la nueva fe y, al mismo tiempo, de construir y reconstruir (y por lo tanto inventar) las fronteras étnicas”⁴³⁰. Desde esta perspectiva, las representaciones del *otro* deben ser entendidas como la producción de alteridades que reafirmaron y acentuaron las diferencias y las jerarquías. La creación de distancias y oposiciones responde a lo que White ha denominado técnica de autodefinición por negación (self-definition by negation). Cuando se apela a nociones –controvertidas como “democracia”, “modo de vida cristiano”, “arte”, “humanidad” o “civilización”, se está asumiendo su pretensión de validez, su claridad y superioridad conceptual frente a otros términos, contribuyendo así a la autoafirmación positiva del grupo que las utiliza, y por contraste, se construyen modelos negativos que contribuyen a la representación de los otros grupos como “bárbaros” o “salvajes”. Con respecto a estas formas de actuar, nos dice White:

It appears as a kind of reflex action in conflicts between nations, classes, and political parties, and is not unknown among scholars and intellectuals seeking to establish their claims to elite status against the *vulgus mobile*. It is a technique that is especially useful for groups whose dissatisfactions are easier to recognize than their programs are to justify, as when the disaffected elements in our own society use the term *pig* to signal a specific attitude with respect to the symbols of conventional authority. If we do not know what we think “civilization” *is*, we can always find an example of what it *is not*. If we are unsure of what sanity *is*, we can at least identify madness when we see it. Similarly, in the past, when men were uncertain as to the precise quality of their sensed humanity, they appealed to the concept of wildness to designate an area of subhumanity that was characterized by⁴³¹.

Ciertamente, Caro e Isaacs operaron a partir de estas consideraciones apelando a esquemas dicotómicos (cristiano/ judío, tradición/ moderno, civilizado/ salvaje, blanco/ indio, ciudad/ campo, escritura/ oralidad), de ahí que el antisemitismo de Caro no fuera solamente el reflejo del amplio repertorio de arquetipos del que culturalmente se

⁴³⁰ Juan Carlos Estenssoro, “El simio de Dios...”, op. cit., pp. 457-458.

⁴³¹ Hayden White, *Tropics of discourse essays in cultural criticism*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1978, pp. 151-152.

disponía, sino también la expresión de la posibilidad de transferir la imagen de un *otro* indio/ salvaje, para producir, interpretar y codificar a un *otro* judío. Esta transferencia fue posible porque tanto el indio como el judío (o el musulmán) ocupaban la misma posición de inferioridad moral, cultural o racial. Como extensión de esta lógica de oposiciones se encontraban otras alteridades. Esta vez se trataba de chinos o turcos, a quienes se les impedía inmigrar a Colombia. Así, por ejemplo, en el proyecto de ley de colonización de 1914 se decía lo siguiente: “Art. 10. No serán admitidos para la colonización interior individuos extranjeros cuya inmigración esté prohibida, y en consecuencia no podrán ser recibidos los otomanos, los chinos, y en general, todo individuo que no reúna las condiciones generales que determinen los reglamentos de inmigración”⁴³².

En términos semánticos los discursos de alteridad posibilitaron un juego de imágenes yuxtapuestas de valores, tradiciones, relatos y signos que buscaban establecer en los *otros* grados de conversión, moralidad y confiabilidad. El indio y el judío se situaron, pues, en el centro mismo del proceso de la alteridad radical, de ahí que fueron fácilmente intercambiables gracias a las operaciones en las que, si no se deshistorizaba sus historias, sí se destacaban los hitos de la historia cristiana como momentos fundacionales.

En este sentido, éxitos pasados como la expulsión de judíos y moros de España y la conquista de América representaban los momentos sagrados y fundacionales de la “nación católica” a los que había que rememorar. Esto le permite a Caro reunir las diversas temporalidades en la “nación católica”, es decir, conecta ese pasado glorioso del cristiano con un futuro de progreso. El judío y el indio recién convertidos nunca alcanzarían la fe necesaria –ni la pureza racial ni moral- para formar parte de la nación cristiana. Siendo, pues, la tradición cristiana la base de la nación, se asoció lo “judío” con el amenazante mundo “moderno” porque participaba activamente de la cultura de la Ilustración y del liberalismo que buscaba una ruptura con el pasado, y, por otro lado, su individualismo, que rayaba en el egoísmo y la codicia, era contrario a los valores orgánicos y corporativos.

De ese modo, el pasado y el presente “judío” expresaban una fuerza conspirativa

⁴³² “Proyecto de ley sobre colonización de tierras incultas de la República”, *Anales de la Cámara de Representantes*, serie 2, No. 26, Bogotá, 02 de septiembre de 1914, p. 203.

y disolvente de la tradición y de la civilización cristiana. Mientras que el indio, al ser una raza degenerada, era portadora de costumbres primitivas, sucias, contaminantes y pervertidas. Se creía, por ejemplo, que la degeneración, el alcoholismo, la violencia, la pereza o la ignorancia de los indios y de la plebe urbana se debían, entre otras razones, al consumo de la chicha, bebida fermentada a base del maíz de origen prehispánico. A principios del siglo XX se desarrolló una sensibilidad reactiva frente a esta bebida y también a su presencia en los espacios urbanos que representaban a la “nueva” civilidad y a la cultura urbana⁴³³. Así, se creó el Consejo Superior de Sanidad⁴³⁴, y se promulgaron leyes para erradicar su producción y consumo, esta vez buscando soporte en los saberes científicos⁴³⁵. Como dice González Stephan, a medida que avanzaba el siglo XIX, “el proceso de laicización modificaba la mirada sobre estas realidades, la nueva sensibilidad desarrolló una fobia a la suciedad, a las enfermedades, pero básicamente una fobia a los contactos. Sobreviene la compulsión por la higiene, la limpieza y la corrección”⁴³⁶. En efecto, la higiene reforzó la idea de la ciudad como espacio de urbanidad y civilidad, y se convirtió en otro campo semántico que proclamaba la superioridad de los blancos, de la urbanidad y de la moral cristiana. La amenaza de contaminación no solo venía de las razas degeneradas que vivían en el país sino también de los extranjeros no-blancos y no-cristianos que pretendían radicar en Colombia. No era de extrañar la intensidad de los debates parlamentarios en torno a las políticas de inmigración:

⁴³³ “Art. 1. En la capital de la República, en las ciudades capitales de Departamentos, en las demás ciudades principales, no serán permitidos los establecimientos de fabricación y expendio de chicha, de guarapos y otros líquidos fermentados y embriagantes de manipulación ordinaria, a una distancia menor de cinco cuadras de los mercados y parque públicos, templos, colegios, escuelas, cuarteles y teatros”. “Art. 2. La policía vigilará escrupulosamente los citados establecimientos para que se cumplan las disposiciones de la Junta de Higiene y de las de la Dirección de Higiene y Salubridad de la capital de la República”, “Proyecto de ley por la cual se dispone que los establecimientos de fabricación y expendio de chicha y de otras bebidas fermentadas, se retiren del centro de las ciudades principales de la República”, *Anales de la Cámara de Representantes*, serie 1, No. 1, Bogotá, 09 de mayo de 1914, p. 38.

⁴³⁴ “El Congreso de Colombia decreta: Art. 1. El Consejo Superior de Sanidad, creado por la ley 33 de 1913, tendrá a su cargo la dirección, vigilancia y reglamentación de la higiene pública y privada”, *Anales de la Cámara de Representantes*, serie 2, No. 8, Bogotá, 11 de agosto de 1914, p. 59.

⁴³⁵ “El doctor Gómez, médico eminente, ha escrito sobre los males que causa al pueblo la bebida llamada chicha, que viene a degenerar las razas y que en general perjudica al pueblo. Por otra parte, ya las principales calles de la ciudad son verdaderos focos de infección, y el legislador tiene el deber de velar por la vida de los ciudadanos. El Consejo Municipal nada ha podido hacer, porque más ha podido hacer la fuerza de esos indios”, “Cámara de Representantes/ Relación de Debates, sesión del día 08 de mayo de 1914”, *Anales de la Cámara de Representantes*, serie 1, No. 23, Bogotá, 01 de julio de 1914, p. 180.

⁴³⁶ Beatriz González Stephan, “Políticas de higienización: la limpieza del cuerpo y lenguas nacionales (siglo XIX)”, en: José Antonio Mazzotti y U. Juan Zevallos Aguilar (coords.), *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, United States of America, International Association of Peruvianists, 1996, p. 219.

Mientras no se dicte ley general que regule lo referente a la inmigración, el Poder Ejecutivo dictará las medidas necesarias para impedir la entrada al país de individuos extranjeros que, por razones de moralidad o sanitarias, puedan ser consideradas como perniciosos o nocivos, y señalará, de conformidad con la constitución y los tratados públicos, las reglas a que deban someterse los extranjeros que entren al país con ánimo de domiciliarse en él, o como simples transeúntes⁴³⁷.

Cada una de estas decisiones e imágenes ilustra el proceso de identificación con el modelo de civilización occidental y con la tradición cristiana que estaba comprometida ya desde largo tiempo atrás con suprimir y vencer a los no-cristianos. Resulta por ello destacable la continuidad de este proceso; la continuidad del “proyecto que ha desplazado, categorizado como margen, al conjunto de sociedades históricas marcadas por la alteridad –cuya cifra es la deshumanización- que cumplen una función particular en el marco del Orden mundial que se comienza a consolidar desde el siglo XVI: las fronteras imperiales”⁴³⁸. Y, como también lo ha demostrado Mike Davis, el cambio de siglo para el “centro” (capitalista) significó prosperidad y bienestar, mientras que para la “periferia” representó un verdadero apocalipsis con la muerte de millones de personas como resultado de perturbaciones climáticas (sequías, inundaciones), hambrunas, malas cosechas, y políticas imperiales (“gobierno del infierno”) que, para proteger sus capitales e intereses geopolíticos, a menudo nunca rescataron a las víctimas. Así, en toda Europa occidental, estos años [1896-1914] pervivieron en la memoria como los buenos tiempos pasados: la *belle époque*; pero, “para la mayoría de los pueblos no europeos (con la excepción de los japoneses y del cono sur latinoamericano), ésta fue una nueva era oscura de guerra colonial, trabajos forzados, campos de concentración, genocidios, migraciones forzadas, hambre, enfermedades”⁴³⁹.

En estos mismos años en la Amazonía (colombiana, ecuatoriana, brasileña y peruana) se estaba produciendo un genocidio de las poblaciones nativas como consecuencia de las explotaciones caucheras. Los niveles de violencia, coacción, y los

⁴³⁷ “Proyecto de ley sobre inmigración”, *Anales de la Cámara de Representantes*, serie 2, No. 6, Bogotá, 08 de agosto de 1914, p. 43.

⁴³⁸ Margarita Serje, *El revés de la nación*, op. cit., p. 246.

⁴³⁹ Mike Davis, *Los holocaustos de la era victoriana tardía. El Niño, las hambrunas y la formación del Tercer Mundo*, Valencia, Publicaciones de la Universitat de València, 2006, pp. 160-161.

métodos brutales de explotación de la mano de obra nativa de la región del Putumayo⁴⁴⁰ (y en general en las regiones de frontera) fueron posibles gracias a su “disponibilidad”⁴⁴¹ y a su deshumanización. En palabras de García Jordán: “la obtención de una abundante mano de obra fue condición imprescindible para la expansión de la empresa cauchera [...] Esta mano de obra, tanto por las peculiaridades de la actividad gomera, como por los presupuestos ideológicos de los *civilizados* según los cuales el indio era un ser inferior y era tratado como tal e incluso considerado una mercancía más como, finalmente, por la tolerancia cuando no connivencia de intereses entre las autoridades locales y los mismo empresarios caucheros, se obtuvo y mantuvo por medios coercitivos”⁴⁴².

Efectivamente, los indígenas del Putumayo estuvieron sometidos a un régimen de esclavitud y tortura, especialmente por parte de la Compañía Arana que tenía capitales peruanos e ingleses. Esta situación produjo tal escándalo internacional que impulsó al gobierno inglés a nombrar a un representante consular en el Putumayo y, a la Cámara de Comunes, a crear un comité para esclarecer los hechos, de donde surge el famoso informe Putumayo de Roger Casement que se publicó en 1913⁴⁴³. Esta experiencia de esclavitud, tortura y muerte habría creado una memoria fragmentada y amputada por imágenes de terror, por fantasmas coloniales y pesadillas de violencia. Es, pues, una subjetividad donde la ficción y la realidad, el pasado y el presente, el colonizado y el colonizador se entrecruzan y se yuxtaponen produciendo “imágenes que condensan el núcleo más íntimo del fenómeno colonial”⁴⁴⁴.

Asimismo, Espinosa Arango señala que la memoria cultural de los indígenas del

⁴⁴⁰ La explotación de la mano de obra indígena en el Putumayo generalmente se justificó porque se creía que era un método más de civilización de los indígenas: “La América primitiva. Elementos que pueden salvarse. Putumayo moran indios salvajes [...] ¿por esta América primitiva qué hace la América civilizada? Esa barbarie es reductible [...] son potencialidad ¿por qué no incorporar esos brazos a la sabia explotación de los caudales de la tierra?”, *Correo del Cauca*, Cali, marzo 18 de 1905.

⁴⁴¹ “[...] el problema planteado en la provincia de Santa Marta, donde se encuentra establecida una industria amenazada en su desarrollo por la escasez de brazo y por lo subido del salario. Los indios goajiros encontraron allí fácil subsistencia, y al propio tiempo, campo propicio para ingresar en la vida civilizada”, *Anales de la Cámara de Representantes*, serie 2, No. 39, Bogotá, agosto 23 de 1916, p. 312.

⁴⁴² Pilar García Jordán, “En el corazón de las tinieblas...del Putumayo, 1890-1932. Fronteras, caucho, mano de obra indígena y misiones católicas en la nacionalización de la Amazonía”, *Revista de Indias*, vol. LXI, No. 223 (2001), pp. 596-597.

⁴⁴³ Roger Casement, *Putumayo. Cacho y sangre*, Quito, Abya-Yala, 1985 (1913).

⁴⁴⁴ Germán Colmenares, “El terror y la tortura: *Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and healing*”, Michael Taussig, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1986, págs. 517”, *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. XXV, No. 14 (1988), p. 1, www.banrepvirtual.org/banrepvirtual/, consultado 23/03/2011.

suroccidente colombiano estaría organizada por experiencias de violencias superpuestas iniciadas con la conquista y continuadas en el Estado nacional. Fueron las relaciones de poder las que forzaron a los indígenas a ocupar siempre una posición subalterna, la del “indígena” frente a unas élites y un Estado que desplegaba prácticas de marcación, jerarquización, control y agresión hacia sus poblaciones. A estos procesos de reificación y normativización de lo “indígena”, Espinosa Arango los ha llamado “un continuo de genocidio”⁴⁴⁵, concepto acuñado por Nancy Scheper-Hughes (*genocidal continuum*), con el que se intenta destacar la institucionalización de las formas de violencia contra ciertos grupos humanos. Espinosa Arango, citando a Scheper-Hughes, destaca en este proceso los siguientes elementos:

a) desvalorizar ciertos seres humanos y sus modos de vida, lo que a la postre funciona como justificación de una eventual eliminación; b) negarle la ayuda o cuidado a poblaciones vulnerables y estigmatizadas que aparecen como parásitos sociales o ilegales; c) militarizar la vida cotidiana, como por ejemplo, con el aumento de las prisiones y mayores tecnologías de seguridad personal y del Estado; d) fortalecer la polarización social y el miedo mediante la diseminación de una percepción social de los grupos discriminados y/o segregados como potenciales enemigos públicos; e) producir sentimientos reactivos de victimización a medida que los grupos dominantes presionan por la implementación de políticas para el control social de estos grupos⁴⁴⁶.

Estos niveles de análisis permiten un tratamiento multidimensional del *continuo del genocidio*, pero también Espinosa insiste en que es fundamental la articulación entre colonialidad, modernidad y genocidio para comprender las estrategias de poder, las jerarquías epistemológicas y el racismo:

Hay un vínculo profundo, pero habitualmente silenciado, entre discursos y prácticas civilizatorias y valores genocidas. Dicho vínculo juega un rol decisivo en la violencia política de Colombia y la conformación de un imaginario cultural y político, que ha sido persistentemente racista y excluyente. Tanto

⁴⁴⁵ Mónica Espinosa, “Memoria cultural y el continuo del genocidio: Lo indígena en Colombia”, *Antípoda*, No. 5 (julio-diciembre 2007), pp. 53-73.

⁴⁴⁶ Nancy Scheper-Hughes, “Coming to our senses: Anthropology and genocide”, en: Alexander Laban Hinton (ed.), *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*, pp. 348-381, Berkeley, University of California Press, 2002, citado en: Ibídem, p. 57.

elites como subalternos indígenas hacen parte de ese imaginario, aunque su posicionamiento está sujeto a la relación desigual de poder y al patrón de dominación y explotación de los grupos sociales que hoy son minorías étnicas⁴⁴⁷.

Desde la Regeneración, efectivamente, las políticas de asimilación (etnocidio) apuntaban a una mayor degradación, inferiorización y control de los indígenas⁴⁴⁸. Con la expansión del capitalismo (de tipo extractivo y de enclave) sus recursos se convirtieron en una prioridad para el Estado⁴⁴⁹; y, con el Concordato, la evangelización de los indígenas también se convirtió en una prioridad nacional. Así, en la conquista de los territorios salvajes concurrieron empresarios, misioneros, funcionarios del Estado y colonos blancos, guardando especial esperanza en que éstos últimos impondrían su código moral y su ética laboral entre los salvajes⁴⁵⁰. A principios del siglo XX la élite colombiana estaba convencida de que para alcanzar la unidad nacional y el desarrollo se tenía que civilizar a los indígenas. De hecho, el impulso modernizador aspiraba sobre todo a objetivar al *otro* como condición imprescindible para luego pasar a las siguientes etapas de organización, dirección y ejecución de los proyectos modernizadores. Se registraron los recursos y se mapearon las tierras indígenas, consideradas baldías, para luego reasignarlas a empresas, a colonos blancos y a la Iglesia: “para el fomento de las misiones y catequización de indígenas en las Arquidiócesis de Popayán, se ceden a ésta tres mil hectáreas de tierras baldías de las que posee la Nación en las Provincias de Popayán y Silvia, en el Departamento del Cauca, y en la de La Plata, en el Huila [...]”⁴⁵¹.

⁴⁴⁷ Mónica Espinosa, “Ese indiscreto asunto de la violencia. Modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia”, en: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Instituto Pensar, 2007, pp. 268-269.

⁴⁴⁸ “Art. 1. La nación contribuirá con dos mil pesos (\$ 2.000) para gastos de la expedición que se ocupa en la reducción de los indios motilones. Esta suma se entregará al Sr. Vicario Apostólico de la Goajira, jefe de dicha expedición”, *Anales de la Cámara de Representantes*, serie 2, No. 66, Bogotá, 4 de noviembre de 1914, p. 526.

⁴⁴⁹ “Art. 1. Considérese de utilidad pública y de imperiosa necesidad para los intereses patrios, la conservación, mejora y terminación del camino de Pasto a Asís, puerto y acantonamiento militar sobre el río Putumayo [...]”, *Anales de la Cámara de Representantes*, serie 2, No. 51, Bogotá, 10 de octubre de 1914, p. 408. Este camino ha sido y es todavía la puerta de entrada más importante a la región amazónica.

⁴⁵⁰ “Para la civilización y catequización de los indios es conveniente y aun necesario fundar pueblos de blancos al lado de ellos; pues así se afirman los trabajos iniciados, con el ejemplo”, Memorial del Obispo de Pasto al Presidente de la Cámara de Representantes, *Anales de la Cámara de Representantes*, serie 2, No. 77, Bogotá, 11 de noviembre de 1914, p. 568.

⁴⁵¹ *Anales de la Cámara de Representantes*, serie 5, No. 91, Bogotá, 31 de octubre de 1916, p. 725.

Pero recurrentemente se informaba sobre la precariedad y la falta de recursos económicos para ejecutar estos proyectos, y se insistía sobre las dificultades para lograr una efectiva reducción y conversión de los nativos debido a su resistencia armada⁴⁵². Estas prácticas de control estaban acompañadas por estrategias discursivas y retóricas que redujeron a los *otros* a una pura representación. Serje, refiriéndose a las regiones periféricas de Colombia, señala: “se esencializa su condición salvaje al ubicarlos en el campo semántico de la naturaleza como opuesta a la cultura, a la racionalidad, al orden; al definirlos como lo pasivo, servil y femenino”⁴⁵³.

Teniendo en cuenta estos aspectos, podemos retomar los comentarios de Caro y el texto de Isaacs, y podemos decir que el *ethos* cristiano-católico marcó una distancia insalvable frente al *ethos* “judío” y al *ethos* “salvaje”. Caro los presentó como incompatibles con la “nación católica” porque ésta encarnaba la voluntad del Dios cristiano que buscaba la salvación de los hombres. Así, en el contexto de las luchas por consolidar una hegemonía y construir una “nación cultural”, se crearon las condiciones para la producción de textos (novelas, ensayos, panfletos, etc.) y discursos que inventaron y falsearon complots y agresiones⁴⁵⁴ y estimularon el rechazo a la mezcla racial:

En los pueblos de civilización autóctona las instituciones políticas son reflejo fiel de las costumbres y sentimientos que prevalecen entre los ciudadanos [...] si la masa conquistadora no hace otra cosa que mezclarse con grandes masas aborígenes, pertenecientes a otra raza y a otro tipo social, como sucedió con las colonias hispano-americanas, la nueva sociedad es un híbrido, que difiere profundamente de los dos troncos genitores y que no puede hallarse bien dentro

⁴⁵² En 1909 el Congreso de Colombia crea un Cuerpo de Gendarmería conformado por 30 hombres para repeler los ataques de los indios motilones en la región comprendida entre los corregimientos de Becerril y La Paz, en el departamento de Santa Marta, “Proyecto de ley por la cual se favorecen algunas poblaciones de las irrupciones de indígenas salvajes”, *Anales de Cámara de Representantes*, Bogotá 15 de septiembre de 1909. Años después otra vez el Congreso de Colombia destina la suma de 3.000 pesos a la reducción de los motilones. “El Gobierno hará levantar un plano completo de la región de los Motilones, por medio de la comisión [...] que presentará un informe detallado respecto a las condiciones topográficas y militares de la región, a sus riquezas naturales y a las vías de comunicación que convenga abrir en ella”, *Anales de la Cámara de Representantes*, serie 1, No. 114, Bogotá, 5 de enero de 1916, p. 912.

⁴⁵³ Ibídem, p. 243.

⁴⁵⁴ Carlo Ginzburg, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010; especialmente véase, Capítulo X. “Representar al enemigo. Acerca de la prehistoria francesa de los Protocolos”, pp. 267-295.

de las normas de las sociedades madres [...]⁴⁵⁵.

En consecuencia, se pretende lograr una raza pura y regresar a una matriz cultural occidental (fundante y superior) que asegure la continuidad y la supervivencia de la nación. Sin embargo, estas metas no se alcanzarán mediante la simple imitación de las sociedades más modernas, sino solamente interviniendo en el proceso mismo histórico, es decir, revirtiendo e interrumpiendo la tendencia de hibridación iniciada en el siglo XVI. Tanto en Colombia como en Europa el cambio de siglo se caracterizó por la proliferación de discursos de alteridad cada vez más radicales y hostiles frente al indio o al judío. Según Malik el *otro* (judío/musulmán) en Europa es percibido como enemigo y es funcionalmente muy efectiva porque estimula las representaciones de alteridad radical⁴⁵⁶. Por lo tanto, para las élites colombianas y europeas la religión y la raza jugaron un rol importante en la construcción de identidades jerarquizadas.

Efectivamente, Caro, atento a lo que ocurría en Europa, era consciente de los cambios culturales y políticos que allí se estaban experimentando, y se sintió plenamente identificado con el ímpetu de los nacionalismos reaccionarios y conservadores de signo monárquico, católico, racista, antimasónico y antisemita que surgieron a fines del siglo XIX, y que rápidamente fueron ganando terreno político en la mayoría de los países europeos. La fuerza de estos partidos conservadores, como en Colombia, estaba asociada a la desconfianza de algunos sectores frente al liberalismo porque éste habría incumplido con su promesa de unidad nacional, de justicia social, de prosperidad económica y de moralidad pública. Frente a esta situación, los nacionalismos exaltaron sus matrices culturales, viendo en éstas los principios con los que regenerarían a la comunidad⁴⁵⁷. Por lo tanto, el auge del antisemitismo en Europa no le resulta extraño a Caro, por el contrario, comparte las imágenes estereotipadas del judío, e incluso las usa para acusar a Isaacs de complicidad con los comerciantes judíos de las Antillas que supuestamente estaban explotando a los nativos.

⁴⁵⁵ *Colombia, Revista Semanal*, Medellín, Año 1, No. 24, noviembre 1 de 1916, p. 233.

⁴⁵⁶ Jamal Malik, “Percepciones nacionales y religiosas de uno mismo y del otro. Los musulmanes en Alemania”, en: Heinz-Gerhard Haupt y Dieter Langewiesche, *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 2010, p. 324.

⁴⁵⁷ Carl E. Schorske, *Pensar con la historia. Ensayos sobre la transición a la modernidad*, Madrid, Taurus, 2001, p. 238. Véase también, George L. Mosse, *La cultura europea del siglo XIX*, Barcelona, Ariel, 1997, especialmente el Capítulo 4 “Nacionalismo”, pp. 83-104.

Entonces, Caro empieza su comentario citando el famoso libro *La Francia judía* (1886), de Édouard Drumont, que “combinaba con habilidad temas de antisemitismo católico y temas del antisemitismo socialista”⁴⁵⁸:

M. Eduardo Drumont, en su reciente libro *La France juive*, una de las obras más ruidosas de los tiempos modernos, describe con datos y pruebas irrecusables, las artes de que se valen los israelitas para apropiarse los bienes de los cristianos, avasallar los Gobiernos, inspirar mal el periodismo, y desterrar a Cristo de las escuelas y demás instituciones públicas: invasión financiera y antisocial que demanda severas leyes represivas, si la Europa que repelió el islamismo armado, no ha de resignarse a esta sorda y más ignominiosa conquista. No sospecha acaso M. Drumont, que las adjudicaciones del pueblo israelita van en América aún a las tribus indígenas explotables. Para reprimir los abusos de los judíos antillanos, el Gobierno de Venezuela ha dictado providencias eficaces; y el Consejo nacional de Colombia ha autorizados al Gobierno para imponer un gravamen adicional de 30 por ciento sobre las mercancías procedentes de las Antillas (Ley 8^a, de 1887, art. 6º). Esperemos que esta disposición protectora no ha de quedarse escrita⁴⁵⁹.

Este comentario es un punto decisivo no solo en la crítica a Isaacs, sino también en el debate en torno a la nacionalidad. Caro ratificó que únicamente los católicos con raíces profundas podían ser miembros de la nación, sugiriendo otra vez el temor, la duda y la sospecha frente a los no católicos o los recién conversos que podían ser capaces de destruir toda la obra de la civilización. Además, a Caro le parecía que habían suficientes coincidencias sospechosas entre el origen judío de Isaacs y los comerciantes antillanos judíos como para no pensar que se trataba de intereses extranjeros dispuestos a “apropiarse los bienes de los cristianos” y de las tribus indígenas. Caro no dudaba en invocar la falta de fe cuando detectaba algún aspecto mal abordado o sustentado por Isaacs. Esta explicación le permite a Caro contrastar a Isaacs con la figura del *cristiano viejo*, que, a diferencia del *cristiano nuevo*, equivalía a valores culturales y morales positivos. A partir de este criterio, Caro prácticamente sospechó de toda la integridad y la intención del *Estudio sobre las tribus del Magdalena*, pues reiteradamente decía que

⁴⁵⁸ Carlo Ginzburg, *El hilo y las huellas*, op. cit., p. 289.

⁴⁵⁹ José Antonio Caro, “Darwinismo y las misiones”, op. cit., p. 332.

bajo la apariencia de un informe científico para el Estado se ocultaban intereses ideológicos y económicos que atentaban contra la Iglesia y la “nación católica”. Por supuesto, para Caro el fondo de todo el asunto era la “¡Triste y deplorable consecuencia de la fe perdida!”⁴⁶⁰.

Dos asuntos del texto de Isaacs fueron los que más le molestaron a Caro. El primero fue el darwinismo, y el segundo, la forma en que abordó el tema de las misiones católicas, pues le parecía demasiado ambigua, dubitativa y a veces despectiva. Caro y la mayoría de la “ciudad letrada” compartían la idea de que las misiones católicas representaban la vigencia de los valores cristianos, el principio de unidad nacional y la realización de la civilización en tierras colombianas, en la misma medida en que eran el principal instrumento de control social y de reducción de los “salvajes”. Caro no ve en el *Estudio* ninguna opinión destacable sobre la labor misional ni ningún reconocimiento a los misioneros, quienes fueron los pioneros en el estudio de las culturas indígenas.

En el punto de vista científico, la filología de lenguas bárbaras les debe todo su caudal a los misioneros. El interés de estudiar esas lenguas se ha subordinado siempre al de enseñar, a los que las hablan, la doctrina cristiana. Sin este móvil religioso, ¿quién se hubiera tomado la molestia de estudiar seriamente la jerga de los salvajes? ¿Quién el de escribir gramáticas y vocabularios? [...] Los términos en que el Sr. Isaacs habla de las misiones, se dan la mano con su olvido absoluto del cristianismo en sus conversaciones con los indígenas. No se necesita ser sacerdote para ejercer la obra de la caridad de enseñar al que no sabe anunciándole la buena nueva de la Redención. Los naturales de aquellas regiones comunicaron al Sr. Isaacs noticias de sus creencias y tradiciones, sin que el señor Isaacs en cambio les hiciese partícipes de la luz del Cristianismo; por manera que ellos aparecen como adoctrinadores, y él como mudo catecúmeno⁴⁶¹.

Caro otra vez atribuye estas faltas y ligerezas a una conversión incompleta, la que ha quedado demostrada en su forma de actuar como un “mudo catecúmeno”, evidenciando que su fe estaba apenas en una etapa de prueba y preparación. Caro

⁴⁶⁰ Ibídem, p. 333.

⁴⁶¹ Ibídem, p. 336.

entiende que la conversión significa abandonar una religión de una vez por todas –que sería lo más deseable- o progresivamente, siempre y cuando sea sincera, para sustituirla por otra. Por lo tanto, insinuar cualquier duda sobre la labor misionera no era otra cosa que dudar de las verdades y las promesas del Dios cristiano. Así, las misiones católicas parecían traducir lo permanente y eterno combinándolo con la necesidad de cambios, mejoras y adaptaciones.

Por otra parte, Caro entendía que una conversión plena era la garantía y el requisito imprescindible para acceder y pertenecer a la “nación católica”. De ahí que no se podía perder de vista ni a los “judíos conversos” ni a los “indios salvajes”, quienes estaban bajo sospecha permanente, aunque fueron éstos últimos el objetivo central de los dispositivos de control, vigilancia y represión. Si bien Caro expresó abiertamente su antisemitismo católico contra Isaacs, es cierto también que lo usó como un recurso simbólico y retórico para proyectar dudas y sospechas hacia el *otro* (“salvaje”), a quien realmente estaban dirigidas las campañas pacificadoras y civilizadoras. En este sentido, cuando Isaacs describe a los guajiros como víctimas y violentos (descripción que simultáneamente los ubica en dos extremos y que ha sido recurrente en los informes oficiales, literatura de viajes e incluso en algunas vertientes de la historiografía reciente), pareciera insinuar que, lejos de haber sido convertidos al cristianismo y absorbidos por la civilización, estos indios seguían viviendo como en *tiempos inmemoriales*. Veamos lo que decía Isaacs:

Con motivo del asesinato de que fue víctima el señor Luis Capella en 1850, en el cual a buen seguro sólo fueron instrumentos escogidos ad hoc los indígenas cómplices, *se les arrojó sin piedad de sus rancherías*, de Navío-Quebrado, Perverito, Camarones y Moreno, *lugares que desde tiempo inmemorial ocupaban*. Anticipando alguna reflexión sobre el asunto, viene al caso decir que si las tribus guajiras han sido indomables y rencorosas con la raza que en vano pretendió domeñarlas de 1530, ni en tiempo de la Colonia ni en el transcurrido desde la fundación de la República, *se ha hecho nada con espíritu generoso, cordura y perseverancia a fin de impulsar cristianamente a aquellos aborígenes en la vía de la civilización*⁴⁶². (El subrayado es mío)

⁴⁶² Jorge Isaacs, *Las tribus indígenas del Magdalena*, op. cit., p. 66.

Para Caro, esta insinuación de fracaso de las misiones⁴⁶³ era injusta e inadmisible porque suponía aceptar que la evangelización como medio e instrumento para civilizar a los “salvajes” y construir una nación confesional habría fracasado, entonces, ¿qué quedaba? ¿La filosofía ilustrada, la ciencia o el darwinismo? “¿Pensará el Sr. Isaacs, con Rousseau, que el estado salvaje es el estado natural, y que la cultura cristiana es una degeneración?”⁴⁶⁴. Según Caro, tanto la filosofía materialista como el darwinismo se equivocan en despojar del elemento espiritual a las misiones, de ahí que no admita que estos paradigmas asuman el rol de civilizar a los “salvajes”, puesto que no garantizan que éstos realmente puedan ser regenerados moralmente y en últimas alcancen la salvación.

El error del darwiniano, como todo error, envuelve una verdad incompleta y trunca. Nadie ha negado que las criaturas viven en guerra. Nadie ha negado tampoco que el fuerte domina al débil. Ni ha habido quien con pluma tan vigorosa y colores tan vivos como lo pintó De Maistre, tantas veces citado, haya descrito el estado de guerra permanente que ofrece el espectáculo de la naturaleza. Pero los darwinistas incurren en el error de inferir de los triunfos de la fuerza un estado convencional de transformismo, que los hechos no comprueban, y luego en el de contemplar sólo lo material, prescindiendo de las fuerzas morales y del poder sobrenatural, sin el cual la historia del género humano no tiene explicación posible⁴⁶⁵.

Para Caro, la dialéctica no se limita a la relación del fuerte y el débil sino también a la del bien y el mal, que son fuerzas que pugnan por la vida. En el modelo darwinista siempre gana el mal sobre el bien, pero el bien sobrenatural siempre vence el mal, porque así como los cristianos que fueron arrojados a las fieras del Circo sucumbieron materialmente pero de allí se alzaron radiantes, así el elemento sobrenatural impele al hombre, transforma a la sociedad, y lo vence y lo domina todo. “El misionero es la personificación de la debilidad física armada de fuerza sobrenatural:

⁴⁶³ Parece que Isaacs tenía razón cuando sostenía el fracaso de las misiones en territorio guajiro, porque, como lo ha señalado René De la Pedraja, todos los intentos del Estado republicano para establecer misiones católicas y reducir a los indios guajiros fueron un rotundo fracaso recurrente durante todo el siglo XIX, “La Guajira en el siglo XIX: indígenas, contrabando y carbón”, *Desarrollo y Sociedad*, No. 6 (julio 1981), p. 341.

⁴⁶⁴ José Antonio Caro, “Darwinismo y las misiones”, op. cit., p. 342.

⁴⁶⁵ Ibídem, p. 346.

en él se realizará la invención mitológica de las armas encantadas. La autoridad civil, instituida por Dios para proteger el bien contra el mal, debe proteger a este agente sobrenatural de la causa del bien”⁴⁶⁶. Así, Caro no duda en insistir en que las misiones tienen un carácter sobrenatural y en que su fuerza está dirigida para vencer el mal, mal que reside entre los “salvajes”, lo que recuerda el discurso de la demonología de la colonización: “Satanás había gozado de un poder soberano y feudal absoluto sobre el Nuevo Mundo hasta la llegada de los europeos [...] que los indios americanos se hallaban corrompidos colectivamente [...] que la colonización era un acto épico de liberación, y que el objetivo de la colonización era expulsar a los demonios de la tierra [...]”⁴⁶⁷. La conquista fue el sustento implícito de la evangelización⁴⁶⁸, que Caro siempre reivindicó y consideró como el momento más trascendental de la historia americana porque allí había empezado la cruzada para vencer la “tiranía de Satanás” que había esclavizado a los nativos. Siglos después, Satanás seguía gobernando algunas tribus salvajes. La identificación entre el diablo y lo nativo constituía la base del indio “salvaje” y violento, lo que justificaba que la evangelización y la reducción lejos de culminar siguieran vigentes, más aún cuando se estaba construyendo una nación cristiana amenazada por varios frentes.

De este modo, Caro encuentra en la filantropía ilustrada una sensibilidad y benevolencia universal (Robespierre), una filantropía asesina (Robespierre), y una promesa pretenciosa de que los filósofos se encargarían de la civilización y la felicidad de las naciones bárbaras (Condorcet), pero todas estas propuestas, dice Caro, adolecen de una doctrina moral cristiana que las guíe. Caro sostenía que, si el poder sobrenatural del misionero estaba guiado por Dios y por la convicción de extirpar el demonio entre los indígenas, por su parte los científicos lo único que querían era convertir al indígena en un objeto de estudio para hacerlo parte de sus especulaciones científicas y filosóficas. Por su parte, Isaacs pensaba que preservar el pasado era una misión científica y

⁴⁶⁶ Ibídem.

⁴⁶⁷ Jorge Cañizares-Esguerra, *Católicos y puritanos en la colonización de América*, Madrid, Marcial Pons, 2008, p. 121.

⁴⁶⁸ “Por obra suya, del seno del inexplorado Océano surgió un Nuevo Mundo; millones de hombres, desde las tinieblas y el olvido, fueron restituidos a la común sociedad del humano linaje y traídos de una vida de fieras a las costumbres suaves y humanas, y, lo que es lo principal, fueron llamados de la muerte a la vida por medio de la comunicación de aquellos bienes que Jesucristo nos adquirió [...] Atraer los indios al Cristianismo era ciertamente misión y deber propio de la Iglesia [...] Colón, firme en ser el precursor que preparase el camino al Evangelio [...] todo lo encaminó a este fin”, “Carta de la Santidad de nuestro Señor León por la Divina Providencia Papa XIII a los Arzobispos y Obispos de España, Italia y ambas Américas sobre Cristóbal Colón”, *Repertorio Boyacense*, Año II, No. 13 (noviembre 1913), p. 506.

académica, y un elemento fundamental de esa empresa era el canon estético occidental (bello y feo, refinado y rústico), con el que procedió a clasificar y valorar los artefactos indígenas. Para Isaacs, efectivamente, las piezas arqueológicas y etnográficas indígenas estaban demostrando que sus culturas no habían evolucionado hacia formas más elaboradas porque no habían avanzado en el tiempo, reproduciendo indefinidamente formas primitivas. Y, si bien algunos objetos del pasado podían ser apreciados estéticamente, en el presente sus descendientes no sólo eran incapaces de replicarlos sino incluso sus obras habrían involucionado:

Los números 35 y 36 del inventario señalan dos pies de vasija, que permiten suponer se usó esa clase de calzado por algunos habitantes de la nación, en época remotísima [...] Los muebles de que formaban parte los dos pies, eran sin duda obra antiquísima, y *hoy sería prodigo imposible para los naturales, que en cerámica han retrocedido*, allí como en toda la Sierra, a lo rudimentario en el arte⁴⁶⁹. (El subrayado es mío)

Desde una perspectiva epistemológica, cualquier artefacto cultural indígena podía ser tratado ya fuera como huella del demonio que ha engañado a los indígenas, ya como un dato frío y desacralizado que representa a una cultura primitiva. En cualquier caso, los dos modelos coincidían en una cosa: el indígena era tratado como objeto pasivo (de engaño⁴⁷⁰ o de especulación), pero nunca reconocido como sujeto. El indígena vivía, según estas posturas, en las tinieblas de la idolatría, de la ignorancia o de la degeneración, por lo tanto era incapaz de emanciparse por sí mismo. “Podemos decir que a las puertas mismas de Pasto, desgraciados indígenas permanecen aún en las tenebrosas sombras, de la barbarie, sin que hasta ellos llegue nuestra civilización, a pesar de contar 300 años de cultura y 100 más de vida libre republicana y cristiana”⁴⁷¹.

Así, la solución de la “cuestión indígena” pasaba por la filantropía secular y asesina, por la caridad cristiana, o por el cruce eugenésico. En estas condiciones, ¿quién tenía mayor credibilidad? Por supuesto, para Caro la tenían los cronistas eclesiásticos, porque: “ellos eran profundamente religiosos, enemigos de sutilezas filosóficas,

⁴⁶⁹ Jorge Isaacs, *Las tribus indígenas del Magdalena*, op. cit., p. 143.

⁴⁷⁰ “Es claro que una forma a disposición de los europeos para explicar a los indígenas americanos en su totalidad era reivindicar que eran seres femeninos, inocentes y simples”, Jorge Cañizares-Esguerra, *Católicos y puritanos*, op. cit., p. 139.

⁴⁷¹ *Orientación Liberal*, No. 55 (noviembre de 1919), p. 2.

cándidos fieles en sus narraciones. Ellos establecen absoluta distinción entre la *fe cristiana y las supersticiones idolátricas* de todo linaje. En éstas sólo *veían sugerencias diabólicas*, ayudadas [...] por la fantaseadora ignorancia”⁴⁷². (El subrayado es mío). Esto significaba que los datos obtenidos por Isaacs y sus conversaciones con los chamanes indicaban que había estado sometido al hechizo del diablo, lo que explicaría no sólo su actitud de “mudo catecúmeno”, sino también sus afinidades con el darwinismo y con los judíos.

Otra vez Caro ubica a Isaacs en la misma posición del indígena en tanto que ninguno de los dos pertenece al linaje cristiano (*cristiano viejo*), así, la impureza de la sangre de ambos explicaría sus comportamientos anómalos, extraños o peligrosos. “Por manera que el Sr. Isaacs no acertaría a dar expansión a ninguno de los nobles sentimientos sembrados en su corazón por la naturaleza y cultivados por su cristiana madre, sin incurrir en patente contradicción con las siniestras doctrinas que han hecho asiento en su cabeza”⁴⁷³. Pero lo que más mortificó a Caro fue que Isaacs hubiera dado mayor credibilidad a los informantes nativos que a los misioneros e historiadores de la Iglesia: “hablar con desprecio de nuestros historiadores, negándoles confianza porque eran eclesiásticos, es una aberración que no tiene disculpa”⁴⁷⁴. Caro, siendo consecuente con sus ideas, consideró el texto de Isaacs como anticristiano y, por ende, antipatriótico. “El que hace la guerra a la Religión es enemigo de la Patria”⁴⁷⁵.

Las dicotomías entre “civilización/ barbarie”, “blanco/ indio”, “cristiano/ no-cristiano”, “moderno/ tradición” fueron una herramienta eficiente para reafirmar los valores de la élite blanca y letrada, así como para legitimar a la “nación católica” y su misión civilizadora. Por eso, no sorprende que citara a De Maistre: “jamás nación alguna –dice el inmortal De Maistre- fue civilizada de otro modo que por la Religión. No se conoce ningún otro instrumento que sirva para reducir al hombre salvaje”⁴⁷⁶. La Regeneración desplegó la ideología de la superioridad moral del blanco y del catolicismo, y tomó a la evangelización como el principal instrumento para civilizar a los grupos étnicos, pero, además, retomó las nociones coloniales de raza como *pureza de sangre* para establecer jerarquías y condiciones para ingresar y formar parte de la

⁴⁷² José Antonio Caro, “Darwinismo y las misiones”, op. cit., p. 340.

⁴⁷³ José Antonio Caro, “Darwinismo y las misiones”, op. cit., p. 348.

⁴⁷⁴ Ibídem, p. 339.

⁴⁷⁵ Ibídem, p. 354.

⁴⁷⁶ Ibídem, p. 322.

“nación católica”. Así, la moral cristiana se consideró un atributo de la élite cultivada de *linaje cristiano*, cuyos integrantes se autopercebieron como los civilizadores que tendrían que salvar a los indios del embrujo del demonio, y a la nación, de las amenazas del liberalismo radical, del socialismo y del judaísmo.

Al igual que en Europa, la élite colombiana se sintió parte de la civilización occidental, de la que postuló su preeminencia como cultura⁴⁷⁷, así, este profundo eurocentrismo periférico compartía los mismos criterios de autosuficiencia y de superioridad de Occidente frente al resto del mundo. Como dice Robins, el eurocentrismo “se instituyó en continuidad con la tradición y la herencia (supuestamente endógenas) de las culturas judeocristiana y grecorromana. Otras influencias, particularmente el Islam occidental, se desvanecieron de la memoria colectiva. El carácter positivo de la cultura europea se definió contra la imagen negativa de la ‘no-Europa’”⁴⁷⁸. En esta construcción cultural tanto la figura del indio salvaje como la del judío expresaban la alteridad radical del *ser* cristiano y europeo.

En el proceso de consolidación de la “nación católica” y formación hegemónica (oligárquica agroexportadora), el *otro salvaje* fue el centro del debate sobre la identidad nacional. Esto estaría demostrando una lucha por el poder discursivo entre las élites deseosas de imponer y enunciar su propia “verdad”, la que podía estar sustentada tanto en la moral cristiana como en el conocimiento científico. Pero el desencuentro ideológico entre Isaacs y Caro, al ser un hecho público, contribuyó, paradójicamente, a popularizar los discursos y las imágenes de un indio inferior, violento y enfrentado al progreso. En ese sentido, la perspectiva de Isaacs no fue un discurso alternativo que intentara modificar la política de civilización del “salvaje”; fue más bien un discurso complementario, porque, si Caro creía que la “nación católica” era una promesa de salvación y de regeneración moral, espiritual y racial de los indios, para Isaacs la nación era un horizonte de progreso que regeneraría a los indígenas a través de la proletarización, la eugeniosidad o la educación.

⁴⁷⁷ La celebración del centenario de la Independencia fue una ocasión propicia para destacar el rol de los conquistadores y reivindicar la herencia hispánica “[...] al abrir al mundo las vírgenes y ricas montañas de Antioquia, legaron a la posteridad, con la religión de Cristo y la lengua de Castilla, una raza vigorosa e inteligente, audaz y valerosa, predestinada a inmortalizar en la América Latina, la sangre de la Madre Patria”, Roberto González, Representante de Boyacá, *Repertorio Histórico, Órgano de la Academia Antioqueña de Historia*, Año 2, Nos. 1-4, (abril 1914), p. 76.

⁴⁷⁸ Kevin Robins, “Identidades que se interpelan: Turquía/Europa”, en: Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 145.

Efectivamente, Isaacs, a partir de sus observaciones científicas (geográficas, arqueológicas, lingüísticas y etnográficas), y su confianza puesta en la fuerza cognitiva del expedicionario, hizo un conjunto de sugerencias para modernizar las regiones “salvajes”, pues creía firmemente que invirtiendo en infraestructura (caminos, puentes, escuelas), y con una mayor presencia del Estado y de la Iglesia se posibilitaría a los indígenas participar de los beneficios del mundo moderno, pero también alertó de los abusos y violencia contra los indios. Estas recomendaciones, hechas a fines del siglo XIX y principios del XX, tuvieron algunos resultados concretos, ya que se tradujeron en proyectos de inversión en infraestructura como la vía que articulaba Codazzi, Magdalena, Convención y Santander del Norte, “[...] que es de gran interés nacional, porque propende a la catequización de las numerosas tribus de los motilones y a la explotación agrícola y comercial de la Sierra Nevada del mismo nombre, enlazando dos Departamentos de los más importantes de la República”⁴⁷⁹.

El propio texto de Isaacs era el resultado de múltiples relatos, desde las crónicas de Indias y la literatura de viajes hasta los sermones e informes burocráticos y científicos. En este sentido, el discurso de Isaacs pudo articular –más que suplantar- una serie de nociones sobre la “raza”, tan viejas como la *pureza de sangre*⁴⁸⁰ o las clasificaciones de castas (que etiquetaban a los grupos por el color de piel, el oficio, la ubicación geográfica, la actitud moral, la religión) defendido por Caro en su proyecto neocorporativo de la Regeneración, como tan nuevas como el darwinismo, el positivismo o la eugenesia defendida por Isaacs. Es decir, a pesar de que la élite colombiana era un conjunto heterogéneo y con profundas rivalidades políticas e ideológicas, existió un consenso al interior suyo, como fue el sentimiento de superioridad racial, cultural y moral unida a la convicción de civilizar a los grupos étnicos⁴⁸¹.

⁴⁷⁹ “Informe de Comisiones”, *Anales de la Cámara de Representantes*, Serie 2, No. 47, Bogotá, 3 de octubre de 1914, p. 372.

⁴⁸⁰ Como nos recuerda Burns, uno de los insultos “raciales” más típicos en Lima en el siglo XVII era decirle a alguien “judío”. “Los judíos eran estigmatizados como ‘la casta blanca mala’”, Kathryn Burns, “Desestabilizando la raza”, en: Marisol de la Cadena (editora), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, Popayán, Envió Editores, 2007, p. 37.

⁴⁸¹ Se podía continuar con la confrontación política pero la idea de civilizar a los indios lo compartían liberales y conservadores convirtiéndose en otro asunto de disputa: “Los dineros del pueblo colombiano que van al Putumayo, de poco o nada sirve para civilizar indígenas bravíos; ni nuestros gobiernos miran las vergüenzas que nos acarrean estos brutales espectáculos de barbarie y canibalismo, porque están ocupados en conservar a todo trance la todavía más avergonzante ‘hegemonía conservadora’”, *Orientación Liberal*, No. 15 (noviembre 16 de 1919), p. 2. También este medio liberal se esforzó en destacar los abusos y conflictos entre misioneros e indios: “El indígena Manuel Buesaquito,

Además, esta autopercepción se asentaba en un profundo eurocentrismo que reivindicaba la herencia europea y española como los fundamentos de la nación colombiana: “gracias al pueblo heroico que ayudó a Colon, pertenecemos nosotros a la civilización cristiana, la única que se basa en la verdad y que ha de perdurar por lo mismo hasta la consumación de los siglos [...] La raza más fuerte absorbe a la inferior e impone mezcla de sus tendencias y aptitudes”⁴⁸².

Está en lo cierto Marisol de la Cadena cuando dice que la fuerza del concepto “raza” radica en la capacidad de mudarse, de insertarse y adquirir vida en lugares del mundo donde la modernidad le haya abierto aunque sea un pequeño resquicio, así, “su vacuidad hace posible que ‘raza’ se enraíce en genealogías específicas y adquiera múltiples pasados, muchas memorias conceptuales, que le dan textura estructural y la abren a subjetividades locales”⁴⁸³. Además señala:

Un examen histórico detallado muestra ambigüedades, y revela resonancias entre reflexiones tempranas y tardías, aun cuando el sujeto significado haya cambiado (por ejemplo, de judíos ibéricos o musulmanes a indios americanos o negros). Aun cuando el lenguaje pueda haber cambiado (para darle más énfasis al color, o para generar modos más sofisticados de clasificación), el cambio podría ser más bien relativo, existiendo aún un conjunto de supuestos mucho más estable y continuo sobre aquél al que el significado designa⁴⁸⁴.

Desde otra perspectiva, este consenso sobre la inferioridad del indígena podría entenderse como parte de los “regímenes de colombianidad”, que, según Castro-Gómez y Restrepo, buscaban unificar y normalizar a la población como “nacional”, al mismo tiempo que producían diferencias dentro de ésta⁴⁸⁵. La creación de lo nacional

hijo de Juan Buesaquito, naturales ambos del pueblo de Santiago, nos ha informado que el reverendo padre fray Florentino de Barcelona pretende arrebatarles a éstos un terreno que vienen ocupando y cultivando en sucesión no interrumpida de padres a hijos, desde varias generaciones atrás [...] Los infelices indios del Valle de Sibundoy y los de toda la comisaría del Putumayo, han venido a quedar en la condición de mendigos a quienes la misión capuchina les permite por caridad sustentarse de la tierra que vienen cultivando desde tiempos prehistóricos”, *Orientación Liberal*, No. 131 (julio 2 de 1922), p. 3.

⁴⁸² Discurso del doctor Martín Restrepo Mejía en la sesión solemne de la Academia de Historia, Bogotá, octubre 28 de 1914, *Boletín de Historia y Antigüedades*, Tomo IX, No. 5 (enero 1915), p. 524.

⁴⁸³ Marisol de la Cadena, “Introducción”, en: Marisol de la Cadena (editora), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, Popayán, Enviún Editores, 2007, p. 14.

⁴⁸⁴ Sinclair Thomson, “¿Hubo raza en Latinoamérica colonial? Percepciones indígenas de la identidad colectiva en los Andes insurgentes”, en Ibídem, p. 60.

⁴⁸⁵ Santiago Castro-Gómez y Eduardo Restrepo (eds.), *Genealogías de la colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*, Bogotá, Editorial Pontificia

implicaba la subalternización de determinadas alteridades a través de estrategias de diferenciación entre grupos poblacionales y territorios. Para estos autores lo nacional se mueve entre la unificación y la diferenciación. De manera que la gestión biopolítica de la población y del territorio expresaban el ejercicio del poder en términos neocoloniales en tanto que encarnaban formas y tecnologías de exclusión. En este sentido, la blancura fue una práctica discursiva de distinción y definición de las élites nacionales criollas⁴⁸⁶.

Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, 2008, p. 11.
⁴⁸⁶ Ibídem, p. 13.

Capítulo V

Raza, etnicidad y modernización: El discurso científico I

La presencia de los términos “raza” o “etnicidad” en las ciencias sociales y humanas significa algo más profundo que su simple uso semántico; en realidad, revelan cambios epistémicos, políticos e institucionales. Como han demostrado los *Estudios Étnicos*, siguiendo las perspectivas de los *Estudios Culturales* o de los *Estudios Poscoloniales*, la “etnicidad” ha emergido como concepto central en el análisis de la configuración de las identidades culturales, las desigualdades sociales, y con ello, ha delineado una explicación de cómo lo social integra diversas prácticas sociales, diferentes estructuras temporales y relaciones de poder.

Si bien podemos decir que la etnicidad hace referencia a rasgos culturales, mientras que la raza lo hace a rasgos o características fenotípicas, no obstante, señala Wade, no existe una distinción clara entre la raza y la etnicidad. Para Wade, la etnicidad trata de la diferencia cultural, pero tiende a utilizar un lenguaje de *lugar* más que de otros ámbitos (por ejemplo, de sexo o fenotipo), describiendo así geografías culturales⁴⁸⁷. La etnicidad, en su uso académico actual, tiene una óptica antiesencialista de la identidad, es decir, se parte de que ninguna persona, y menos aún un grupo, poseen una esencia subyacente o un centro definidor. Y con respecto a la raza, nos dice Wade, no se puede negar el papel específico de las identificaciones raciales, o las discriminaciones que se basan en ellas, porque esto significaría desdibujar la historia particular por la cual dichas identificaciones llegan a tener su fuerza efectiva⁴⁸⁸. En todo caso, las identificaciones raciales y étnicas sí se superponen tanto analítica como prácticamente; ambos conceptos contienen un discurso sobre los orígenes y sobre la transmisión de las “esencias” a través de las generaciones, utilizando el fenotipo o el origen de una geografía cultural⁴⁸⁹. Por lo tanto,

⁴⁸⁷ Peter Wade, *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Quito, Abya-Yala, 2000, p. 26.

⁴⁸⁸ Ibídem, p. 29.

⁴⁸⁹ Ibídem.

[...]si bien la etnicidad se refiere a la localización en una geografía cultural, pudiera darse el caso de que los rasgos fenotípicos que utilizan el discurso racial se distribuyan a lo largo de esa geografía; por ejemplo, en Colombia, los ‘negros’ se localizan en ciertas partes del país. Asimismo, es posible construir las identificaciones raciales dentro de una categoría racial, y viceversa, de manera que cualquier persona puede tener tanto una identidad racial como una étnica⁴⁹⁰.

Así, pues, estos términos siguen vigentes (unidos o separados) porque está demostrada su capacidad analítica para estudiar las genealogías discursivas y las prácticas de diferencia; las estrategias de *otrerización* que clasifican y determinan los rasgos distintivos de los grupos (status, fenotipos, tradiciones, lugares, valores, etc.); y las formas en que determinados grupos, ya sea por su capacidad de acción colectiva o por su acceso a los recursos del poder, son capaces de crear y determinar categorías sociales (étnicas y raciales), inclusiones y exclusiones, saberes normativos y formas de escritura. Las condiciones en que emergieron estos términos están vinculadas tanto a cambios históricos como a actitudes políticas y desplazamientos epistémicos. Especialmente destacan las posiciones anti-esencialistas en su crítica al eurocentrismo y al “racismo epistémico” que le subyace, del que ha derivado un saber eurocentrado que no ha sido capaz de estudiar al *otro* étnico como sujeto y como productor de cultura en sus propios términos⁴⁹¹.

Entre las décadas de 1960 y 1980, los *Estudios Étnicos* en los Estados Unidos y en el Reino Unido lograron consolidarse como un campo de conocimiento interdisciplinario. Pese a las diferentes tendencias, divergencias y rivalidades internas, estos estudios tuvieron un efecto directo en el campo de la acción política (acción afirmativa) y en el campo universitario, donde se incorporaron profesores de minorías étnicas/raciales discriminadas y se crearon programas académicos de estudios étnicos. En este clima político se dio un paso determinante: se pusieron en entredicho las *epistemologías eurocéntricas*, entre éstas, la *epistemología logocéntrica* y *androcéntrica*, que tenía como premisa la negación del *otro* (nativo o mujer) como sujeto capaz de producir conocimiento y asumir diferentes posiciones. De este modo,

⁴⁹⁰ Ibídem, p. 30.

⁴⁹¹ Ramón Grosfoguel, “Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías descoloniales”, *Universitas Humanística*, No. 63 (enero-junio 2007), p.37.

los universalismos que esencializaban y cosificaban al nativo fueron reemplazados por enunciados formulados desde una *localización de la cultura*, como diría Bhabha, o desde un *radical contextualismo*, como reclamaba Hall⁴⁹².

Desde el posestructuralismo también se ha criticado la visión de un sujeto unitario/racional y constituido por estructuras; a cambio se han propuesto diferentes modos individuales de “experimentar”, de “vivir” sus posiciones como “sujetos”, o “actores”, o “agentes”, el proceso histórico⁴⁹³. Desde esta perspectiva, la subjetividad es comprendida ahora como producida en un horizonte intersubjetivo (de uno *mismo* y del *otro*) en el juego del lenguaje y de las alteridades. Con esto se ha querido enfatizar en la capacidad de producir, transformar y negociar activamente la posición del sujeto, apostando así por una episteme capaz de analizar una amplia gama de situaciones cognitivas, independientemente de la condición social, sexual, geográfica o de otra consideración, disolviendo de este modo la sobredeterminación “objetiva” sustentada por mucho tiempo por el realismo metafísico y los paradigmas clásicos.

La “etnicidad”⁴⁹⁴ y la “raza”⁴⁹⁵, con diferentes énfasis, se han ido transformando en variables imprescindibles para estudiar los procesos de configuración de las relaciones desiguales. Estos términos, lejos de tener una estabilidad conceptual y política, poseen una “flexibilidad” que los acerca a categorías como “clase” o “género”, con las que amplía sus potencialidades analíticas, siendo, pues, las coordenadas de raza-

⁴⁹² Lawrence Grossberg, “Stuart Hall sobre raza y racismo: Estudios Culturales y la práctica del contextualismo”, *Tabula Rasa*, No. 5 (julio-diciembre 2006), p. 50.

⁴⁹³ Slavoj Zizek, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI Editores, 1992, p. 227.

⁴⁹⁴ Según Stolcke, el término “étnico” se difundió de forma más amplia en la posguerra, los científicos sociales rechazaron el término raza, motivados por un repudio ético de las doctrinas racistas de los nazis. Se trataba de hacer hincapié en que las comunidades humanas son fenómenos históricos, culturales, en vez de agrupaciones dotadas de rasgos morales e intelectuales de origen “racial”. “La ‘raza’, al igual que ciertas características, es una *construcción simbólica* que se utiliza en ciertas circunstancias sociopolíticas como criterio de definición y delimitación de grupos humanos. Las ‘razas’ no existen como fenómenos naturales, mientras que la etnicidad, a pesar de las buenas intenciones, tiende a ser concebida como característica(s) de grupo no puramente cultural, siendo ‘naturalizada’”, Verena Stolcke, “¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad...y la naturaleza para la sociedad?”, *Política y Cultura*, No. 14 (2000), p. 41.

⁴⁹⁵ Y, como ha señalado Wade, el concepto de raza alude a una historia sobre la diferencia en lugar de ser un concepto que describa una realidad objetiva independientemente del contexto social. “Ver a las razas como construcciones sociales a partir de algún hecho biológico neutro de variación fenotípica es afirmar que podemos reconocer una categorización racial independiente de la historia, y desarrollar un estudio de la raza sobre bases objetivas. De hecho, sólo ciertas variaciones fenotípicas constituyen categorías raciales, y las que cuenta han surgido a través de la historia. Esto quiere decir que las razas, las categorías y las ideologías raciales, no sólo las que elaboran construcciones sociales en base a una variación fenotípica (o ideas sobre la diferencia innata), sino las que lo hacen mediante los aspectos particulares de la variación fenotípica convertidos en significadores vitales de diferencia durante los enfrentamientos coloniales de los europeos con otros pueblos”, Peter Wade, *Raza y etnicidad*, op. cit., pp. 22-23.

etnia-clase-género las que describen mejor las relaciones de dominación, subordinación y resistencia. En este sentido, son términos que funcionan inseparables de los procesos de socialización y subjetivación.

Así, el incorporar la “etnicidad” y la “raza” a una serie de correlatos históricos, sociales y culturales, significó una reconceptualización del “sujeto”, de la “identidad”, de la “cultura” y del “poder”, en la búsqueda de superar las nociones de sujeto cartesiano o de Historia Universal con los que se había fijado al nativo como una entidad sustancial, inferior y conclusa. Los *Estudios Étnicos* y los *Estudios Subalternos* objetaron el saber eurocentrado, especialmente cuando éste, en una afirmación normativa más que descriptiva, llamó al nativo “salvaje” o “primitivo”, demostrando que había sido el ejercicio del poder colonial e imperial el que forjara la relación entre raza y racismo, y entre raza e imperialismo. En este sentido, el término “nativo” podemos leerlo como una construcción ideológica, pues responde a unos modos de ver estrechamente vinculados con las cambiantes relaciones de poder entre Europa y las sociedades no-europeas:

A finales del siglo XVIII con la Revolución Industrial [Europa] alcanzó realmente el dominio económico a escala mundial. Cuando existe un contexto de dominio, el etnocentrismo adopta un aspecto más agresivo. Las “otras razas” se convierten automáticamente en “razas inferiores”, y en Europa una sofisticada erudición (a veces de tono racista, aunque en muchos casos se consideró que la superioridad no era natural, sino más bien cultural) elaboró razones para fundamentar tal idea⁴⁹⁶.

Y añade Goody más adelante:

[...] Europa no sólo despreció o minimizó la historia del resto del mundo y, en consecuencia, malinterpretó su propia historia, sino que impuso conceptos y períodos históricos que han deteriorado nuestra comprensión [...]⁴⁹⁷

Los términos “raza” y “etnicidad” son coextensivos con el despliegue del mundo moderno y de la modernidad, pues guardan estrecha relación con la tensión entre pensamiento liberal y práctica colonial, ya que, mientras se promocionaban los valores

⁴⁹⁶ Jack Goody, *El robo de la historia*, Madrid, Akal, 2011, p. 12.

⁴⁹⁷ Ibídem, p. 14.

universales (libertad, dignidad, justicia, igualdad y bienestar del Hombre), al mismo tiempo se defendía la legitimidad del colonialismo, argumentando que era necesario “civilizar” (transitoriamente) a los pueblos no-europeos para garantizarles su progreso material y espiritual. Así, la “misión civilizadora” no solo operó como el argumento central en la relación “centro”/ “periferia”, sino también entre elites y subalternos que reprodujeron relaciones neocoloniales o un colonialismo interno. Es en esta perspectiva que dedicaremos este capítulo a estudiar la relación entre “raza” y liberalismo en los discursos en Colombia a principios del siglo XX.

Antes de continuar es importante señalar que los términos “raza” y “etnicidad” no han sido valorados ni usados por la historiografía colombiana, a diferencia, por ejemplo, de México, Ecuador, Bolivia, Brasil o Perú. Una muestra de ello es la inexistencia de libros sobre el tema hasta hace solo muy poco (entre 7 y 10 años), y más bien su implementación se ha logrado a través de disciplinas como la antropología, la filosofía y recientemente por los estudios culturales. Esta ausencia y silencio en la historiografía colombiana delata una profunda desconfianza hacia estas categorías, creemos por dos motivos: 1) porque supuestamente dan cuenta de experiencias sociales tradicionales y arcaicas donde no existen individuos, ni actores libres, ni voluntad, ni acción racional, condición que está siendo rápidamente reemplazada por la modernidad; y 2) porque se tiene la convicción de que la condición étnica subalterna representa una minoría en un país predominantemente mestizo y blanco, tópico común que considera que los grupos étnicos desde el siglo XVI forman parte de un proceso de mestizaje e hibridación, intenso en unas regiones más que en otras, pero en el que todos terminarían siendo absorbidos por la “raza” blanca dada su superioridad innata. Estas suposiciones respaldan la idea de que el blanqueamiento es una condición *sine qua non* para constituir una nación civilizada, homogénea y desarrollada.

Avanzado el siglo XX, el lenguaje sobre la nación se biologiza y sociologiza, y los datos estadísticos adquieren otro rango, pues ya el solo citarlos, incluso de la forma más genérica, produce un efecto de objetividad. Efectivamente, a principios de los años 30, Luis López de Mesa⁴⁹⁸ señalaba lo siguiente: “La población colombiana es de unos

⁴⁹⁸ Luis López de Mesa (1884-1967), escritor, médico psiquiatra, político, profesor universitario, ministro de educación y diplomático colombiano, ha sido uno de los intelectuales colombianos más importantes del siglo XX. Sus tesis racistas y sociológicas de Colombia han tenido mucha influencia. En general, alrededor de su obra ha predominado la apología, la exaltación y el elogio más que la crítica, por eso, “No deja de sorprender que semejante desfiguración histórica e injusticia con la población indígena

nueve millones, que pertenecen a la raza española, a la aborigen y a la africana, con sus términos de transición por lo avanzado de la mezcla en que se hallan hoy día”⁴⁹⁹ (el subrayado es mío). Aquí se hace evidente el intento de López de Mesa por homogenizar racialmente la ontología multiétnica de la nación colombiana. El mestizaje se inserta en un tejido discursivo y narrativo que ve en el proceso de *desetnización* el inicio de un proceso que viabiliza la combinación de diferentes elementos culturales y biológicos, posibilitando la emergencia de nuevos grupos y formas culturales híbridas. Sobre el desmoronamiento o la extinción de las culturas prehispánicas y nativas, el mestizaje aparece como el ingreso en el horizonte de la modernidad, convirtiéndose así en la “narrativa maestra” que sirve para pensar la identidad latinoamericana y la unidad nacional. Efectivamente, las élites criollas, cuando asumieron el control del nuevo Estado republicano, apelaron al ideologema “mestizaje” para construir una cultura nacional sobre la asimilación y destrucción de las culturas nativas. “Sobre estas materias de la civilización de los aborígenes americanos la historia y la sociología tienen una palabra que añadir: y es que solo el cruzamiento con las razas superiores saca al indígena de su postración cultural y fisiológica”⁵⁰⁰.

Hacia los años 20 y 30 fue ganando terreno la idea según la cual solo el *cruzamiento de razas* podía verdaderamente regenerar a los indígenas. En ese sentido, López de Mesa dudaba de la efectividad de las misiones, pues creía que los siglos de catequización y la millonaria inversión realizada prácticamente no habían dado resultados efectivos, “por absolutamente nada que no sea el relato anual de los inmensos sacrificios que hacen los misioneros en meterse a esas desoladas regiones de cuando en cuando para bautizar por la décima vez a los mismos salvajes que eternamente permanecen salvajes”⁵⁰¹. Y en el siguiente texto no solo toma como referencia la experiencia de las misiones en Colombia sino que ejemplifica su discurso con la alusión a las misiones Jesuíticas del Paraguay. Dice López de Mesa que los guaraníes estuvieron,

latinoamericana, que debería herir la sensibilidad social o patriótica de mucha gente, haya pasado la prueba de los años sin arrojar sombras de duda sobre los merecimientos de López de Mesa para ocupar un puesto honorífico en que lo ha colocado el establecimiento intelectual colombiano”, Bruce Michael Bagley y Gabriela Silva Luján, “De cómo se ha formado la nación colombiana: una lectura política”, *Estudios Sociales*, No. 4 (marzo 1989), p. 19.

⁴⁹⁹ Luis López de Mesa, *De cómo se ha formado la nación colombiana*, Medellín, Editorial Bedout, 1970 (1934), p. 65.

⁵⁰⁰ Ibídem, p. 113.

⁵⁰¹ Ibídem, p. 113.

[...] durante ciento cincuenta años, *pero sin cruzarse con ellos*, sin desarrollar la personalidad, y no obstante la rigurosa disciplina que les impusieron a través de cinco generaciones, a pesar de la riqueza comunal que crearon, al día siguiente de la expulsión de las misiones los indios *volvieron a ser tan salvajes* como si San Ignacio de Loyola no hubiera nacido aún⁵⁰² (el subrayado es mío).

Por ello, la “raza”, en su definición biológica, tiene un valor acumulativo más que cualquier otra entidad, categoría y organismo; la “raza” viene aparejada con la noción de genealogía (estirpe, linaje, herencia), la que conserva y transmite características físicas y morales, de modo que a un tipo racial, como por ejemplo al blanco, se le hacen corresponder determinados límites impuestos por los parámetros de una sociedad o nación civilizada: ética laboral, racionalidad, higiene, urbanidad, moral sexual, vigor físico, las maneras del buen hablar y escribir, etc. Y, a la inversa, la “sangre” de las “razas inferiores” transmite pereza, debilidad física, inmoralidad, indisciplina, falta de personalidad y propensión al alcoholismo, a la suciedad y la promiscuidad. Si bien López de Meza en sus caracterizaciones sociológicas pudo reconocer el legado positivo de algunas tribus indígenas que al fusionarse con los españoles habían producido unos mestizajes dinámicos, como el hispano-caribe o el hispano-chibcha, lo que se tradujo en ciertas disposiciones positivas como la laboriosidad, la amabilidad o la delicadeza en las maneras, sin embargo, finalmente consideraba que el legado indígena, aunque pudiera camuflarse en la genealogía española, nunca podía igualársele, pues el mayor obstáculo estaba en su propia “sangre”, lastre racial que impedía el desarrollo de la economía nacional y la cohesión social. Refiriéndose a los aborígenes [del Departamento de Nariño] señalaba que vivían en “[...] la mugre, la embriaguez, el hurto (abigeato especialmente), la mentira, la carencia de iniciativa cultural, etc.”⁵⁰³

De modo que las élites colombianas y latinoamericanas, al autoafirmar su estirpe española⁵⁰⁴, equipararon el mestizaje con el *hispanismo* porque vieron una línea de

⁵⁰² Ibídem.

⁵⁰³ Ibídem, p. 114.

⁵⁰⁴ Cabe destacar que la *hispanofilia* tuvo sus variaciones regionales; no fue lo mismo en la Argentina, México, Cuba o Perú. Su fortaleza o debilidad dependió de las coyunturas políticas, de las rivalidades hegemónicas, de los debates y tradiciones intelectuales. Para una descripción amplia y detallada, véase David Marclhacy, *Raza hispana. Hispanoamericanismo e imaginario nacional en la España de la Restauración*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2010.

continuidad y un principio rector en la construcción de la nacionalidad, la que si bien conducía hacia un punto fijo en su trayectoria, debía también superar muchos obstáculos. De hecho, la construcción nacional es algo que nunca termina; solo se detiene, pierde impulso o eventualmente toma otros caminos. Lo importante, entonces, era afirmar la superioridad de la estirpe europea que había contribuido al mejoramiento de la “raza” criolla, cepa que ofrecía la mejor garantía pero que estaba en grave peligro porque estaba perdiendo vitalidad y eficacia, ya fuera por la endogamia, por el clima tropical o por la contaminación de las “razas inferiores”. “No conviene a Colombia la inmigración de la raza amarilla, necesitamos razas blancas, necesitamos capital”⁵⁰⁵. Así, pues, el mestizaje informaba más sobre la herencia española que sobre la del indígena, pero se requerían urgentemente porcentajes altos de sangre noble para recuperar y mejorar su calidad, y así facilitar su tarea; era la esperanza para lograr una nación blanca *tropicalizada*.

En la colonia y durante los primeros ochenta años de nuestra vida republicana predominó en el antiguo Cauca una aristocrática minoría, noble de sangre y de conducta [...] El antiguo señor caucano, cuyo centro genealógico se halla en Popayán, con rizomas de buenas familias en las ciudades del resto del Valle, digamos Buga, Cali, Palmira, etc., diose a matrimonios endogámicos que acumularon las deficiencias que en su constitución fue arraigando la acción deletérea del clima, hasta debilitar notoriamente las nobles cepas raciales [...]⁵⁰⁶.

La raza española, un tanto desmejorada, podía mejorarse trayendo europeos especialmente, “Para las zonas y profesiones que presentan menos dificultades bueno sería atraer sangre aria del norte, digamos escandinava, alemana e inglesa. No es ocioso recordar que las dos pequeñas inmigraciones de más beneficios resultados entre nosotros fueron la inglesa [...]”⁵⁰⁷. Pero la ubicación latitudinal y longitudinal de Colombia era una realidad insalvable: “la raza es un factor indeclinable, pero el clima la vence y domina en la evolución social”⁵⁰⁸. A partir de esta consideración, señalaba López de Mesa que “[...] es precisamente en el Cauca donde ha de verificarse esta revolución sustantiva, pues ninguna otra región del país ofrece mejores circunstancias étnicas,

⁵⁰⁵ *Correo del Cauca*, Año XVII, No. 3285, mayo 20 de 1920, p. 1.

⁵⁰⁶ Luis López de Mesa, *De cómo se ha formado la nación colombiana*, op. cit., p. 108.

⁵⁰⁷ Ibídem, p. 122.

⁵⁰⁸ Ibídem, p. 89.

agrícolas y geográficas para este experimento de una *civilización tropical*⁵⁰⁹ (el subrayado es mío). Se vio, pues, en el mestizaje un paso que acercaba cada vez más a una identidad plenamente moderna, cosmopolita y blanca. Por eso su valoración también pasaba por considerarlo como una situación transitoria que a largo plazo llevaría a despojarse completamente de elementos indígenas y negroides. Si bien se aspiraba llegar a esa meta, la realidad no siempre ayudaba a conseguirlo, ya que, dependiendo de la composición racial, étnica, o de las condiciones económicas y geográficas de cada región, el blanqueamiento podía avanzar, ralentizarse, o incluso retroceder, de ahí la necesidad de implementar políticas que garantizaran su éxito. Veamos primero el diagnóstico que hizo López de Mesa de dos regiones colombianas y luego la solución que propuso:

La *transición racial* de las regiones costeñas es evidente en la historia de la República. Los conductores espirituales que dieron en otra época pertenecían moralmente a la colonia, con una mentalidad un poco europea, la *cual ha venido eliminando el ‘mestizaje’*, apenas en vía de sedimentación y, por tanto, de regulación de conducta. Recuérdese que la Costa tuvo en su población siete marqueses, tres condes, catorce caballeros de Santiago, once de Calatrava, diez de Carlos III, cinco de Alcántara, y se entenderá lo que produjeron, y por su desaparición la ausencia de conductores espirituales que luego ha padecido. Lo mismo ocurre en el Cauca, donde hasta cuatro familias entroncadas con sangre real europea hubo, y hoy asiste a la formación de una nueva psicología, en la que el mulato expresa la combinación de sangres y la influencia del territorio, de la economía y del medio cultural pero aún desordenada y desconcertadamente⁵¹⁰ (el subrayado es mío).

Partiendo de esta observación, para López de Mesa la única solución pasa por una política de inmigración que atraiga población europea y que a través de la “fusión de sangres” transmita sus valores, virtudes y energía imprescindibles para la productividad y la creación de una comunidad nacional solidaria y pacífica, articulada por valores universales⁵¹¹. Las anémicas sepas aristocráticas, las sangres contaminadas y las “tendencias vegetativas” podrían reanimarse, purificarse y superarse siempre y

⁵⁰⁹ Ibídem, p. 109.

⁵¹⁰ Ibídem, p. 89.

⁵¹¹ Ibídem, p. 123.

cuando la *transición racial* tuviese el impulso necesario: “la inmigración europea de buena calidad tendería a enriquecer las cualidades de nuestra fusión racial. En nuestra historia americana tenemos que reconocer la bondad del elemento español como poblador muy resistente y asimilable”⁵¹².

En tal sentido, la apelación y exaltación de la “sangre noble” y del legado hispano sirvió tanto para afirmar la hegemonía de los grupos blancos como para reivindicar los vínculos con Europa. “Nuestra raza proviene de la mezcla de españoles, de indios y de negros. Los dos últimos caudales de herencia son estigmas de completa inferioridad. Es en lo que hayamos podido heredar del espíritu español donde debemos buscar las líneas directrices del carácter colombiano contemporáneo”⁵¹³. Desde esta perspectiva, el mestizaje expresa una síntesis, pero, lejos de llegar a un equilibrio, uno de sus polos tiene una mayor irradiación racial y cultural, en este caso, la vertiente española y la criolla, al establecer una nueva trayectoria que distribuye los espacios (separa y diferencia), y organiza una sucesión en el tiempo que culminaría en la (re)fundación y celebración permanente de una nación-civilizada-cristiana-desarrollada-blanca-cosmopolita. Así, pues, vemos a una clase política dispuesta a rememorar a los fundadores de la patria:

No solo es deber de los Congresos, honorables representantes, proveer por medio de leyes al orden, moralidad, adelanto y mejoramiento nacionales, sino también rendir tributo de admiración dejando constancia en la ley escrita, a las obras, méritos y virtudes de ciudadanos eximios [éstos] constituyen también el exponente de la *intelectualidad de una raza*. Es este uno de los medios más eficaces y naturales para fomentar el amor a la patria y contribuir al engrandecimiento nacional, el cual consta del elemento moral y material que constituyen la civilización verdadera [...]⁵¹⁴ (el subrayado es mío).

Al año siguiente de esta alocución, en 1916, también por iniciativa del presidente del Congreso, se honró la muerte del general Antonio Roa Días, quien había encabezado entre diciembre de 1903 y enero de 1904 una expedición militar fallida para

⁵¹² Ibídem, p. 122.

⁵¹³ Laureano Gómez, *Interrogantes sobre el progreso de Colombia*, Bogotá, Editorial Minerva, 1928, p. 47, citado en Felipe Gracia Pérez, *Hijos de la Madre Patria*, op. cit., p. 118.

⁵¹⁴ *Anales de la Cámara de Representantes*, Serie 1, No. 45, Bogotá, 4 de octubre de 1915, p. 359.

recuperar Panamá: “la República lamenta la muerte del distinguido ciudadano Sr. General don Antonio Roa Díaz, reconoce los importantes servicios prestados por él [...] a la causa de la *República cristiana* y recomienda como ejemplo digno de imitarse, el amor a la Patria y a las demás virtudes cívicas que adeudan al extinto”⁵¹⁵ (el subrayado es mío). Este elogio a las personalidades militares, políticas e intelectuales conllevó a equiparar sus virtudes personales con los pretendidos valores de la nación. Existe una conexión mimética entre el sujeto virtuoso y la comunidad moral. Aquí el personaje fallecido se convierte en una unidad de experiencia conclusa y en una fuente de valores morales y cívicos que posibilita vivir la patria. En este momento el personaje pasa a formar parte de las políticas de memoria colectiva. Igualmente, después de que el general Rafael Uribe Uribe fuera asesinado el 15 de octubre de 1914, el Congreso promulgó una ley para honrar su memoria:

Que por sus *múltiples y vigorosas facultades* manifestadas en la prensa, en el Parlamento, en la cátedra, en la diplomacia y en la ciencia militar; por su inteligencia cultivadísima y la rígida *disciplina moral de su voluntad, la integridad de su carácter y la pureza de su vida privada*, llegó a ocupar en el país la más alta posición intelectual, social y política. Decreta: Art. 1. El Congreso de Colombia deplora la desaparición del eximio hombre público, la considera como duelo nacional y encomienda *su memoria a la gratitud de sus conciudadanos*⁵¹⁶ (el subrayado es mío).

Esta tendencia a acentuar los valores de integridad, superioridad y conciencia de los personajes públicos fue responsable de una mitificación, fetichización e ideologización del *hombre público*, instaurando un territorio colonizado por las élites y por las instituciones del Estado. Existe una infinidad de casos sobre el reconocimiento a los hombres públicos, entre los que un caso más podría ser el de Abraham Moreno, “quien en una larga vida de integridad y de patriotismo ejemplar sirvió eficazmente a la República, como secretario de Hacienda y Gobernador de Antioquia, miembro de las cámaras Legislativas, en la prensa y en las asociaciones de caridad y beneficencia. Art. 1. El retrato al óleo del Sr. Moreno, costeado con fondos nacionales, se colocará en el salón principal de la Gobernación de Antioquia”⁵¹⁷. En este sentido encontramos la

⁵¹⁵ *Anales de la Cámara de Representantes*, Serie 1, No. 116, Bogotá, enero 8 de 1916, p. 927.

⁵¹⁶ *Anales de la Cámara de Representantes*, Serie 2, No. 73, Bogotá, 14 de noviembre de 1914, p. 582.

⁵¹⁷ *Anales de la Cámara de Representantes*, Serie 2, No. 10, Bogotá, 13 de agosto de 1914, p. 76.

reflexión de Sennett cuando señala que expresiones tales como “valor”, si bien forman parte del lenguaje con el cual las gentes racionalizan su mundo social, deben ser tratadas como una parte de la ideología: “si un ‘valor’ es una ‘idea valuada’ luego el término es una completa confusión. ‘Libertad’ y ‘justicia’ son ideas valuadas que significan cosas diferentes para gentes diferentes en épocas diferentes; llamarlas valores sociales *per se* no ofrece ningún indicio en cuanto a los fundamentos sobre los cuales están basados”⁵¹⁸. Este comentario me permite subrayar que la producción y representación de personajes virtuosos actuaban como intermediarios entre las instituciones, el espacio público y los ciudadanos (de primera), expandiendo de ese modo el complejo simbólico y político de la nación.

Esta acentuación de los valores personales de los personajes públicos era por tanto un mecanismo ideológico para explicitar el rol del ciudadano (virtuoso, ilustre, benemérito y patriota) en la construcción de una comunidad política consensuada, en el relato de la nación y en la reproducción del orden social y político a largo plazo. En consecuencia, este proceso adquiriría un grado mayor de complejidad cuando estos discursos y representaciones se utilizaban como elemento intencional de persuasiones y evocaciones. Ello implicó una estrategia transsubjetiva que convirtió la vida del hombre público virtuoso en el centro de atención o en parte de la experiencia del ciudadano común, condicionando o predisponiendo a la gente para que aceptara estos mensajes; señales e indicaciones ciertamente orientadas para crear determinadas actitudes, recuerdos y olvidos. Por lo tanto, esta regulación de la subjetividad estaba determinada políticamente y su operatividad estaba determinada por los mecanismos ideológicos que, al tener grados de variabilidad, podían corregir, modificar o reproducir determinadas normas, imágenes, criterios y comportamientos sociales. Bajo estas consideraciones, el hombre público funcionaba como una malla de ficciones ideológicas.

En otro nivel encontramos, además, que el hombre público se definió como sujeto virtuoso y heroico de acuerdo con una escala regulada por presupuestos eurocéntricos, lo que quiere decir que se definió como sujeto blanco, varón, racional y virtuoso en oposición a las mujeres, las clases populares y los grupos étnicos, definidos como inferiores, irracionales, inmorales e ignorantes. En palabras de López de Mesa:

⁵¹⁸ Richard Sennett, *El declive del hombre público*, Barcelona, Ediciones Península, 1978, p. 48.

En las capas inferiores de predominio aborigen, tanto en ciudades como en regiones campesinas, se observa todavía la moral relajada de un pueblo ignorante y deprimido durante los siglos de la colonia, y tal vez no preparado nunca antes para las reacciones de una ética espiritual [...] De ahí que sea notorio todavía un comportamiento indeseable, tal el poco respeto por la propiedad ajena, la crueldad fría, casi torpe, de sus castigos y venganzas, la incuria en sus relaciones sexuales, que va hasta el incesto, la mentira y falsedad en todas sus formas, la embriaguez que buscan para alejarse de la realidad y como única expansión de ánimo o lenitivo a su alcance⁵¹⁹.

Frente a esta decrepitud racial y moral de los grupos subalternos, “es oportuno hacer presente el altísimo nivel que han alcanzado en la historia patria algunos varones suyos”⁵²⁰, dice López de Mesa, haciendo una extensa lista de políticos, historiadores, diplomáticos, filólogos, científicos, profesores, artistas, militares, sacerdotes y héroes. Es decir, en este enaltecimiento de la élite colombiana, López de Mesa daba por hecho que él era parte de ese exclusivo grupo de varones ilustres y patriotas, y en éstos y en él veía el verdadero rostro de la nación. Así, propuso tres criterios para determinar la esencia del hombre público virtuoso: 1º la sangre noble (o española); 2º la trayectoria pública; y 3º el legado, porque estaba firmemente convencido de que: “la sangre europea nos comunica las normas de su cultura, dotándonos del sentido métrico que la distingue y determina a ser lo que es. En el estudio de su historia, plena de milagros de la voluntad y de la inteligencia, lo que mejor resalta es su capacidad de medir su facultad aritmética. No sería exagerado afirmar que ninguno de los supremos problemas que han inquietado su conciencia sutil está resuelto”⁵²¹. En el polo opuesto estaban: el “negro”, “que se doblegó también a la índole de su ánimo y fue constantemente perezoso, casi vegetativo, conformándose con el fácil sustento de la pesca y del banano a orillas del Cauca y de sus afluentes, como el Jamundí y el Bolo”⁵²²; o, “el mulato, tan efusivo, tan dadivoso de su pensamiento, de su dinero, de sus pasiones; arrebatado por la danza, por la risa, por la sensualidad [...]”⁵²³; o, “el aborigen americano [que] fue siempre adicto a la usurpación de la propiedad ajena [...] Observase hoy mucha delicadeza moral entre los escandinavos en esto de la propiedad privada. Diez mil

⁵¹⁹ Luis López de Mesa, *De cómo se ha formado la nación colombiana*, op. cit., p. 75.

⁵²⁰ Ibídem, pp. 75-76.

⁵²¹ Ibídem., p. 15.

⁵²² Ibídem, p. 108.

⁵²³ Ibídem, p. 14.

bicicletas vense abandonadas constantemente en las calles de Copenhague sin que se registre un robo. En los campos y aldeas de Dinamarca se vive en una *confianza patriarcal* que nadie turba”⁵²⁴ (el subrayado es mío).

Con esto López de Mesa pretende mostrar la unidad y el orden de lo *mismo* frente a la fragmentada y caótica subjetividad del *otro*, confrontando para ello el “sentido métrico” y la “delicadeza moral” del blanco con las “pasiones” y “adicciones” de los afrodescendientes e indígenas. Esta atracción por los rasgos físicos y los gestos del blanco y el vehemente rechazo y desprecio por las “razas inferiores” manifestaba la necesidad de mostrar los tipos humanos que respondían al ideal de una nación blanca y los que debían ser rechazados, despreciados, apartados y encerrados. Para López de Mesa la estética del espíritu estaba en relación directa con la organización de la cultura y la raza, a lo que sumó el valor del tiempo de permanencia en un determinado lugar, pues solo así se podían organizar unas instituciones sociales y unas estructuras económicas sólidas. Por todo esto, un signo de desarrollo o de primitivismo era si una sociedad era sedentaria o nómada, porque, según López de Mesa, los grupos nómadas y trashumantes desarrollan unos hábitos desconcertantes, dado que, al estar en continuo movimiento, tienden a unas superficiales identidades y a unas fugaces sociabilidades que se convierten en la falta de respeto por la propiedad privada: “cuando el espíritu de sociabilidad crece, decrece a su turno la inseguridad de los bienes ajenos. Dígalo el gitano, desligado de todo vínculo de sociedad perdurable. Dígalo el judío del ‘guetto’ que va por el mundo quebrando fraudulentamente dos o tres veces en pequeñas urbes antes de ‘socializarse’ en cualquier gran metrópoli dentro de las normas más exquisitas de la cultura de occidente. El aborigen americano fue siempre adicto a la usurpación ajena [...]”⁵²⁵.

No es de extrañar que López de Mesa asocie e identifique a gitanos, judíos y aborígenes como grupos que tienen un papel disruptor con la reproducción social y desestabilizadora de la unidad de la nación. Estos grupos coinciden en sus carencias morales, raciales y culturales que expresan los límites ficcionales y epistémicos de la nación; nación que cuenta con un esquema apriorístico según el cual las culturas y las razas se organizan jerárquicamente, “civilización/barbarie”, “blanco”/“no-blanco”, y por lo tanto son vistas como entidades ontológicas. Esta perspectiva es responsable de la

⁵²⁴ Ibídem, p. 26.

⁵²⁵ Ibídem, pp. 25-26.

concepción de que la nación y el orden social son “blancos” y occidentales por esencia y, por ende, responsable de que las razas no-blancas quedaran excluidas de formar parte de la nación. Afirmar aquello equivalía a diferenciar límites entre los grupos del “adentro” y del “afuera”. Apoyadas en estrategias de poder y textuales, las élites blancas reubicaron simbólica, política e imaginariamente a los grupos étnicos en una posición de “objeto” que facilitaba su desvalorización, negación o silenciamiento. Así, el discurso hegemónico no sólo intentaba perpetuar el racismo y el patriarcalismo, sino también suponía un mayor control de todos los registros de la vida de estos grupos, y especialmente de sus pulsiones “primitivas”.

En efecto, estos discursos eran un punto de partida para otras iniciativas e intervenciones simbólicas. Por ejemplo, la admiración y fascinación por la raza blanca, y especialmente por la cultura y la raza nórdica-aria, fue bastante extendida tanto en Colombia como en la propia Europa. Como nos recuerda Schorske, la mitología nórdica (además de la *polis* y el drama griego, que fueron los otros referentes antes de la derrota de 1849), sirvió a Wagner de vehículo para llevar a cabo su mayor cometido como artista de la revitalización política y cultural de la revolución alemana de 1848⁵²⁶. Para Wagner, el arte y la política debían cumplir un mismo propósito, crear una comunidad unificada integrada por hombres fuertes y hermosos. En virtud de ello, vio en la antigua vida nórdica un modelo de vida comunitaria y de fortaleza heroica del pueblo que supo vencer múltiples adversidades geográficas, climáticas e históricas.

Si bien para López de Mesa los nórdicos representaban el modelo ideal, también era consciente de que en Colombia no había ningún grupo racial que se aproximara a este grupo; por ello demandaba una inmigración aria-nórdica. Partía, pues, de que los nórdicos estaban en la cúspide de la superioridad racial, y siguiendo el criterio de la ascendencia blanca, clasificó racialmente a la población de Colombia de lo más puro a lo impuro, deviniendo en predisposiciones genéticas, estéticas, psicológicas y culturales. Para él, los antioqueños, los santandereanos y los bogotanos (de las clases sociales altas), al compartir un mismo “aglutinante racial” español, representaban la única raza capaz de construir una verdadera imagen de la nación. Así, por ejemplo, el santandereano:

⁵²⁶ Carl E. Schorske, *Pensar con la historia*, op. cit., p. 171.

Grupo éste derivado principalmente de españoles, muy poco mestizado de indígena y casi nada de africano, si exceptuamos las orillas del Magdalena, debiera conservar el temperamento criollo iberoamericano puro. Sin embargo, se ha hecho a una vida atormentada y combativa que la modifica notoriamente [...] Grupo racial, este santandereano, de aventajada estatura, buen color, acento agradable [...] Su temperamento figura en los anales de la República como el más altivo, independiente, individualista, guerrero, laborioso con que cuenta el país⁵²⁷.

Mientras que el antioqueño:

Pueblo emprendedor, migrador y comerciante, ha dado lugar a que se le considere judío. Y como tiene de ello media docena de apellidos sospechosos y mucho nombre propio de bíblica procedencia (menos ahora que los eslavos y germano-sajones los sustituyen abundantemente) aquello se convirtió en pleito nacional [...] Tengan o no de una u otra raza, o de las dos a la vez, creo que mucho de lo que son los antioqueños depende de las condiciones en que ha vivido⁵²⁸.

En lo físico el antioqueño es de buena estatura, poco elegante de movimientos, ojos pardos, de párpados bellamente dibujados en leve ondulación que les da dulzura, sobre todo a las mujeres (que muy esbeltas son además) [...]⁵²⁹

Conserva buena tradición de honradez, pero es ambicioso y un poco tahúr en los negocios. Progresista y civilista, ama la paz y la civilización material [...]⁵³⁰

Y el costeño,

[...] es bien conformado, de torso esbelto y andar firme, color que va del blanco mate de las buenas familias al negro charolado de la marinera ribereña, ojos de alta sombra, de rápido mirar enhiesto, ojos árabes, como es normal en quienes tienen algún remoto antepasado en Guinea o Berbería. Efusivos en el habla y en la risa, amigos de la música y la danza, despreocupados en el pensar, hasta en

⁵²⁷ Luis López de Mesa, *De cómo se ha formado la nación colombiana*, op. cit., pp. 80-81.

⁵²⁸ Ibídem, p. 95.

⁵²⁹ Ibídem, p. 98.

⁵³⁰ Ibídem, p. 100.

política y religión, generosos y sociables, aunque no de verdadero espíritu público⁵³¹.

En tanto que el indio, según el destacado intelectual Armando Solano, expresaba la mayor desesperanza y sufrimiento: “triste ha sido nuestra raza, triste es y será hasta la muerte, porque el medio tropical en donde vive y de donde vino, le presenta un panorama avasallador, de imponente belleza, de complejidad desconcertante [...]”⁵³². Para Solano, el indio no tiene ningún futuro promisorio, ya que resultará difícil sacarlo de su fatalismo en cuanto que “el pobre sabe que pobre ha de morir y no acepta que se le sugiera lo contrario”⁵³³. Así, el indio fue representado como víctima de su propio encierro, o de su propia subjetividad, es decir, se le veía sometido a una perpetua melancolía que lo limitaba a tal punto que tenía una inclinación hacia lo indeciso, lo turbio, lo vacilante, el fracaso, las soluciones intermedias “acordes con una debilidad congénita”. Este autor se imagina que tal vez guiándolo “hacia las empresas ideológicas” que le señalen metas, o desarrollando aún más la unidad religiosa en el pueblo, “y más que ella, el sentimiento religioso, como base indispensable del nacionalismo”⁵³⁴, tal vez se podría emancipar y regenerar al indio.

Como vemos, Solano y López de Mesa estaban convencidos de la inferioridad racial del indio. Si para el primero su regeneración pasaba por la religiosidad y el nacionalismo, para el segundo sólo la raza blanca estaba dotada de las virtudes que harían de Colombia un país próspero y civilizado, pues además creía que cualquier regeneración racial pasaba por la revitalización de la cepa española con sangre nórdica-aria, sugiriendo con esto la necesidad de reconstituir una “nueva nobleza” que articulara las virtudes y las capacidades de gestión de una élite blanca capaz de reorganizar los roles que corresponderían a “indios”, “mestizos”, “mulatos”, “negros” y “judíos” en el marco del Estado-nación. Así, se estableció el vínculo entre clase-raza-virtud, vínculo que se convirtió en el garante de un orden social fundado sobre la jerarquía de razas. López de Mesa creía que una élite racialmente pura podía acelerar la “transición racial”, es decir, ir superando los diferentes grados de mestizaje hasta alcanzar la blancura

⁵³¹ Ibídem, p. 92.

⁵³² Armando Solano, *La melancolía de la raza indígena y glosario sencillo*, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1972 (1929), p. 21.

⁵³³ Ibídem, p. 25.

⁵³⁴ Ibídem, p. 43.

completa, lo que suponía un proceso de depuración de impurezas y de supresión de todo lo indeseable, perturbador, feo, sucio o degenerado.

Así, la “higiene racial” también se tradujo en otras intervenciones simbólicas, pues, efectivamente, el arte religioso fue objeto de retoques y correcciones de algunos detalles con el deseo de mostrar de la forma más exacta posible el objeto. La base de esta estrategia era persuasiva y pedagógica. Como señala Burke, las imágenes fueron mucho más que un medio eficaz para transmitir los conocimientos religiosos; fueron también agentes para desplegar las emociones colectivas alrededor de la experiencia con lo sagrado que se organizaba en un serie de temáticas y relatos sobre milagros, miedos, esperanzas, vida, enfermedad, muerte, ángeles, demonios; escenas y episodios del Viejo y del Nuevo Testamento; iconografías de santos, de la Crucifixión o del Descendimiento, o para difundir ciertas prácticas de meditación religiosa y adoctrinamiento⁵³⁵.

Asimismo, las imágenes en contextos coloniales y poscoloniales transmitían principios de clasificación social y racial, o discursos acerca de la diferencia, así por ejemplo, la evangelización y la salvación fueron representados como el vencimiento sobre la maldad, la herejía y la idolatría, manifestaciones con las que se identificaba a los grupos étnicos conquistados; así, en las imágenes éstos comienzan a aparecer estereotipados como “moros”, “judíos”, o bestializados como “demonios”⁵³⁶. El color y la iconografía resaltaban los valores con los que se quería identificar a los grupos étnicos: el demonio fue representado con la piel oscura; o en la iconografía de la “Adoración de los reyes magos”, el rey negro Baltasar se lo representó como un personaje exótico estereotipado con turbante y plumas⁵³⁷; o en la iconografía del “Milagro de la pierna negra”, la pierna de un negro “moro” o “etíope” es trasplantada en el cuerpo de un paciente europeo que había caído enfermo por un cáncer que había corroído totalmente la carne de una de sus piernas. Este sería el primer caso del blanqueamiento del cuerpo africano en suelo ibérico, el que luego se difundió con igual

⁵³⁵ Peter Burke, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Editorial Crítica, 2005, pp. 59-69.

⁵³⁶ Viviana Marcela Carrión, “Pintura colonial y la educación de la mirada. Conformación de identidades y de la otredad”, *Tabula Rasa*, No. 4 (enero-junio 2006), pp. 245-248.

⁵³⁷ Ibídem, p. 246.

popularidad en América Latina⁵³⁸. Entretanto, el color blanco (por ejemplo de los ángeles, del caballo o del manto del Apóstol Santiago) simboliza la luz, la pureza, lo celestial, la eternidad y la verdad. Entonces, a través de las imágenes pintadas se divulgaron mensajes morales, modelos y marcas diferenciadoras. En este sentido, la construcción de las “razas” fue de la mano del catolicismo que fijó significados acerca de la diferencia y la *otredad*⁵³⁹. En este contexto podemos entender la iniciativa de enlucir la imagen de la muerte.

[La] muerte es una verdadera transfiguración, se vuelve sagrado en el sepulcro [...] No deberíamos pintar la muerte como un esqueleto, con ojos cavernosos, huecos, vacíos y la guadaña en las manos despojadas de vena, fibra y piel. Deberíamos pintarla como un *divino ángel, sonriente, gozoso, iluminosicimo que recoge las almas en sus blancas, inmaculadas alas y a través de lo infinito* [...] se las lleva para engarzarlas allá en la inmensidad de los cielos. El sepulcro [...] es un océano de luz y de vida⁵⁴⁰ (el subrayado es mío).

Esta imagen de la muerte y resurrección de Cristo representa el triunfo sobre el pecado y la muerte y la lucha entre el bien y el mal, mientras que la luz simboliza la búsqueda de Dios y de la fe. Así, la muerte y la resurrección simbólicamente demandaban una fidelidad con la unidad de la nación que estaba siendo amenazada no sólo por las “razas inferiores” sino también por la degeneración moral y la lucha partidista. Se apeló, entonces, a la liturgia católica para estimular los sentimientos religiosos que no eran otra cosa que el sentimiento de nacionalidad:

Varias veces hemos expresado nuestro temor de que Colombia carezca de alma nacional; y si la tiene, queda oscurecida y dominada por el alma del partido y por el alma de regional. La patria existe para el colombiano como idea, pero no siempre se le impone como sentimiento. Y para que cualquier idea viva y triunfe es preciso que se trueque en sentimiento [...] La unidad religiosa ha sido en la historia uno de los factores principales de la unidad política [...]]⁵⁴¹

⁵³⁸ Carmen Fracchia, “La problematización del blanqueamiento visual del cuerpo africano en la España Imperial y en Nueva España”, *Revista Chilena de Antropología*, No. 14 (diciembre 2009), pp. 69-70.

⁵³⁹ Ibídem, pp. 71-72.

⁵⁴⁰ *Correo del Cauca*, Año XIX, No. 3694, 20 de septiembre de 1921, p. 5.

⁵⁴¹ C.E. Restrepo, “Integridad nacional”, *Colombia. Revista Semanal*, Año 1, No.26, noviembre 15 de 1916, p. 245.

La exhortación a la unidad nacional fue pensada sobre la base de la religión y asumida como principio rector de la sociedad colombiana. Como se ve, esta sublimación de lo religioso se sustenta en una ideología que establece diferencias de *fe*⁵⁴² y de *patriotismo* entre los grupos y sujetos sociales que conforman la nación. Además, la religión fue un recurso para reafirmar el linaje cristiano de los criollos, y por lo tanto, estaban en ellos, más que en otro grupo social, las garantías para salvar a la nación de la anarquía, de la fragmentación, de la degeneración y de la violencia.

La pobre Colombia es un vasto feudo, regido y explotado exclusivamente, ayer por un bando, hoy por otros [...] Porque más que un sistema de verdades, es la religión un sentimiento; y en este concepto, todos los colombianos somos católicos y continuaremos siendo católicos [...] y es el catolicismo, en fin, la más íntima esencia de nuestro ser individual, y primera y principal condición de nuestro existir como raza⁵⁴³.

El lenguaje religioso y la liturgia católica fueron asumidos por la élite colombiana como fuentes de los principales recursos semánticos y simbólicos para definir la naturaleza de la identidad nacional, y en consecuencia, lo católico articuló diferentes sentimientos, emociones y aspiraciones grupales y colectivas, pero fundamentalmente significó una manera de seguir legitimando las jerarquías, las ideas y las prácticas de dominación y subordinación. Por ejemplo, los gestos y símbolos de autoridad, obediencia y sobriedad podían verse en una ceremonia tal como la entrega de la bandera colombiana al colegio Marista de Cartago. En el discurso pronunciado por Nicolás Duran se decía “[...] cuán hermoso rendir homenaje a apóstoles del bien, cuánto goza la mente y se extasía el alma con estas conjunciones milagrosas en que la Religión y la Patria van triunfadoras por el mismo sendero; sois esclavos del deber, por servir a Dios dejáis esa urna sacra que se llama patria y venís, en alas de un ostracismo voluntario a redimir razas que a veces difieren mucho de las vuestras [...]”⁵⁴⁴.

⁵⁴² “El sentimiento religioso y patriótico que los animaba bien puede comprenderse bellamente en aquella fórmula constitucional que debería perpetuarse en letras de oro: no puede haber felicidad sin libertad civil, libertad sin moralidad, ni moralidad sin religión [...]”, *Boletín de Historia y Antigüedades*, Tomo X, No. 119-120 (septiembre-octubre 1916), p. 660.

⁵⁴³ Gabriel Latorre, *Colombia. Revista Semanal*, Año 1, No. 28, noviembre 29 de 1916, p. 269.

⁵⁴⁴ *¡Adelante! Órgano de la Academia de Caldas*, Año 1, No. 9, mayo 27 de 1917, pp. 3-4.

Asimismo, las procesiones de la Semana Santa eran otra ocasión para mostrar simbólicamente la unión entre Dios y la patria. Especialmente el Viernes Santo, donde se recuerda el sacrificio del Dios cristiano, era una oportunidad no solo para reforzar el principio de autoridad, de fe y de sumisión, sino también para metamorfosar la muerte de Cristo que reaparece sobreviviente escapado del reino de los muertos, iluminando así el destino de la humanidad. De este modo, el ciclo de la muerte y resurrección señalaba el ocaso y el nacimiento de las civilizaciones y de las naciones, de modo que en los desplazamientos y en el recorrido de las procesiones se iba describiendo un “espacio sagrado”, y en los momentos de pausa o cambio de ritmo se expresaba una transición de un punto a otro, pausas en las que, además, tanto los miembros de las cofradías de los sectores dominantes como los de los sectores subalternos hacían conciencia de su subordinación a una “jerarquización divina” (Dios, patria). En una Semana Santa cualquiera de Popayán, “las gentes vienen a cargar los pasos simbólicos y alumbrar el desfile de las procesiones”⁵⁴⁵. O, más explícitamente, el Obispo de Cali decía que “la obediencia no es solo con relación a la fe, sino a toda potestad espiritual, deben obedecer a sus jefes [...] la política en labios de un católico, o nada significa o ha de ser ciencia de gobernar a los pueblos en consonancia con la ley de Dios [...]”⁵⁴⁶.

Como vemos, la liturgia se encargaba de reafirmar el principio de subordinación del individuo a la comunidad. Además, las ceremonias estaban estructuradas por un sistema de oposiciones vida/muerte, muerte/resurrección, enfermedad/salud, cielo/tierra, visible/invisible, luz/oscuridad, donde las únicas fuentes de autoridad eran Dios y la patria. De modo que, en la “jerarquización divina”, Dios, la patria y la libertad representaban el poder redentor: “evocaciones enaltecen a la patria que después de Dios y con la libertad forman la trilogía soberana, a ti que eres el pasado con sus tradiciones gloriosas y el porvenir de sus excelsos [...] anatemadora de los santos, de los héroes y de los sabios que pregonan la grandeza de la nación, das paz a tus hijos a ti oh patria oh madre”⁵⁴⁷.

En una elocución presidencial el 1 de enero de 1927, Miguel Abadía Méndez agradecía a la divina providencia por los favores recibidos: “las autoridades todas tributan a la Iglesia católica, en la persona de sus prelados y ministros, la deferencia y el

⁵⁴⁵ *Correo del Cauca*, Año XVII, No. 3257, abril 17 de 1920, p. 5.

⁵⁴⁶ *Correo del Cauca*, Año XVIII, No. 3536, febrero 19 de 1921, p. 3.

⁵⁴⁷ *Correo del Cauca*, Año XIX, No. 3646, julio 25 de 1921, p. 2.

respeto que la Constitución nacional ha querido concederles como depositarios de una doctrina que entre nosotros y el mundo civilizado es respetada como esencial elemento del orden social, sin cuya presencia desparecería toda noción de moralidad pública [...]”⁵⁴⁸. Tales ceremonias, en las que se comunicaban la norma cristiana y los valores del patriotismo criollo, siempre implicaban la presencia de los aparatos del poder (Estado, Iglesia), por lo tanto, eran representaciones del poder que funcionaban como espacios para establecer prácticas “oficiales”, regular la vida cotidiana, y sacralizar a los héroes y a los personajes públicos célebres. Marco Fidel Suárez (1855-1927), presidente de Colombia (1918-1921), se refería a Miguel Antonio Caro como el “Humanista y el patriota” que “después de la religiosidad, su gran virtud fue el patriotismo, sus talentos, su ilustración, su magnanimitad [...] él más que nadie se acercó a la formación de la conciencia nacional como maestro de ideas y como modelo y ejemplar de costumbres. Era por eso en cierta manera, no solo una poderosa mente individual, sino la mente de la Patria [...]”⁵⁴⁹. También el escritor, diplomático y crítico literario, Antonio Gómez Restrepo (1869-1947), describe a Caro como: “Varón consular”, “nacido y formado en este remoto centro de cultura, de donde nunca salió, presenta, elevadas al grado máximo, las mejores condiciones de su raza; y más bien hijo de un país incipiente, parece fruto sazonado de las seculares civilizaciones europeas”⁵⁵⁰.

La lógica de estos discursos no es más que la de un poder constituido que va más allá del solo uso de la fuerza o de la violencia para tener credibilidad y legitimidad. Como dice Balandier, el objetivo de todo poder es el de mantenerse, pero no gracias a la dominación brutal o a la sola justificación racional; para ello necesita la producción de imágenes, la manipulación de símbolos y su ordenamiento en un cuadro ceremonial. Dice: “el pasado colectivo, elaborado en el marco de una tradición o de una costumbre, el que se convierte en fuente de legitimidad. Constituye entonces una reserva de imágenes, de símbolos, de modelos de acción; permite emplear una historia idealizada, construida y reconstruida según las necesidades y el servicio del poder actual. Un poder que administra y garantiza sus privilegios mediante la puesta en escena de una herencia”⁵⁵¹. Siguiendo a Balandier, es a partir del mito del héroe que se agudiza la

⁵⁴⁸ *El Valle. Gaceta Departamental*, Año XVII, No. 1534, enero 5 de 1927, p.3.

⁵⁴⁹ Margarita Holguín y Caro, *Los Caros en Colombia. Su fe, su patriotismo, su amor*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1953, p. 272.

⁵⁵⁰ Ibídem, p. 274.

⁵⁵¹ Georges Balandier, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 18-19.

teatralidad política, porque el héroe no solo es apreciado por ser “el más capaz” o porque asume la carga soberana, sino por su fuerza dramática⁵⁵².

Efectivamente, la persistente política de honrar la memoria de los héroes y de las grandes personalidades denota un esfuerzo por conectar la ideología con la memoria colectiva para que el discurso “oficial” sea asimilado y asumido cotidianamente por el conjunto de la población. A iniciativa del Congreso se formulaba un proyecto de ley argumentando los motivos para su aprobación, acompañado de sus respectivos decretos donde se precisaban los procedimientos, las formas y los actos públicos desde la invocación estrictamente oficial, por ejemplo, para honrar la memoria de algún personaje público importante. Luego venían las ceremonias públicas, que eran actos sobrios que incluían la misa, el himno nacional, las ofrendas florales y los desfiles, pero en cualquier caso, el centro de estas ceremonias estaba constituido por las autoridades cívico- militares y religiosas, acompañadas por el público en general, escenario éste donde se pronunciaban los discursos enaltecedores en nombre de la nación. Entre tantos casos, podemos destacar el del filólogo Rufino José Cuervo (1844-1911); una vez producido su fallecimiento, se dio inicio al proceso de *representación* que lo convertiría en un modelo a imitar. Esta transformación significa que ante su *ausencia* se simulan, se reemplazan y se transfieren todas sus virtudes en una *imagen* que abre el espacio para reproducir y comunicar sentidos y verdades, es decir, que es la ausencia lo que posibilita el modelo para la mimesis, haciéndolo inteligible como objeto de deseo y de evocación. La imagen de Cuervo como uno de los intelectuales más destacados de la “ciudad letrada” y referente de la “nación católica” produjo alteridad porque los discursos y rituales se encargaron de difundir las virtudes de los personajes ilustres que pertenecían claramente a la élite. Efectivamente, el objetivo del discurso hegemónico era llegar a las masas: “Colombia honra la memoria de este hijo esclarecido, y presenta toda su vida a las generaciones actuales y futuras, como ejemplo digno de imitarse, por su purísima fe, santidad de costumbre y profunda ciencia”⁵⁵³. Y párrafos más adelante: “la nación considera como duelo público el fallecimiento del señor don Rufino José Cuervo [...] y recomienda sus más altas virtudes y nobilísima existencia a la imitación de todos los colombianos”⁵⁵⁴.

⁵⁵² Ibídem, p. 19.

⁵⁵³ Fray Pedro Fabo, *Rufino José Cuervo y la lengua castellana*, Bogotá, Arboleda y Valencia, 1912, p. 189.

⁵⁵⁴ Ibídem, p. 192.

Parece, pues, evidente que cualquier acto celebratorio tenía que ser simbólica y políticamente relevante en tanto que era un medio eficaz para evocar momentos fundacionales⁵⁵⁵, exponer arquetipos, sostener verdades absolutas, principios normativos y desarrollar sentimientos de fervor patriótico. Como hemos visto, el discurso hegemónico incorporó abundantes elementos retóricos y simbólicos de la religión católica, y asimismo, el discurso católico fue incorporando otros lenguajes y paradigmas que décadas anteriores parecían impensables, pero, en su esfuerzo por adaptarse a los nuevos discursos y coyunturas políticas, la Iglesia católica mostró una gran capacidad de renovación y de articulación con los discursos racistas. El punto de encuentro estuvo en asociar y desplazar la salvación a una raza superior destinada a defender a la nación de la barbarie y de la degeneración (racial, moral), lo cual suponía la eliminación, la asimilación, el encierro, la higiene o la exclusión de las “razas inferiores”. La fuerza de este discurso también parece radicar en su articulación al Partido Conservador porque representa los valores católicos y de la mayoría nacional, si fuese lo contrario sería un trastorno inevitable del orden social y de la institucionalidad⁵⁵⁶.

Además, el peso de este discurso radicaba en la noción de herencia (racial y cultural) que confería a la élite la obra salvadora, produciendo así una suerte de *teología racial*, si se me permite usar el término. “Torres y Caldas fueron los dos genios tutelares que presidieron al nacimiento de nuestra nacionalidad [...] Nacidos ambos en Popayán, la ciudad fecunda, madre de tantos valores ilustres de la colonia como de la República. Descendientes ambos del Adelantado don Sebastián de Belalcázar, quien conquistó esas comarcas para la Corona de España; parece que esta circunstancia tuviera por objeto demostrarlos el verdadero carácter de nuestra guerra de independencia, de lucha entre hijos de la misma raza”⁵⁵⁷. Si la independencia había sido una lucha entre hermanos por razones ideológicas y políticas, superada ya esta etapa, era el momento de reconciliarse, y el mejor momento para expresarlo era la Fiesta de la Raza: “unámonos en tal día los

⁵⁵⁵ El discurso de Abraham Solano el 25 de julio de 1907, con motivo de la bendición de la primera piedra para el obelisco para conmemorar la Batalla del pantano de Vargas (25 de julio de 1819), destacaba el sacrificio de los próceres, “hoy al colocar la primera piedra de un monumento que dirá a la posteridad la gloria de los que aquí murieron batallando por regalarnos patria y libertad [...] Demos albergue en nuestros corazones a esta benéfica mensajera del progreso [...]”, *Repertorio Boyacense*, Año 1, No. 10, julio 1913, p. 363.

⁵⁵⁶ *Correo del Cauca*, Año XIX, No. 3789, enero 10 de 1922, p. 6.

⁵⁵⁷ *Anales de la Cámara de Representantes*, Serie 4, No. 64, Bogotá, 25 de septiembre de 1916, p. 510.

españoles de ambos lados del Atlántico, en santa fiesta familiar [...] En este día; aniversario del descubrimiento de América, celebramos la Fiesta de la Raza española, que ha tenido providencialmente la fortuna de llevar la bandera de la civilización y del progreso”⁵⁵⁸. De modo que el acto de salvación y su realización histórica descubrimiento-conquista-independencia-república fue representado simbólicamente en las celebraciones públicas. Por ejemplo, para conmemorar el primer centenario de los mártires boyacenses de 1816, se hizo una “peregrinación cívica” donde el acto central fue la oración fúnebre pronunciada por el presbítero Abigail Morales, cura de Santa Bárbara de Tunja, el 29 de noviembre de 1916, expresando lo siguiente:

[...] si deba considerarse como la expresión de una ley natural, el que los *pueblos más fuertes o civilizados en su movimiento de expansión, conquisten y sometan a los más débiles o menos ilustrados*. La historia entera del linaje humano, en todos los tiempos, es testigo fiel que acredita la verdad de esta proposición; pero es un hecho también natural, *grabado por el dedo mismo de Dios en la conciencia de las naciones* que cuando los países conquistados llegan a la edad viril y han alcanzado cierto grado de civilización y de cultura tienen derecho a conseguir su libertad y constituirse en gobierno independiente. Entre estos dos hechos inconclusos [...] se han venido *agitando las razas de nuestro globo, desde que el mundo existe*⁵⁵⁹ (el subrayado es mío).

En este discurso observamos la presencia de por lo menos dos registros discursivos; por un lado, el de un catolicismo conservador y reaccionario, y por otro, el de un darwinismo social. Son manifiestos cuando se hace patente la autorreferencialidad de una nación/región cristiana, occidental y civilizada. Aquí no importa tanto si la reivindicación era sobre la identidad regional/local, siempre y cuando coincidieran con las mismas promesas y símbolos de la identidad nacional, incluso, ciertas identidades locales como la de los antioqueños, los santanderinos o los payaneses, eran vistas como modelos para otras regiones menos blancas y menos prósperas. En el banquete de la Municipalidad de Medellín, el secretario de Relaciones Exteriores, Antonio Gómez Restrepo, “leyó la hermosa oración que provocó aplausos”:

⁵⁵⁸ *Repertorio Boyacense*, Año II, No. 22, mayo de 1915, pp. 1004-1006.

⁵⁵⁹ *Repertorio Boyacense*, Serie IV, No. 38, diciembre 1916, p. 64.

Sí; somos hermanos: no solo en el amplio sentido en que lo somos todos los que nos cobijamos debajo de la bandera de la Patria [...] sino como lo son los que tienen tradiciones étnicas comunes, y en una u otra forma, sienten el influjo del alma regional. Y vosotros sabéis hacer honor a esa humanidad amplísima: porque la gente antioqueña, como todas las *razas vigorosas y que tienen conciencia de sí mismas*, sabe apreciar el *valor de la sangre, y reconoce a través de varias transfusiones* [...] resultando de aquí una inmensa familia, múltiple en sus aspectos, pero que siempre guarda, con persistencia admirablemente rasgos distintivos del tronco común⁵⁶⁰ (el subrayado es mío).

En todos estos discursos parece cohabitar la perspectiva de la ley biológica de la “supervivencia del más apto” de Darwin con el creacionismo. Así, la lucha entre razas, clases y pueblos superiores e inferiores parece ser la esencia creadora de la historia humana. En estos discursos parece anularse la distancia epistémica entre la voluntad de Dios y la evolución biológica para insistir en que la fundación y el destino de la nación colombiana están “grabados por el dedo mismo de Dios”, y por las leyes de evolución histórica:

Bolívar creó una Patria, haciendo de rebaños de esclavos [a] ciudadanos de un pueblo libre [...] *Cristo, único y verdadero libertador de las naciones*. La nueva civilización surgida de Europa [...] pedirá para su desenvolvimiento nuevos organismos y nueva savia que la nutra y fortifique, y peregrinará hacia este hemisferio de la Virgen de América, asiento de la libertad, que abre sus brazos para recibirla, que le brinda nueva sabia [...] ahora hay renovación y expansión de la fe católica. *La gran familia colombiana fiel depositaria de sus antepasados* rinde culto a la Madre Soberana Reina de los cielos⁵⁶¹ (el subrayado es mío).

La nación colombiana, entonces, sería el resultado de una grandiosa síntesis entre aquellas fuerzas suprahistóricas y la agencia histórica de los prohombres, así que en cada ceremonia, ritual o celebración la nación recordaba a éstos por su capacidad de convertir la *idea* (metafísica de la nación) en una realidad, y de este modo en cada acto público se refundaba simbólicamente la nación y se vinculaba el presente a su fuente

⁵⁶⁰ *Repertorio Histórico. Órgano de la Academia Antioqueña de Historia*, Año 2, Nos. 1-4, abril de 1914, pp. 50-51.

⁵⁶¹ “Discurso pronunciado por el prefecto de Boyacá Roberto Delgado, en el centenario de Boyacá, el 7 de agosto de 1919”, *La Semana*, Año 1, No. 8, abril 2 de 1925, pp. 3 y ss.

más viva y más originaria, España. La idea de España, además de representar el suelo y la cultura de los ancestros de los criollos, proporcionaba un nexo con el mundo y especialmente con el universalismo occidental. De este modo se buscaba articular la historia nacional con la historia universal para formar parte de un orden mundial y de un proceso universal que conduciría a la prosperidad y a la perfección:

El universo está unido por medio de un engranaje tal, que se comunica cada una de sus partes, no hay independencia absoluta que garantice la excepción a la ley primordial, y tratándose de la humanidad cada ser forma parte del gran Todo, al cual debe contribuir de alguna manera a su engrandecimiento, unos y otros se ayudan simultáneamente; de esta suerte el esfuerzo individual bien dirigido creará en el pueblo la energía que lo lleve al progreso [...]⁵⁶².

También en la imaginación de los letrados una prueba visible y tangible de que la voluntad de Dios y la acción de los hombres memorables estaba dando resultados se manifestaba en la presencia de una élite blanca, un pueblo católico y una lengua castellana, elementos todos que además legitimaban la lucha frontal contra la degeneración moral, el incorrecto uso de la palabra y las malas influencias de las “razas inferiores”. El “carácter retrógrada” de indios y negros se expresa en sus maneras vulgares de expresarse, en la pereza mental y en su poca disposición de pronunciar bien las palabras. Mientras que “Las razas fuertes, las progresistas, las que van para adelante emiten claramente y conservan, en su lengua, los sonidos fuertes; no se dejan arrastrar por la pendiente del mínimo esfuerzo ni son vencidos por la abulia glosial⁵⁶³.

La lengua y la religión constituyan seguramente la dimensión “espiritual” de la nación, pues eran a la vez el nexo con España, y por ende, las productoras de la identidad colombiana e hispanoamericana. El propio diagnóstico sociológico de López de Mesa, en los años 20, parecía confirmar la vitalidad de la “nación católica” fundada en 1886: “normas éticas del cristianismo son acatadas con mucho fervor por la totalidad de nuestro pueblo; las ceremonias del culto externo católico tienen igualmente una aceptación general; casi toda la población frecuenta también los sacramentos fundamentales de la iglesia”⁵⁶⁴. Si la “nación católica” encarnaba la voluntad divina y la

⁵⁶² *¡Adelante! Órgano de la Academia de Caldas*, Año 1, No. 5, marzo 18 de 1917, p. 1.

⁵⁶³ *Colombia. Revista Semanal*, Año V, No. 217, septiembre 22 de 1920, p. 162.

⁵⁶⁴ Luis López de Mesa, *De cómo se ha formado la nación colombiana*, op. cit., p. 183.

superioridad cultural y racial de Occidente, entonces su rol era continuar con la misión civilizadora. De este modo, al *otro* se le asignó el territorio de lo diabólico, de la barbarie, de lo degenerado, de lo violento, de lo delictivo y de lo perverso. En este sentido, por ejemplo, se sostenía que la “dipsomanía hereditaria” era común entre las clases bajas y las “razas inferiores” por tener éstas una predisposición innata a ser alcohólicas, a tal punto que de generación en generación se habían debilitado sus facultades intelectuales y morales, caracterizándose por: “pereza del espíritu, pérdida de memoria, dificultad de la palabra [...]”⁵⁶⁵. Y más adelante se reiteraba, como parte de una campaña contra el alcoholismo, lo siguiente: “una raza alcohólica es una raza perdida; el alcoholismo es un peligro nacional y un azote de la sociedad presente y futura”⁵⁶⁶. Podemos observar que el racismo de los años 20 en adelante se fue vinculando cada vez más con las políticas de higiene social, las que en palabras de Foucault podrían llamarse “prácticas escindentes”, por medio de las cuales se divide al sujeto de sí mismo, en el interior de sí mismo y se separa de los otros. De modo que las “razas inferiores” fueron objetivadas como decrepitas, alcohólicas, pervertidas y melancólicas; así, la subjetividad de los individuos racialmente inferiores se destacaba por la ausencia de la idea de sí mismo, lo cual evocaba una situación de depresión profunda, extinción del deseo y falta de energía somática. Solano fue enfático cuando destacó los rasgos subjetivos de la “raza indígena”: “tristes, silenciosas y pesimistas son todas las razas orientales, de donde la nuestra se ha desprendido”⁵⁶⁷; “la malicia indígena brilla en la guerra con los fulgores del genio”⁵⁶⁸; y “el indio posee un temperamento suicida”⁵⁶⁹.

En todo caso, este racismo tenía la capacidad de individualizar y totalizar al mismo tiempo, con lo que se pudo delimitar el objeto/sujeto de saber y de control. Las representaciones hegemónicas tenían la capacidad de identificar al *otro* haciéndolo visible o invisible, según las necesidades de las élites y de las tecnologías de poder. En este sentido, el *otro* inferior fue producto de las prácticas discursivas, de los relatos hegemónicos, de la regulación normativa y de las celebraciones concebidas para convertir a los sujetos y a los grupos en una unidad en sí misma, lo cual posibilitaba un juego de oposiciones jerárquicas. Por tanto, la particularidad y el lugar que cada uno

⁵⁶⁵ Colombia. Revista Semanal, Año V, No. 210, agosto 4 de 1920, p. 97.

⁵⁶⁶ Ibídem, p. 155.

⁵⁶⁷ Armando Solano, *La melancolía de la raza indígena*, op. cit., p. 26.

⁵⁶⁸ Ibídem, p. 30.

⁵⁶⁹ Ibídem, p. 31.

ocupaba fueron valorados, celebrados o denigrados. Si bien la idea era mantener a las razas separadas, sin embargo, el influjo de las “razas inferiores” sobre la “raza superior” era cada vez mayor, de ahí que los sociólogos y médicos consideraran que “toda raza, todo pueblo necesita de elementos nuevos que la vigoricen, inyecciones de buena raza blanca, es lo más que necesitamos para inclinar a su favor el balance de nuestras razas”⁵⁷⁰.

Para el discurso hegemónico las prácticas culturales de los grupos étnicos eran incompatibles con la civilización cristiana surgida con la conquista de América. Un “indio mudo y supersticioso, de las embriagueces litúrgicas y de las inexplicables zozobras”⁵⁷¹ no podía conjugar ciertamente con la vigorosidad y espíritu inquisitivo del conquistador, con la sobriedad y delicadeza del letrado, o con los “atrevidos caudillos”. En palabras de Solano: “conozco esa raza cuya historia de heroicidad en los días de la conquista y en las contiendas de la República, parece una fábula inspirada en la imaginación delirante”⁵⁷². En este sentido pronunció también su discurso Fernando Torres, miembro del Centro de Historia de Tunja, quien decía que “el mayor motivo de gratitud que debe obligar a los hispanoamericanos para con la Madre Patria, es el de habernos hecho conocer la divina religión de Cristo y haberla difundido entre nosotros con verdadera mente evangelista, acabando por medio de la convicción y del ejemplo con la torpe grosera idolatría de los naturales, sustituyendo en sus corazones y en sus inteligencia esos deprimentes cultos con el del Dios único y verdadero”⁵⁷³.

Para López de Mesa también fue importante estudiar “los múltiples estados del sentimiento religioso” con el propósito de describir “el proceso de transformaciones que el cristianismo europeo experimenta entre indios y negros allá en la confusa mente de las capas inferiores, o la evolución de restos de remotas culturas, animismo, manismo, fetichismo, mitología, magia, tótem, teísmo primario [...]”⁵⁷⁴. Estas observaciones ratificaban la percepción de que la cultura indígena y la occidental no podían coexistir en el seno de una misma formación histórica, es decir, en el Estado nación.

⁵⁷⁰ “Carta de Enrique Naranjo a Jorge Bejarano”, *Colombia. Revista Semanal*, Año V, No. 234, febrero 9 de 1921.

⁵⁷¹ Armando Solano, *La melancolía de la raza indígena*, op. cit., p. 24.

⁵⁷² Ibídem, pp. 26-27.

⁵⁷³ *Repertorio Boyacense*, Serie V, No. 44, octubre 1917, p. 132.

⁵⁷⁴ Luis López de Mesa, *De cómo se ha formado la nación colombiana*, op. cit.

En Colombia, a diferencia de otros países andinos, nunca se desarrolló un indigenismo importante, por no decir que casi nunca nos encontramos con alguien que se atreviera a buscar las raíces de la identidad colombiana en “su” pasado prehispánico, como tampoco era frecuente que un intelectual fuese capaz de articular dos prácticas culturales de un modo tan “fácil”. Sin embargo, existe siempre alguna excepción, y se trata de Juan C. Hernández, quien intentó a través del mito encontrar una línea de continuidad entre el pasado prehispánico y el presente republicano. Quizás estuviera inspirado en los nacionalismos europeos de los años 20 y 30, especialmente en el alemán y en el italiano, que vieron en los mitos los guardianes de los valores de la raza y del pasado, los que aparentemente no eran incongruentes con los proyectos modernizadores, porque, vistos desde Colombia, los mitos eran considerados anacrónicos, o se referían al pensamiento salvaje, al folklore y, en el mejor de los casos, podían considerarse como meros recursos literarios. Aun así y sin demasiadas pretensiones, Hernández tomó como ejemplo la ciudad de Tunja para desarrollar su idea y sugerir que “antes que el grito de la conquista turbara su profundo silencio, vivió por muchos siglos un pueblo heroico, creador de una civilización, dueño de una moral propia, inspirada en los más sanos principios y os advierto [...] que el mito chibcha, si no es reflejo de mitos orientales, sí es una concepción igual a la del mito ario o la del mito griego”⁵⁷⁵. Este intento infructuoso puede entenderse por el déficit de recursos simbólicos, culturales y étnicos en el nacionalismo colombiano que, frente a esta situación, apeló más bien al lenguaje y los valores religiosos. Así, por ejemplo, el sacrificio del héroe-mesías daba origen al nacimiento de la nación y expresaba la salida de la oscuridad de la historia. En todo caso, el catolicismo en su dimensión semiótica tuvo la suficiente fuerza simbólica para articular a los diferentes grupos étnicos, clases sociales y regiones. En palabras de López de Mesa: “los grandes santuarios de la devoción nacional surgieron en Chiquinquirá, grupo racial hispano-chibcha, y en las Lajas, del grupo hispano-quillacinga, similares al que creó México con el nombre de Nuestra Señora de Guadalupe”⁵⁷⁶. Y en otra descripción podemos apreciar la participación y devoción de la gente en la fiesta del Señor del Buen Consuelo de Yumbo,

⁵⁷⁵ Juan C. Hernández, *Raza y patria*, Bogotá, Imprenta Dulima, 1931, p. 7.

⁵⁷⁶ Luis López de Mesa, *De cómo se ha formado la nación colombiana*, op. cit., p. 182.

El domingo llegan romeros a solemnizar con dádivas, actos religiosos que desde tiempos inmemoriales constituyen para yumbeños placer y orgullo y para católicos la seguridad de un socorro para aflicciones y necesidades veneran imágenes milagrosas. Las gentes de la alta sociedad no desdeñan, tampoco, sumarse a los campesinos en esta clase de regocijos del culto católico [...] *Hay un lujo de sufrir* tiene la compensación de ser consolado cristo del santuario, madre o amigo o filosofía constituyen el verdadero sentido de la existencia⁵⁷⁷.

Independientemente de las posturas anticlericales y anticatólicas, que nunca dejaron de ser muy activas, en la construcción de la hegemonía conservadora se apeló al campo semántico y simbólico del catolicismo, siendo pues, éste, una de las fuentes centrales para la construcción de los discursos y prácticas de la “nación católica” y de su alteridad. Era obvio que para darle validez a su versión, que buscaba legitimar la autoproclamada superioridad de la élite blanca colombiana, cuyo origen supuestamente estaba en la “raza española” o en la “pureza de sangre”, esta élite también se apropió de otras perspectivas como el darwinismo social o el racismo científico, posibilitando así una mayor actualidad y expansión de sus discursos. Estas élites podían hablar sobre los grupos étnicos, pero nunca asumieron la representatividad de sus intereses, y mucho menos tomaron como suya la voz de los indígenas o de los afrodescendientes; ellas representaban la alteridad radical en virtud de la cual reafirmaban su propia superioridad, legitimando así su papel de civilizadores y salvadores.

El *continuum genocidio* parece expresar la naturaleza del proyecto de la “nación católica”, porque, al articular el viejo modelo de dominación colonial español con el nuevo imperialismo, se logró implementar un sistema de dominación que podía incluir a la vez diferentes “modos de producción” y tecnologías de poder y dominación; así, en un mismo territorio coexistieron enclaves capitalistas con misiones católicas. En nombre de la “pureza de sangre” y de la “raza pura” las élites implementaron estrategias de control, vigilancia y castigo que infligieron a los grupos étnicos, aislandolos del riesgo moral e imponiendo barreras para que ciertas razas no emigraran y quizás contaminaran los linajes nobles y las cepas de sangre pura. Durante el gobierno liberal de Eduardo Santos (1938-1942), López de Mesa fue nombrado ministro de Relaciones Exteriores, cargo desde el que fue artífice de una política discriminatoria con respecto a

⁵⁷⁷Correo del Cauca, Año XIX, No. 3694, 20 de septiembre de 1921, p. 5.

la inmigración de judíos, poniendo trabas burocráticas y emitiendo una circular que prohibía a las embajadas de Colombia visar a los judíos europeos que escapaban del genocidio nazi⁵⁷⁸. Muy acertadamente, Bagley y Silva Luján señalan que “en López de Mesa existe una depurada o sofisticada interpretación fascista del problema del Estado-nación en Colombia [...]”⁵⁷⁹.

Este desprecio por lo popular, por los indígenas, los afrodescendientes, los chinos, los turcos y los judíos revela, en gran medida, la falacia del mestizaje como elemento integrador, armonizador y democratizador, cuando en realidad el mestizaje ha sido parte de la matriz discursiva de una élite racista que pretendía efectivamente *blanquear* a la población, y que traducía en políticas de asimilación, exclusión y eliminación de las identidades étnicas no-blancas y no-cristianas. Además, el mestizaje como representación operaba como la *anticipación de la realización de una idea*, pues las élites se imaginaban que, de todos modos, una vez superados los muchos obstáculos, se lograría finalmente una nación plenamente blanca, católica, próspera y libre de “razas inferiores”.

Una secuela de esta visión en la historiografía colombiana se ha expresado en la falta de estudios sistemáticos sobre las experiencias étnicas, y si de vez en cuando lo étnico aparece, lo hace como un simple recurso semántico, una variable hipotética, una pregunta teórica, una estrategia de *otrerización*, o como un procedimiento de lo políticamente correcto. Recientemente algunos historiadores colombianos parecen que han encontrado un apoyo o justificante académico a su *visión* (de negación del *otro étnico*) en la obra de Serge Gruzinski⁵⁸⁰, “confirmándoles” que lo étnico ha sido ya superado históricamente por el proceso de occidentalización y mundialización⁵⁸¹. En tal

⁵⁷⁸ Azriel Bibliowicz, “Etnias-inmigrantes. Los judíos”, www.colarte.com/recuentos/Colecciones, consultado el 07/08/2011.

⁵⁷⁹ Bruce Michael Bagley y Gabriela Silva Luján, “De cómo se ha formado la nación colombiana”, op. cit., p. 16.

⁵⁸⁰ Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, Barcelona, Paidós, 2007.

⁵⁸¹ Si bien Gruzinski nunca ha negado las formas de dominación y explotación colonial, sin embargo, como lo ha destacado Renán Silva (uno de los historiadores colombianos más destacados actualmente), en su reseña del libro de Gruzinski (*Les quatre parties du monde...*) señalaba “que el dominio y el sometimiento de una población no son nunca hechos simples –máxime en el caso de sociedades que desde un principio se mezclaron, tanto en el campo biológico como cultural-, sino que *conllevan un enriquecimiento mutuo, aunque ese proceso haya sido en su momento desigual, doloroso y, en gran medida, destructivo* para quienes habitaban el ‘Nuevo Mundo’ antes de la llegada de los conquistadores y colonizadores”, (pp. 341-342). (El subrayado es mío). Y para terminar, Silva, en su esfuerzo por ratificar la tesis de Gruzinski sobre las transferencias culturales a escala mundial, iniciada con la conquista de América, reduce a su mínima expresión las reivindicaciones étnicas, pensándolas

sentido, las configuraciones ficcionales e ideológicas del mestizaje ejercidas por los sectores dominantes han servido para expresar las esperanzas de lograr unidad nacional, dándose por sentada la superioridad de la élite blanca y su ideal de asegurar su posición hegemónica dentro de la nación sin duda contradictoria, fragmentada y heterogénea.

Por lo tanto, la historiografía colombiana ha seguido operando en gran medida dentro de una concepción eurocéntrica –sustentada en un “racismo epistemológico”-, es decir, que al situar a la razón y a la modernidad en el centro del desarrollo histórico, los grupos étnicos son rebajados al rango de lo primitivo, de lo arcaico y de lo tradicional inferior. El desfase epistémico y ontológico entre los “sujetos modernos” y los “sujetos étnicos” se acentúa aún más con el impacto del posmodernismo en la historia, que ha tratado lo étnico como si estuviese otra vez atrapado en el pasado, o como si se tratara de mantener una pureza incontaminada frente al proceso de occidentalización y de multiculturalismo, expresando, por lo tanto, ostracismo, dogmatismo y fundamentalismo. La etnicidad, en vez de entenderse como la singularidad de los grupos, de las lenguas, del estilo de vestimenta, de las subjetividades o de las visiones de la existencia y formas de vivir, se la ha visto más bien como un particularismo atávico que desafía el universalismo cultural occidental y la unidad cultural de la nación poscolonial; en el fondo, se ve en ella una amenaza al equilibrio hegemónico del poder. En este panorama, por supuesto, a una historiografía eurocentrada le sigue siendo difícil considerar lo étnico como un tema, una variable y un problema de indagación científica relevante. Así, los sujetos modernos siguen ocupando un lugar central en la narrativa de la nación y en la historiografía, de allí que en su trayectoria académica no estén incluidas las experiencias étnicas.

como identidades atemporales y gestos de ensimismamiento, oponiendo otra vez el mestizaje, ya no sólo como signo de *occidentalización*, sino como el núcleo de la modernidad tardía (o posmodernidad), frente a lo étnico atado al pasado: “El final del siglo XX, con su énfasis desmedido en la búsqueda de identidades al parecer constituidas ‘desde siempre’ y de tradiciones supuestamente preservadas de las comunidades indígenas y negras, y con su rechazo implícito de toda la transformación a la que dio lugar el amplio proceso de mestizaje social y cultural, ha agudizado aún más los problemas [...]”, (p. 345), Renán Silva, “Reseña: Serge Gruzinski, *Les quatre parties du monde. Histoire d’unes mondialisation*, Paris, Éditions de La Martinière, 2004), *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Vol. 36, No. 1 (2009), pp. 339-345.

Capítulo VI

Racismo y el debate sobre la degeneración racial: El discurso científico II

El liberalismo, el progreso y la eugenesia compartían el ideal del mejoramiento de las condiciones de vida de la humanidad, ya fuera en su dimensión institucional, política, material, moral o biológica. En lo que sigue intentaré mostrar que los discursos racialistas y racistas eran parte integral del discurso liberal que definió a los grupos étnicos según sus supuestas capacidades (morales, intelectuales, raciales) para participar del proceso histórico que conduciría a la perfección humana. Según este discurso, la diferencia esencial entre una “raza superior” y las “razas inferiores” estaba dada por la conciencia y autoconciencia, es decir, por la capacidad para desarrollar un pensamiento crítico y abstracto que permitiera a un nivel político traducirse en voluntad individual, atributo exclusivamente de la primera. Es a partir de esta consideración que los *otros* fueron nombrados, racializados y clasificados según sus condiciones subjetivas para contribuir al proceso histórico⁵⁸². En este sentido, es importante destacar lo que sostiene Noiriel, citando a Derrida, Foucault y Bourdieu, esto es, que el lenguaje cumple un rol fundamental en las relaciones de poder: “aquel que obtiene el poder de nombrar a los otros públicamente contribuye, de manera decisiva, a fabricar la identidad individual y colectiva de esos individuos; por lo tanto orienta el sentido de sus experiencias”⁵⁸³.

El liberalismo fue la otra fuente que profundizó la fisura entre la élite blanca y los grupos étnicos, porque, al identificar la razón con la raza blanca y la particularidad de los europeos, a los *otros* se les negó la capacidad racional para actuar en el mundo. Así, el lugar del logos en tanto esencia del europeo y de las élites blancas locales dibujó una geografía racializada en términos de superior/inferior y centro/periferia. Esta forma de operar parece haber sido un rasgo central en Colombia. Precisamente, varios historiadores han destacado la fuerza que tuvo el liberalismo en la construcción del

⁵⁸² Paget Henry, “Entre Hume y Cugoano: raza, etnicidad y el acorralamiento filosófico”, en: Emmanuel Chukwudi Eze, Paget Henry y Santiago Castro-Gómez, *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2008, pp. 96-97.

⁵⁸³ Gérard Noiriel, *Introducción a la sociohistoria*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2011, p. 58.

Estado nación en Colombia más que en cualquier otro país de la región andina. En el balance que hace Brooke Larson sobre el liberalismo en los Andes, destaca a Colombia como el país que logró un temprano consenso entre las élites para impulsar programas modernizadores de corte liberal. “Mientras que en las restantes repúblicas andinas, las ideas económicas liberales permanecieron en estado latente hasta finales del siglo, en Colombia en cambio gozan de una hegemonía casi virtual desde finales de la década de 1840 hasta 1880”⁵⁸⁴. Las élites criollas, como las nombra Larson, o neoborbones, según Safford⁵⁸⁵, vieron en el liberalismo un horizonte histórico, una actitud, un método y un instrumento de cambio, es decir, una manera de hacer las cosas orientada a impulsar el progreso económico y social.

Para el contexto colombiano y andino del siglo XIX, el liberalismo se puede definir como un corpus doctrinal que buscaba, en el plano económico, el libre cambio, es decir, participar en el mercado mundial aprovechando las ventajas competitivas de eliminación de aranceles, monopolios fiscales y trabas legales para promover la división internacional del trabajo. Mientras que, a nivel político, se postulaban la separación del Estado y la Iglesia y su división de poderes, el derecho al sufragio, y el consenso como base del orden político. El principio de libertad individual fue lo más valorado, incluso por encima de los principios de igualdad o justicia, pues se entendía que, siendo él el fundamento de la búsqueda racional de la verdad, a través suyo se podía moderar y limitar la acción del gobierno y con ello garantizar la política democrática de tolerancia. Entonces, la autonomía individual, su capacidad de elección y su función de utilidad convirtieron al *homo economicus* en el modelo para alcanzar los objetivos modernizadores. “La mayor parte de los neogranadinos miraban en 1850 hacia Francia y el mundo anglosajón. Los que pensaban en la riqueza volvían los ojos hacia las virtudes del *homo economicus*, encarnadas en el tipo anglosajón, a su sentido del trabajo, a su sobriedad, su disciplina y su habilidad para los negocios”⁵⁸⁶. Subyace en este enfoque la racionalidad económica, en la que, efectivamente, ha sido el mercado el lugar privilegiado para probar la racionalidad del liberalismo en el contexto del siglo XIX. Marco Palacios ha caracterizado bien este contexto: “el siglo XIX colombiano fue el siglo del proyecto modernizador liberal, enmarcado en las supuestas virtudes del

⁵⁸⁴ Brooke Larson, *Indígenas, élites y Estado*, op. cit., p. 46.

⁵⁸⁵ Frank Safford, *El ideal de lo práctico: el desafío de formar una élite técnica y empresarial en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1989.

⁵⁸⁶ Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Bogotá, CESO/Uniandes/ICANH, 2001, p. 110.

mercado mundial”⁵⁸⁷. Además, señala que la adopción del liberalismo económico durante la segunda mitad del siglo XIX estuvo relacionada con el deseo de superar la fase “bárbara” para alcanzar la “civilización”⁵⁸⁸.

Y, con mayor razón después de la Guerra de los Mil Días (1899-1902), y la separación de Panamá (1903), para el presidente Rafael Reyes (1849-1921) solo el progreso, la paz y el bienestar podían salvar al país de la ruina. En una elocución suya decía: “es la Nación entera quien ha hecho sentir su firme voluntad de salvarse, abandonando las prácticas y tradiciones de odio e imponiéndose y cumpliendo un programa de armonía, paz y de trabajo [...] En la capital se ha hecho sentir hoy más que ningún otro día, la voluntad nacional que puede decirse es unánime de reconstrucción patria por el orden, el trabajo honrado y la concordia”⁵⁸⁹. Pero este llamado a la unidad, al progreso y a la reconstrucción nacional no se daba solo por un hecho coyuntural, sino que formaba parte de la concepción general de la élite modernizadora (liberal o conservadora) que veía en la formación de una ética laboral las bases que harían compatible y competitiva la estructura económica colombiana con la economía capitalista. Para ello se potenciaron la educación técnica y científica, creando así escuelas y universidades:

Con el propósito de impulsar la instrucción pública nacional en el sentido de las *carreras comerciales e industriales*; la Ley 39 de 1903 [...] dispuso que en los colegios e institutos establecidos oficialmente con rentas nacionales, departamentales o municipales, se dé preferentemente la instrucción técnica [...] en cuanto sea posible, en todos los Municipios, enseñanza nocturna de los *principios morales y religiosos y de nociones científicas elementales a los obreros* que por su edad y por otras circunstancias no puedan concurrir a las escuelas públicas primarias. Este conjunto de disposiciones [...] están llamadas a *producir los más felices resultados a favor de las clases populares de la regeneración industrial y económica del país*. Es necesario convertir la

⁵⁸⁷ Marco Palacios, *Parábola del liberalismo*, Bogotá, Editorial Norma, 1999, p. 31.

⁵⁸⁸ Marco Palacios, “La fragmentación regional de las clases dominantes en Colombia: una perspectiva histórica”, *Revista Mexicana de Sociología*, 42 (1980), p. 101; citado en: Cristina Rojas, *Civilización y violencia*, op. cit., p. 47.

⁵⁸⁹ *Correo del Cauca*, marzo 18 de 1905, pp. 1-3.

*República entera en un inmenso taller, pues solo con el trabajo podremos curar las profundas dolencias que afligen a la sociedad colombiana*⁵⁹⁰.

Pero estas esperanzas de contar con una clase obrera instruida en la técnica y una clase empresarial dispuesta a sostener el vínculo entre el capital, la ciencia y la tecnología chocaban con estructuras sociales consideradas primitivas y con las “razas inferiores” y degeneradas. Fue en el reconocimiento de estas limitaciones que la idea de progreso se vinculó con el “deseo de civilización”, que, según Cristina Rojas, “significaba acceder a una civilización ordenada como la europea, y corrió paralelo con la lucha por la acumulación de capital. El primero dio origen a tanta violencia como la segunda”⁵⁹¹. El deseo civilizador significó –nos dice Rojas- el encuentro con los *otros*, quienes impulsaron un régimen de representación y unas estrategias para alcanzar el objeto deseado usando todos los medios disponibles. Ciertas identidades raciales, de género o de clase, fueron consideradas más civilizadas y dispuestas que otras para “desarrollar el bienestar, la moralidad y la riqueza nacional”⁵⁹². Este régimen de representación clasificó a los grupos según su rol en la división internacional del trabajo⁵⁹³, o por el lugar que los grupos sociales ocuparon entre el particularismo americano y el universalismo occidental⁵⁹⁴. En este sentido, Larson señala que “de las cuatro repúblicas andinas, la élite criolla colombiana fue la primera que produjo un argumento retórico que atribuía firmemente el atraso económico del país al concepto de inferioridad racial”⁵⁹⁵.

Pero igualmente importante fue la participación de los sectores populares (ex-esclavos, indios, campesinos, mestizos y blancos pobres), que a mediados del siglo XIX presionaron a las élites gobernantes colombianas a democratizar la sociedad, desde la abolición de la esclavitud hasta el sufragio universal masculino, sin que en principio importara la raza o la alfabetización. Este “republicanismo popular” o “liberalismo

⁵⁹⁰ *Anales de la Cámara de Representantes*, Serie 2, No. 13, Bogotá, 18 de agosto de 1914, p. 103.

⁵⁹¹ Cristina Rojas, *Civilización y violencia*, op. cit., p. 46.

⁵⁹² *Anales de la Cámara de Representantes*, Serie 2, No. 101, 2 de enero de 1915.

⁵⁹³ Cristina Rojas, *Civilización y violencia*, op. cit., p. 31.

⁵⁹⁴ Según Mabel Moraña, la tensión entre ambos polos ha marcado la historia cultural e ideológica de América Latina, la cual ha sido vista en términos de regionalismo/occidentalismo, indigenismo/europeización, tradicionalismo/progreso, telurismo/modernidad, colonialismo/Illustración, y barbarie/civilización; Mabel Moraña, “Ilustración y delirio en la construcción nacional o las fronteras de la Ciudad Letrada”, *Latin American Literacy Review*, Vol. 25, N° 50, (julio-diciembre, 1997), pp. 32-33.

⁵⁹⁵ Brooke Larson, *Indígenas, élites y Estado...*, op. cit., p. 47.

popular”, como lo ha llamado James E. Sanders, transformó el republicanismo en un vehículo capaz de promover visiones de libertad humana e igualdad social⁵⁹⁶. Este éxito relativo fue muy avanzado para la época –nos dice Sanders- no sólo para la región andina sino también frente a los países europeos. Sanders insiste en que, entre 1850 y 1870, en Colombia la ciudadanía superó las barreras y los registros de clase y raza del Atlántico Norte:

By the 1850s, after liberals took power and opened up the political system, Colombians of all political classes were remaking politics in the Atlantic tradition, debating the meanings of nation, citizenship, liberty, equality, and rights. Benedict Anderson assumes national identity was largely an elite affair in Spanish America, but even if this were the case during independence, it was certainly no longer true by the mid nineteenth century. Subalterns embraced the nation as a site of new political identities that might be more powerful than their old positions in society forged under colonialism⁵⁹⁷.

Esta temprana y restringida ciudadanía, denominada por Larson “ciudadanía tributaria”, creó un nuevo lenguaje discursivo que combinaba elementos coloniales y nuevas demandas de signo republicano⁵⁹⁸. Es decir, los indígenas, al seguir pagando el tributo, demandaron al Estado republicano el reconocimiento de los títulos coloniales de sus tierras comunales, pero también participaron de la vida política nacional demandando nuevos derechos en el sentido ilustrado y liberal. A pesar de que en el contexto de fines del siglo XIX las unidades étnicas se veían como un obstáculo a la expansión del mercado interno, en todo caso, el *tributo indígena* siguió siendo un recurso de dominación neocolonial acompañado de su respectivo discurso paternalista y civilizatorio, y lo más importante, al mismo tiempo fue un instrumento de reivindicación étnica:

La ley 90 sobre protección de indígenas ha hecho de ellos, no sin razón, una clase privilegiada. *Las poblaciones formadas por los indígenas son las más*

⁵⁹⁶ James E. Sanders, *Contentious republicans. Popular politics, race, and class in nineteenth-century Colombia*, Durham and London, Duke University Press, 2004, pp. 43-57.

⁵⁹⁷ James E. Sanders, “Atlantic republicanism in nineteenth-century Colombia: Spanish America’s challenge to the contours of Atlantic History”, *Journal of World History*, Vol. 20, N° 1, (march, 2009), p. 138.

⁵⁹⁸ Brooke Larson, *Trials of nation making: Liberalism, race, and ethnicity in the Andes, 1810-1910*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 211.

atrasadas en civilización y las que más carecen de riqueza, porque habiendo reducido sus habitantes las necesidades a su menor expresión, con muy poco las satisfacen; sin embargo de no tener estímulo para el trabajo pagan al Estado la contribución más efectiva, que le es exigida por las municipalidades con la escrupulosidad que no se ve en las demás poblaciones. Esa contribución es la del servicio personal subsidiario. Vosotros sabéis que sobre los consumidores pesan todas las contribuciones indirectas y que perteneciendo los indígenas a esa clase, están gravados también con ellas, y sin embargo hay municipios en que se les recarga con contribuciones directas [...] El Gobierno general se ha dirigido al del Estado, pidiéndole la administración exclusiva del territorio del Caquetá [...] Si el Gobierno general estimulado por un *sentimiento filantrópico* desea concurrir con su contingente para la civilización de las tribus que pueblan el territorio del Caquetá, tiene amplio y perfecto derecho para hacerlo [...]⁵⁹⁹ (el subrayado es mío).

En un panorama más amplio, los grupos étnicos ejercieron la ciudadanía en términos tributarios y territoriales⁶⁰⁰, porque, en el panorama de la usurpación de sus tierras y de la expansión del capitalismo, los indígenas insistieron en el pago del tributo solo como una garantía de defensa de sus derechos corporativos y sus modos de vida. Además, el tributo creaba de por sí un espacio de conflicto, negociación y alianzas entre el Estado, el poder local y las unidades étnicas, porque estaba en juego el control de los excedentes campesinos. Se podría decir entonces que la continuidad del tributo mantuvo vigente el “pacto colonial” que operó como una estrategia subalterna para enfrentar la modernidad.

En Colombia, entre 1850 y 1870, la participación de los sectores populares y los grupos étnicos fue muy activa, manteniendo una presencia importante en los procesos políticos regionales y nacionales. Fue en este juego de tensiones, resistencias y transacciones que estos sectores desarrollaron su propia visión del republicanismo y de

⁵⁹⁹ *Informe del Secretario de Gobierno a la Legislatura del Estado en sus sesiones ordinarias de 1869*, Popayán, Imprenta del Consejo Mayor, pp. 46-47.

⁶⁰⁰ Pilar Mendieta Parada, “En defensa del pacto tributario. Los indígenas bolivianos frente al proyecto liberal: siglo XIX”, revistandina.perucultura.org.pe/textos/41pilar.doc, consultado 23/08/2011.

la organización nacional, que, como en otros países andinos y México, partía del municipio libre, la autonomía política local y el acceso justo a la tierra⁶⁰¹.

Sin embargo, a partir de la década de 1870, este vibrante republicanismo fue perdiendo su poder discursivo, y los sectores subalternos que tanto habían contribuido a su configuración y a la ampliación de la ciudadanía fueron marginados y excluidos al mismo ritmo en que se consolidaba un Estado sobre la base de una oligarquía terrateniente, comercial e industrial. Una consecuencia de ello fue la pérdida de los derechos ganados, lo que estimuló el repliegue hacia la etnicidad. Como hemos visto, los grupos indígenas, amenazados por los procesos modernizadores, defendieron con mayor perseverancia sus valores corporativos y su patrimonio cultural colonial que ciertamente chocaba con el ideal liberal de propiedad privada y de progreso. “Con notable acierto el congreso último expidió la ley 19, sobre división de los terrenos de las parcialidades, por cuenta de la nación. Era esta la única forma eficiente de terminar con esas comunidades, altamente perjudicadas para el desarrollo del país”⁶⁰².

Pero también la protección de los resguardos era compatible con la ideología y el proyecto neocorporativo de la “nación católica” que produjo la Ley 89 de 1890: “por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”. Y como parte del Artículo 7 de esta Ley se decía: “que ningún indígena venda, arrienda o hipoteque porción alguna del Resguardo, aunque sea pretexto de vender las mejoras, que siempre se considerarán accesorias a dichos terrenos”⁶⁰³. Años más tarde, en los informes de las autoridades regionales, se mostraba pesimismo y desprecio precisamente por la forma en que los Resguardos administraban sus tierras y recursos, como se puede apreciar en el tono del siguiente informe frente a los Resguardos indígenas de la cordillera central del Cauca:

Los puntos relacionados con los resguardos de las parcialidades de indígenas han encontrado franca acogida en las oficinas de la Gobernación, con el propósito firme de ayudar con solícito empeño a estos sencillos hijos de la República *tan arraigados a un tradicionalismo torpe que les impide*

⁶⁰¹ Florencia Mallon, “Entre la utopía y la marginalidad: comunidades indígenas y culturas políticas en México y los Andes 1780-1990”, *Historia Mexicana*, Vol. 42, No. 2 (octubre-diciembre 1992), p. 482.

⁶⁰² *Informe del Secretario de Gobierno al señor Gobernador del Departamento*, Popayán, 1928.

⁶⁰³ *Cartilla de Legislación Indígena*, Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), 2005, p. 139.

evolucionar como lo hacen las otras razas. Las leyes sobre la división de tierras de resguardo sólo se han cumplido en muy pocas comunidades [...] La Gobernación, por su parte, ha dictado algunos decretos y resoluciones, tendientes, los unos, a obligar a los indígenas a cumplir con ciertos preceptos legales, y las otras, a mejorar la precaria situación en que se encuentran, fusionando parcialidades y dictando *medidas que lleven a los indígenas algún desarrollo y alguna comodidad*⁶⁰⁴ (el subrayado es mío).

Esta contradicción nunca se resolvió del todo porque, por un lado, se quería mantener los resguardos como una forma de controlar y civilizar a los indígenas, y se deseaba privatizar las tierras comunales o ampliar la propiedad terrateniente a costa de las tierras comunales por vías extralegales o legales⁶⁰⁵, por el otro. Fue el pulso y la correlación de fuerzas entre indígenas, autoridades locales, gamonales y terratenientes de una determinada región lo que determinó si se respetaban o no los derechos corporativos. Parece ser que la ambigüedad ha sido un rasgo de las élites blancas andinas. Según Javier Sanjinés: “la élite no logró establecer una dominación clara y contundente sobre el todo social, su discurso fue igualmente ambiguo, hecho que definió [...] la construcción de la nación desde el siglo XIX”⁶⁰⁶. Además, señala Sanjinés que la vocación modernizadora obedecía a una lógica de exclusión. La relación que establecieron las élites criollas-mestizas con las clases populares siguió en gran medida esa lógica. En este sentido, las elites fueron incapaces de absorber las demandas democráticas de las masas, y siempre mostraron una intolerancia frente a las expresiones populares y étnicas por considerarlas incultas y primitivas, si bien, para sostener sus proyectos hegemónicos, inevitablemente tuvieron que establecer alianzas con estos grupos.

⁶⁰⁴ *Informe del Gobernador a la Asamblea del Cauca en sus sesiones ordinarias de 1927*, Popayán, Imprenta del Departamento, pp. 8-9.

⁶⁰⁵ “Todos los terrenos que poseen los indígenas no pueden calificarse en absoluto como de resguardos, porque es necesario atender al título y al origen de la adquisición [...] por terrenos de resguardos no deben entenderse sino aquellos que los indígenas, en su calidad de tributarios, adquirieron por las disposiciones españolas y de los cuales fueron o debieron ser puestos en posesión, como propietarios, en virtud de las designaciones hechas y de los amparos dados a los mismo indígenas tributarios. Por consiguiente, no deben considerarse como resguardo los terrenos que los indígenas hayan adquirido por otro título, como por ejemplo el de donación, compraventa &&”, “Resguardo de Indígenas”, *Sesiones Ordinarias de 1881*, Popayán, Imprenta del Estado, p. 30.

⁶⁰⁶ Javier Sanjinés C., *El espejismo del mestizaje*, La Paz, Instituto Francés de Estudios Andinos/ Fundación PIEB, 2005, p. 40.

En términos historiográficos sigue vigente el debate en torno al grado de participación de los grupos subalternos en la formación del Estado nación. Una primera postura sostiene que los sectores populares construyeron un proyecto alternativo a la hegemonía criolla, mientras que la segunda cree más bien que las clases subalternas participaron activamente en la agenda política de las élites, apropiándose de sus discursos y programas políticos, y que a largo plazo contribuyeron decisivamente a ampliar la ciudadanía y a forjar identidades colectivas⁶⁰⁷.

De esta manera, la relación que el Estado oligárquico modernizante y sus representantes locales establecieron con los indígenas estuvo mediada por la desconfianza, el desprecio, el racismo, la represión y el paternalismo. “Conflictos y rivalidades han terminado produciendo un subterráneo pero eficaz racismo. Menosprecio, desconfianza y agresividades mutuas, en el interior mismo de las clases populares, como se han traslucido en las relaciones cotidianas entre negros e indios. Aquí encontró un sólido sustento de dominación colonial. La fragmentación se expresa también en la conciencia social de los protagonistas”⁶⁰⁸.

En este marco, ciertos comportamientos “incivilizados” de los indígenas solo podían entenderse en la medida en que eran vistos como niños. Esta infantilización del *otro* tuvo sus antecedentes en el viejo discurso lascasiano⁶⁰⁹ que proporcionó el marco ideológico y jurídico para crear el *protector de indios*. Así, el Estado republicano colombiano creó un cargo público para que hiciera el papel de protector de los indígenas⁶¹⁰:

⁶⁰⁷ Véase para la primera postura: Nelson Manrique, *Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile: Campesinado y nación*, Lima, Centro de Investigación y Capacitación, 1981; y Florencia Mallon, *Peasant and nation. The making of postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, University of California Press, 1995. Y para la segunda posición: Cecilia Méndez, *The plebeian republic: The Huanta rebellion and the making of the Peruvian State, 1820-1850*, Durham and London, Duke University Press, 2005; Martha Irurozqui, *A bala, piedra y palo. La construcción de la ciudadanía política en Bolivia, 1826-1952*, Sevilla, Diputación de Sevilla, 2000; Peter Guardino, *The tree of liberty: Popular political culture in Oaxaca, 1750-1850*, Durham and London, Duke University Press, 2005; Mark Turner, *From two republics to one divided*, Durham and London, Duke University Press, 1997; y James Sanders, *Contentious republicans: Popular politics, race, and class in nineteenth- century Colombia*, Durham and London, 2005.

⁶⁰⁸ Alberto Flores Galindo, *Los rostros de la plebe*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 16.

⁶⁰⁹ Rocío Quispe-Agnoli, “Orígenes coloniales del sujeto latinoamericano contemporáneo: identidad, fragmentación y sincretismo”, www.lehman.cuny.edu/ciberleyras/v10/quispe.htm, consultado 07/04/2011.

⁶¹⁰ “[...] de los informes recibidos, que conviene a la raza aborigen de América continuar poseyendo en común sus resguardos, bajo la tutela del ministerio público y al amparo de las leyes

Desde la época de la conquista; desde el reinado de doña Isabel y don Fernando, Reyes católicos; desde Carlos V y Felipe II se dictaron leyes protectoras a favor de los aborígenes, indígenas dueños del territorio de América, con el fin laudable y cristiano de ampararlos contra la codicia y extorsiones de los Encomenderos, Curas y Misioneros [...] El Gobierno republicano, después de la Independencia, acogió y ordenó tan sabia y humanitaria legislación, hasta que bajo el régimen de la antigua Nueva Granada, se autorizó a las Cámaras de provincia para ordenar, si lo tuviera a bien, el repartimiento de los resguardos, quedando la porción de estos que correspondiese a cada cabeza de familia de los indígenas en particular, al área o marca de población y a la Instrucción pública primaria elemental de cada parcialidad, sujeta al régimen de las leyes comunes de la propiedad, para su adquisición, venta, traslado o hipoteca⁶¹¹.

Pero, como dice García, era una protección que consistía en asimilar a los indios a menores de edad, “para efecto de exigirles autorización judicial en las operaciones de venta, arrendamiento o constitución de gravámenes sobre la tierra”⁶¹². Esta protección puramente judicial de las tierras de resguardo (Ley 89 de 1890), sostiene García, no era un muro de defensa de la propiedad comunal; era apenas un régimen que ponía obstáculos formales a la enajenación de tierras de resguardo. Así, la licencia judicial no era tramitada por un verdadero juez, sino por una parte adversa: el representante de la organización municipal interesada desde el punto de vista fiscal en la división de los resguardos. “Lo que legalmente era un régimen de protección, en la práctica se convertía en un mecanismo divisorio, en un espolón contra la vida jurídica de la comunidad”⁶¹³. Como vemos, en el vínculo Estado/resguardos siguió vigente la ruptura entre el *otro* conceptualizado como ‘externo’ (propio del colonialismo) y el *otro* ‘interno’ degenerativo (propio de las teorías degenerativas de Gobineau)⁶¹⁴.

protectoras de su propiedad territorial”, *Informe del Secretario de Gobierno del Estado Soberano del Cauca a la Legislatura en sus sesiones extraordinarias de 1866*, p. 18.

⁶¹¹ *Informe del Secretario de Gobierno del Estado Soberano del Cauca a la Convención de 1872*, Popayán Imprenta del Estado, pp. 33-34.

⁶¹² Antonio García, “Introducción, crítica y recopilación”, *Legislación Indigenista de Colombia*, México, Instituto Indigenistas Interamericano, 1952, p. 9.

⁶¹³ Ibídem, p.10.

⁶¹⁴ Daniel Feierstein, *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 79.

Lejos de asumir una postura pasiva, los indígenas desarrollaron un conjunto de estrategias que combinaba desde formas de resistencia cotidiana y lucha legal⁶¹⁵ hasta acciones violentas, todas ellas dirigidas a defender una economía moral amenazada por los procesos modernizadores⁶¹⁶. Por ejemplo, en el municipio de Toro (Cauca), en julio de 1880, se produjo una asonada de los indígenas contra la autoridad local, en la que al parecer protestaban por el mal manejo de los impuestos y de las rentas de la municipalidad. En su alocución, el jefe municipal Ramón E. Palau responsabilizaba a los indios de los desmanes en el pueblo y se quejaba por su

[...] más nefanda ingratitud en consorcio con la *ignorancia semisalvaje* y las intrigas siniestras de ciertas personalidades para las que viles pasiones y el sórdido interés son todo, -vino a premiar mi constante y bien intencionada labor a favor de las secciones del Norte del Municipio ¡Compatriotas! *Una turba de pocos indígenas abusando de las armas* que tenían repartidas, robándose el parque y *azuzadoras por seres malévolos a los que he protegido* con la educación -di el alto en sus crímenes y abusos, después de haberlos colmado de bienes- y me conquisté de enemigos por la divergencia de círculos políticos y su natural índole depravada y demagógica; -han sido los actores de ese drama de escándalo, que ha venido a sorprender y a perpetuar la familia caucana en sus fruiciones de paz y en las faenas de industrias reparadoras de sus desgracias anteriores⁶¹⁷.

Palau veía a los indígenas como ingratos, ignorantes, impulsivos y manipulables, y con mayor razón si la protesta indígena, como ésta que acabamos de citar, tenía componentes violentos. Las explicaciones a estos comportamientos destacaban entonces causas naturales en la “raza india”, como el odio y la violencia, que se tenían por elementos permanentes, pues se partía de que eran ya parte constitutiva de su condición “semisalvaje”. Desde esta perspectiva, los indios aparecían como incapaces de autocontrolarse, carentes de fuerza de voluntad, y en cuanto tal, vulnerables a la manipulación, negándose así su capacidad de organización, acción o decisión política.

⁶¹⁵ “Para descongestionar las oficinas de los pueblos de las continuas querellas promovidas por la clase indígena, se dictó el decreto número 331 de 1926 [...] adicional al 74 de 1898, sobre prescripción de acciones, porque en esta parte guardó silencio este último decreto y había un vacío en la legislación sobre indígenas”, *Informe del Secretario de Gobierno al señor Gobernador del Departamento*, 1927, pp. 34-35.

⁶¹⁶ Tristan Platt, “Liberalism and ethnocide in the Southern Andes”, *History Workshop Journal*, Vol. 17, No.1 (1984), pp. 3-18.

⁶¹⁷ “La revolución del municipio de Toro”, *El Deber*, No. 192, Bogotá, agosto 20 de 1880, p. 763.

Pareciera que las protestas indígenas activaran un ejercicio de autoreferencialidad identitaria de la herencia racial y de la memoria del pasado colonial que proporcionaba los referentes, lo mismo que un sentimiento de miedo a la “guerra de castas”. Como ha señalado Larson para Bolivia -lo que se podría generalizar a los demás países andinos-, a principios del siglo XX, a pesar de abrirse una nueva era política, seguían acosando los espectros de la “guerra de razas”⁶¹⁸. Esta fue una visión, una especie de sensación que se dio entre las élites blancas locales, especialmente en coyunturas de confrontación con los indígenas, y su respuesta siempre se planteó como una reconquista: “muchos de los valientes hijos del municipio, me acompañarán en esa cruzada gloriosa y restauradora”⁶¹⁹.

Mientras que para la población de afrocolombianos fue algo diferente. Ellos, al no contar con un legado “positivo” colonial (aquel marco jurídico que protegía las tierras de los indígenas), nunca apelaron al pasado y menos a las instituciones coloniales. Esta situación de aparente desventaja de los afrocolombianos les dejó más libres para abrazar el liberalismo popular⁶²⁰. Se podría decir entonces que los afrodescendientes no tenían su referente identitario en el pasado colonial sino en la Revolución Haitiana. Como dice Sanders, citando a Lasso, estos grupos ubicados en la costa caribeña de Colombia vieron en la Revolución Haitiana una lucha por la igualdad de derechos y por la abolición de la esclavitud, y no una “guerra de razas”, tal como fue interpretada por las élites⁶²¹.

Si bien las reformas liberales de la década de 1850 acabaron con el tributo indígena (aunque fue luego reimplantado) y con la esclavitud negra, la ampliación a más derechos se detuvo hacia la década de 1870 y 1880, momento en el que el universalismo de la razón empezaba a vincularse exclusivamente con la raza blanca. Así se fue construyendo un republicanismo elitista, autoritario y racista que se tradujo en un “colonialismo interno”⁶²², o, si se quiere, en una “república sin ciudadanos”⁶²³:

⁶¹⁸ Brooke Larson, “Indios redimidos, cholos barbarizados: La creación de la modernidad neocolonial en la Bolivia liberal (1900-1910)”, Cristóbal Aljovín de Losada y Nils Jacobsen (eds.), *Cultura política en los Andes (1750-1950)*, Lima, Fondo Editorial UNMSM/IFEA, 2005, p. 348.

⁶¹⁹ “La revolución del municipio de Toro”, op. cit.

⁶²⁰ James E. Sanders, *Contentious republicans*, op. cit. p.58 y ss.

⁶²¹ James E. Sanders, “Atlantic republicanism in nineteenth-century Colombia”, op. cit., p. 140.

⁶²² Según Pablo González Casanova, el colonialismo interno se define en los términos siguientes: “Los pueblos, minorías o naciones colonizados por el Estado-nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional:

La ignorancia y la pereza predominan en esta raza, careciendo de toda iniciativa; sus habitaciones son chozas desmanteladas y viven desnudos, como en los tiempos primitivos; se alimentan de la caza y la pesca. Como industria, se dedican los hombres a labrar embarcaciones y las mujeres a hacer ollas de barro, abanicos, canastos, tazas y otros objetos. *La raza degenera notablemente y no está lejano el día de su completa extinción.* Todos son analfabetas, hablan el español muy mal y en sus Resguardos sólo *usan el idioma primitivo*; son católicos y acostumbran ya a hacer bautizar a sus hijos⁶²⁴ (el subrayado es mío)

Así, “las élites se dedicaron a formar una nación moderna, entendida como nación occidental, culturalmente blanca, aunque asentada en el mito de la nación mestiza”⁶²⁵. En este contexto, el racismo puede entenderse como una reacción de las élites a las demandas democratizadoras de las clases subalternas, como una forma de obstaculizar y detener la posibilidad real de que todos sean iguales; posibilidad que sólo surge en el marco de las constituciones republicanas y de la experiencia del “republicanismo popular”. Efectivamente, las élites conservadoras y liberales se imaginaban una sociedad moderna y capitalista integrada al mercado mundial. Pero creían que para cualquier proceso modernizador necesariamente se tenía que hacer una higiene racial y moral, que no era otra cosa que desindianizar y desafricanizar a Colombia:

[...] la higiene en Colombia, y especialmente entre nosotros, está muy descuidada; *no tanto por la culpa de los legisladores en la materia*, cuanto por la obra oposición de las *colectividades que se resisten a despojarse de sus*

habitan en un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las élites de las etnias dominantes y de las clases que las integran; su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo; sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de ‘asimilados’; los derechos de sus habitantes y su situación económica, política, social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central; en general, los colonizados en el interior de un Estado-nación pertenecen a una ‘raza’ distinta a la que domina en el gobierno nacional, que es considerada “inferior” o, a lo sumo, es convertida en un símbolo ‘liberador’ que forma parte de la demagogia estatal; la mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la ‘nacional’”; Pablo González Casanova, “Colonialismo interno (una redefinición)”, en: Atilio A. Boron, Javier Amadeo y Sabrina González (comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, CLACSO, 2006, p. 410.

⁶²³ Alberto Flores Galindo, *Los rostros de la plebe*, op. cit.

⁶²⁴ *Informe que el secretario de gobierno del Cauca rinde al Señor Gobernador del Departamento*, Popayán, Imprenta del Departamento, 1918, p. 58-59.

⁶²⁵ Marco Palacios, *Parábola del liberalismo....*, op. cit., p. 31.

malos hábitos ancestrales [...] la moralidad, el aseo y la sobriedad, o sea la moderación en todos los actos y funciones de la vida, son el fundamento de las prescripciones de la higiene y por lo tanto la base de la larga vida del hombre y de la *prosperidad de los pueblos*⁶²⁶ (el subrayado es mío).

Así, tanto la indianidad como la negritud fueron consideradas como las antítesis del *homo economicus*, de la *ciudad letrada* y del progreso. Además, se veía que la larga y lenta labor de las misiones de civilizar a indios y negros no estaba dando los resultados esperados, por lo que se confió en las nuevas teorías evolutivas y eugenésicas⁶²⁷ para acelerar el proceso de blanqueamiento.

Efectivamente, entre 1910 y 1930, el racismo científico positivista, más que reemplazar al racismo moral de base católica, operó simultáneamente o, sino, por lo menos integró algunos elementos dentro de su campo semántico y discursivo. Este racismo científico, al apoyarse en la medicina y en los descubrimientos de la microbiología, desarrolló la idea de que los caracteres adquiridos podían ser heredados en tanto que había la creencia de “que cada generación desmejoraba su naturaleza biológica a raíz del efecto de factores ambientales y condiciones de vida insalubres, mermando las posibilidades de progreso”⁶²⁸ El discurso científico amplió el campo de indagación y de valoración del orden racial/étnico/regional, originalmente monopolizado por el lenguaje católico y sus instituciones, las que directamente controlaban y administraban a las poblaciones étnicas. Esto dio origen al discurso sobre una degeneración de la *raza colombiana*. En esta dirección apuntaron las tesis eugenésicas de Miguel Jiménez López que fueron el centro del debate sobre la degeneración racial en 1920. Aquí participaron Luis López de Mesa, Jorge Bejarano, Calixto Torres, Alfonso Castro, Lucas Caballero, entre otros.

⁶²⁶ *Ilustración Nariñense*, Serie 1, No. 5, (marzo 1925), p. 1.

⁶²⁷ Francis Galton fue el teórico inglés más importante sobre la herencia y la eugenesia en el siglo XIX. En 1869 publica su libro *Heredity, genius, its laws and consequences*, y en 1884 su obra más importante, *Inquiries in to human faculty*. Considera que “su ciencia estudia todas las influencias que mejoran las cualidades innatas de una raza, tiene por objetivo supremo que ‘las futuras generaciones humanas posean óptimas características biopsíquicas, por medio de cuidadosa selección hereditaria’”. Roberto Mac-Lean y Estenos, “La eugenesia en América”, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 12, No. 3, (septiembre-diciembre, 1951), p. 361. Incluso más importante fueron las tesis darwinistas de Gustave Le Bon, Vacher de Lapouge y Max Nordau sobre la degeneración de las razas y el inevitable triunfo de las razas superiores sobre las inferiores, véase, Christian Geulen, *Breve historia del racismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

⁶²⁸ Zandra Pedraza Gómez, “El debate eugenésico: una visión de la modernidad en Colombia”, *Revista de Antropología y Arqueología*, Vol. IX, Nos. 1-2 (1996-1997), pp. 110-111.

Para Miguel Jiménez López (1875-1955), médico psiquiatra, político, profesor y diplomático, “sin un cuerpo limpio y sano, sin sentidos despiertos y educados, sin una sensibilidad cultivada, se haría imposible el verdadero avance intelectual y menos aún el desarrollo moral requerido por el país”⁶²⁹. Es decir, el país estaba amenazado desde dentro; el organismo humano que habitaba en Colombia no había tenido, según él, las condiciones ambientales, biológicas y sociales favorables para enriquecer y perfeccionar sus formas de vida, sino que, por el contrario, lo habían ido agotando, menoscabando y degenerando:

Todas las razas componentes de nuestra población actual fueron en algún tiempo superiores a lo que hoy son. Compárese el estado relativamente floreciente –aun- que ya con signos de evidente decadencia a tiempo de la época colombina –de los imperios indígenas de la América con la condición abatida y miserable de los indígenas de hoy. Hágase parangón del español conquistador y aventurero del siglo XVI con los residuos de sangre ibera incontaminada de toda mezcla que puedan quedar hoy en nuestro continente, y véase cómo han menguado todas las energías y capacidades. Sígase la evolución del producto criollo a través de un siglo de nuestra historia y estúdiese con imparcialidad y, sin entusiasmo impropios de la labor científica, la psicología de la generación que realizó la Independencia de las colonias españolas con las generaciones actuales. No dejará de ser evidente para cualquier mediano observador la rápida decadencia de todos estos agregados étnicos⁶³⁰.

No comparto la lectura que hace Pedraza Gómez sobre la degeneración racial como una proyección del desencanto y del pesimismo frente al legado de la Regeneración, ni la de Uribe Celis, que ve en el debate sobre la degeneración de la raza un intento de “distraer la atención de las causas verdaderas del desequilibrio social y económico [...]”⁶³¹. Se trata más bien de otro discurso que continuó propiciando la destrucción de los grupos étnicos y su “asimilación” a la “cultura nacional”. Y, como lo sugiere Feierstein, citando a Foucault, el racismo hay que enmarcarlo en el proceso de

⁶²⁹ Ibídem, p. 112.

⁶³⁰ Miguel Jiménez López, *Nuestras razas decaen. Algunos signos de degeneración colectiva en Colombia y en los países similares. El deber actual de la ciencia* (Memoria presentada al Tercer Congreso Médico Colombiano reunido en Cartagena en enero de 1918), Bogotá, Imprenta y Litografía de Juan Casis, 1920, p. 25.

⁶³¹ Carlos Humberto Uribe Celis, *Los años veinte en Colombia: ideología y cultura*, Bogotá, Alborada, Nueva América, 1985, p. 31, citado en: Zandra Pedraza Gómez, “El debate eugenésico: una visión de la modernidad en Colombia”, op. cit., p. 114.

construcción de la soberanía y del poder en la modernidad: “desde el momento en que el Estado funciona sobre la base del biopoder, la función homicida del Estado mismo sólo puede ser asegurada por el racismo”. La prerrogativa de poder de la modernidad se fundamenta en “hacer vivir o dejar morir”, es decir, “que traslada la asimetría hacia la capacidad de ‘mejorar, crear o abandonar’ las condiciones de la vida humana y que deja por primera vez fuera de su órbita la posibilidad de ejercer dicho dominio sobre el campo de la muerte, que se transforma en derecho fundamental y cuestión privada”⁶³². En este sentido, el racismo científico colombiano no era una simple manifestación de la herencia colonial, a pesar de que pudo actualizar algunos de sus prejuicios, estereotipos, prácticas e instituciones, sino que forjó una nueva conceptualización en torno al cuerpo, la higiene y la salud (física y mental), con la que se intentaba crear a un nuevo ciudadano plasmándolo en la figura del hombre blanco, vigoroso y equilibrado emocionalmente, a partir del cual se definió la normalidad y una jerarquía de capacidades y posibilidades humanas⁶³³. “El ser humano, considerado físicamente, está compuesto de elementos físico-químicos, que en normal proporción dan armonía y salud al cuerpo organizado. Cuando el equilibrio se rompe por exceso, por defecto, o por interferencia que sustancias extrañas producen al ser llevadas al organismo, la natural consecuencia es la enfermedad”⁶³⁴

La eugenésia también proporcionó esperanzas para conquistar un orden social equilibrado. Para Jiménez López, por ejemplo, la violencia secular de Colombia se explicaría por un estado mental patológico, cuyos rasgos serían la “impaciencia infantil”, la “impulsividad”, la “emotividad” y la “sugestibilidad extrema de las masas”: “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”⁶³⁵. A los ojos de Jiménez López, Colombia estaba en un franco proceso degenerativo racial y moral que se veía en todos los niveles de la sociedad, a saber, el fanatismo político, “la inobservancia de los preceptos primordiales de aseo, de baños, de lucha contra los parásitos ordinarios”, “el sedentarismo de las clases acomodadas”, “la fatiga corporal de las clases populares”, pasando por los

⁶³² Daniel Feierstein, *El genocidio como práctica social*, op. cit., pp. 117-118.

⁶³³ Zandra Pedraza Gómez, “El debate eugenésico: una visión de la modernidad en Colombia”, op. cit., p. 117.

⁶³⁴ Israel Rojas R. *Las grandes causas de la degeneración de la raza*, Bogotá, Imprenta Nacional, 1937, p. 2.

⁶³⁵ Miguel Jiménez López, *Nuestras razas decaen*, op. cit., p. 27.

suicidios, la prostitución, la criminalidad y hasta la “política amoral”. “Todos los casos anteriores pueden considerarse, en rigor, como estigmas de un estado francamente degenerativo y, en gran parte, determinado por taras hereditarias”⁶³⁶.

Lo que estamos observando en estos diagnósticos es la medicalización y la higienización de la sociedad. Aquí están presentes los nuevos saberes y disciplinas como la medicina, la sociología y la estadística⁶³⁷, que proporcionaron categorías operativas de “normalidad” y “patología”, “higiene” y “suciedad”, “fuerte” y “débil”, “sano” y “enfermo”, “productivo” y “vago”, “sobrio” y “ebrio”⁶³⁸; convirtiéndose así en los nuevos referentes con los que se fueron construyendo los dispositivos de normalización de la vida cotidiana, encerrando y excluyendo a los “anormales”. Así, por ejemplo, para la administración del transporte ferroviario se promulgó una ley donde se precisaban los siguientes aspectos:

Artículo 45. Toda persona, salvo que se encuentre ebria o padeciendo locura o de enfermedad contagiosa, tiene derecho, pagando el precio del pasaje, a ser admitida en los carros sin distinción ni preferencia alguna [...] Artículo 51. No se admitirán en los trenes individuos ebrios ni [...] a individuos que por su estado de enajenación mental, lenguaje o maneras escandalosas, o estado repugnanteamente sucio, mortifiquen a los demás pasajeros. El transporte de personas afectadas de enfermedades contagiosas se hará en carros o trenes especiales, según la naturaleza de la enfermedad y de acuerdo con las prescripciones de la autoridad sanitaria⁶³⁹.

⁶³⁶ Ibídem, pp. 32-34.

⁶³⁷ En la Ley 51 de 1914, se contempló en el “Artículo 1: a partir del día 1 de enero de 1915 todas las autoridades de la República que administran justicia en asuntos criminales o de policía, están en la obligación de llevar una relación estadística de todos los asuntos que fallen definitivamente y sin lugar a recurso de apelación o de consulta [...] Artículo 2. Relación: calificación del delito o de la falta, conforme el tecnicismo legal; edad, sexo, estado, vecindad y ocupación habitual del delincuente, o expresión de este si es vago, causa o móvil del delito o falta; armas empleadas; expresión de si es culpable, sabe leer o no leer y escribir, y de si es o no reincidente; duración del proceso y en general todas las circunstancias que den a conocer la psicología de los delincuentes”, *Anales de la Cámara de Representantes*, Serie 2, No. 123, Bogotá, 10 de febrero de 1915, p. 980.

⁶³⁸ “El hombre borracho pierde la razón y el sentimiento de dignidad personal. Por tanto, en estado de embriaguez es cuando más atraído se siente por sus bajas pasiones; entonces visita sin ninguna precaución los lupanares donde adquiere enfermedades como la blenorragia y la sífilis, que después transmitirá a su esposa y, lo peor de todo, a sus descendientes [...] Los bebedores de alcohol engendran hijos degenerados, epilépticos, sifilíticos, maniáticos, anémicos e idiotas”, Israel Rojas R. *Las grandes causas de la degeneración de la raza*, op. cit., pp.8-9.

⁶³⁹ *Anales de la Cámara de Representantes*, Serie 1, No. 7, Bogotá, 18 de agosto de 1915, p. 50.

De ese modo el poder se legitimó por “la facultad de prolongar, mejorar, dar calidad a la vida de sus ciudadanos”⁶⁴⁰. Esta capacidad de administrar la vida está vinculada con la construcción de la hegemonía y con las estrategias para normalizar y disciplinar a los sujetos⁶⁴¹. A medida que aumentan las pretensiones de poder y la capacidad del Estado, el pueblo se convierte en una población en términos biológicos que debe ser atendida por todos los saberes al servicio del Estado. Pero, incluso si se dispusiera de importantes recursos económicos, institucionales y de todos los saberes, éstos no serían capaces de detener el proceso de degeneración racial. Esta fue la percepción de Jiménez López:

No pensemos que con sólo higienizar nuestra vida, con expandir 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. Se trata simplemente de razas agotadas, que es preciso rejuvenecer con sangre fresca⁶⁴².

Lo que estaba proponiendo este autor aquí era pasar del “tratamiento sanitario” o del cuidado científico del *otro degenerado* a su eliminación y absorción vía la eugenésia. En este punto, el *otro*, que era visto como “agente infeccioso” y “parásito” que pone en peligro a la población, estaba a punto de convertirse en un *otro ausente* que no encuentra cabida en los marcos de la normalización estatal. Pero Colombia, al no disponer de los recursos necesarios ni de las políticas adecuadas para estimular una inmigración masiva europea, valoró otra vez las campañas de evangelización de los “indios salvajes” en las *fronteras*, pese a que cada vez más había opiniones en contra, y consolidó la higienización social en las ciudades. Estas dos estrategias, además de que sirvieron para hostigar, castigar y vapulear a los indios y a la plebe urbana, tenían la intención de extirpar las prácticas consideradas repugnantes y degenerantes que ponían en riesgo a “la civilización moderna [que] confronta el de la conservación del hombre y de la especie humana, y se ve en la aplicación oportuna de los sabios dictámenes de la

⁶⁴⁰ Daniel Feierstein, *El genocidio como práctica social*, op. cit., p. 118.

⁶⁴¹ Aunque en sus formas más extremas el asesinato, el exterminio y el genocidio se justificaron en el marco del Estado moderno como necesidad de preservar la vida del conjunto, así “la vida pierde su carácter sagrado al servir de sacrificio para la ‘vida colectiva’, de la mano de un modelo moderno, científico, de legitimación: el racismo sustentado en la biología”, Ibídem.

⁶⁴² Miguel Jiménez López, *Nuestras razas decaen*, op. cit., p. 39.

higiene la mejor manera de alcanzar la resolución de tan importante cuestión, que, en síntesis, se reduce a una buena alimentación, al aseo y a la profilaxis de las epidemias y endemias [...]”⁶⁴³.

Una de las campañas que más se destacó por su alcance político, intelectual y social fue la campaña contra la chicha, bebida alcohólica cuyo consumo estaba extendido entre las poblaciones indígenas y las clases populares urbanas. Si bien estas campañas respondían a los criterios higienistas para controlar la embriaguez pública, también fue un punto de encuentro con las visiones coloniales sobre los “excesos” de la cultura indígena descritos como “borracheras andinas” que obstaculizaban la evangelización. A fines del siglo XVIII la embriaguez fue un asunto biopolítico porque reflejaba tanto los esfuerzos de la Corona por monopolizar la venta y producción del alcohol, como que los súbditos del rey necesitaban ser disciplinados y gobernados por su propio bien y también por el bien del cuerpo político⁶⁴⁴. Según Earle, el énfasis en la biopolítica continuó después de la Independencia generalmente asociado con la preocupación por “civilizar” a la población indígena, interés que aumentó durante el transcurso del siglo debido al énfasis positivista sobre la importancia de la población como clave del progreso. “Se consideraba que la Nación necesitaba una ciudadanía sana, moderna e, idealmente, blanca”⁶⁴⁵.

Así, pues, el alcoholismo se vio como la mayor amenaza del progreso y del bienestar colectivo porque producía una población enfermiza y débil física y moralmente⁶⁴⁶. Para Rojas, “los bebedores de alcohol engendran hijos degenerados, epilépticos, sifilíticos, maniáticos, anémicos e idiotas [...] La raza está degenerada, y sobre esa degeneración progresan los vicios... ¿cómo serán las próximas generaciones...? La degeneración física y moral es el resultado lógico del uso de las

⁶⁴³ *Annales de la Cámara de Representantes*, Serie 2, No. 6, Bogotá, 8 de agosto de 1914, s/f.

⁶⁴⁴ Rebecca Earle, “Algunos pensamientos sobre ‘El indio borracho’ en el imaginario criollo”, *Revista de Estudios Sociales*, No. 29 (abril 2008), p. 21.

⁶⁴⁵ Ibídem.

⁶⁴⁶ El médico Torres Umaña, para estudiar la influencia de la chicha sobre el funcionamiento del organismo humano, tomó como casos de estudio a seis soldados de un regimiento militar a quienes los sometió a un régimen alimenticio donde introdujo una dosis de 400 c.c. de chicha por día: “el resultado fue un pronto descenso en los coeficientes nutritivos, una ligera baja de la temperatura y una menor resistencia a la fatiga tan pronto como la chicha empezó a figurar en el régimen alimenticio [...] Los efectos debían producirse por uno de los tantos venenos que se desarrollan durante la putrefacción del maíz [...] Ejerce pues la chicha sobre la nutrición una acción semejante a la del fósforo y la morfina, y al obrar sobre el organismo de una manera más intensa que el alcohol, es natural que tenga también una influencia más corrosiva sobre la generación”, Calixto Torres Umaña, “Cuarto conferencia”, en: AA. VV., *Los problemas de la raza en Colombia*, Segundo volumen de la Biblioteca de “Cultura”, Bogotá, 12 de octubre de 1920, pp. 173-174.

bebidas fermentadas”⁶⁴⁷. En Bogotá, a fines del siglo XIX y principios del XX, se emprendieron campañas de saneamiento de pulperías y chicherías consideradas focos de desaseo e infección, lugares propicios para el contagio de enfermedades y propagación de epidemias⁶⁴⁸. “Las emanaciones de los fermentos de la chicha; el desaseo que reina en las chicherías; la reunión en ellas de miles de personas sucias; la podredumbre de los desperdicios de los animales que allí se matan y de las mismas comidas que se hacen para el pueblo, la saliva, el vómito de los borrachos [...]”⁶⁴⁹.

En estas campañas los indígenas y los pobres urbanos se convirtieron en los objetivos del hostigamiento y del control de las políticas de higiene, ya que sus costumbres alimenticias, sus estilos de consumo y sus espacios de sociabilidad eran considerados una amenaza a la seguridad y a la salubridad pública. El trasfondo de esta “limpieza moral” estaba en “el miedo de las élites hispanoamericanas de que sus naciones estuviesen tan entrelazadas con lo indígena como para ser incapaces de progresar. Al mismo tiempo, el indio borracho representaba cada vez más la obsolescencia fundamental que se le atribuía a la cultura indígena en general”⁶⁵⁰. Según los informes de funcionarios, sacerdotes y viajeros, los indios sibundoyes tenían la costumbre autodestructiva de suicidarse colectivamente, calculándose que más de 400 indios se habían suicidado solo en 1907. Estos suicidios se atribuía a sus costumbres bárbaras, lo cual era una prueba de su primitivismo y decadencia: “en Sibundoy morían en estas borracheras, víctimas de los excesos, hasta 45 indios durante las fiestas. Pasadas éstas por agotamiento de fuerzas y de bebidas, la salud quebrantada, el ánimo apocado, los indios endeudados y sin tener con qué pagar, se ahorcaban colgándose en un árbol de chácara. Eran muchos, docenas, los que con este procedimiento saldaban sus cuentas y pagaban los excesos cometidos”⁶⁵¹.

En oposición al indio sumido en sus tradiciones arcaicas y degeneradas, se construyó la imagen de una nueva clase obrera. Efectivamente, en el marco del debate

⁶⁴⁷ Israel Rojas R. *Las grandes causas de la degeneración de la raza*, op. cit., pp. 9-12.

⁶⁴⁸ María Clara Llano Restrepo y Marcela Campuzano Cifuentes, *La chicha, una bebida fermentada a través de la historia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1994, p. 102.

⁶⁴⁹ *El Nuevo Tiempo*, octubre 14 de 1910, citado en: Ibídem.

⁶⁵⁰ Rebecca Earle, “Algunos pensamientos sobre ‘El indio borracho’ en el imaginario criollo”, op. cit., p. 23.

⁶⁵¹ Rufino Gutiérrez, *Informe rendido por el procurador de hacienda al ministro de instrucción pública sobre el territorio escolar del Caquetá y Putumayo No. 2786*, Imprenta Nacional, 1912, p. 18, citado en: Víctor Daniel Bonilla, *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*, Bogotá, Ediciones Tercer Mundo, 1968, p. 81.

parlamentario del proyecto de ley “Sobre accidentes de trabajo”, se destacó la “noble y valiente eficacia de las Sociedades de Beneficencia que, con justicia han sido orgullo de la Nación”, pero, las “bellas campañas contra miseria” por sí solas no garantizaban el porvenir de las sociedades civilizadas, a no ser con el trabajo y la ciencia. Por ello el Estado debía asumir la defensa y protección de su clase trabajadora, pues, “el obrero fuerte, sano, moralizado y feliz, es el fundamento social de la pública prosperidad”⁶⁵². La invención del obrero “fuerte, sano, moralizado y feliz” no sólo representó un quiebre con respecto a la idea de una plebe urbana indisciplinaba, sucia e inmoral, sino que la específica configuración de su dimensión de clase la transformó en la única clase subalterna que reemplazaría a las demás incapaces de ingresar en la modernidad. En este sentido, el “obrero” fue incorporado como sujeto, más que otros grupos subalternos, en los relatos de la nación y en la historiografía académica. Su rol transformador, visto desde una perspectiva liberal y desde una sociología marxista funcionalista, fue valorado por su capacidad de transformar el sistema “tradicional”. Al destacar esta agencia modernizadora, se marcaron con más precisión las distancias entre las clases capitalistas y las precapitalistas, sirviendo esto como un recurso retórico más en el contrapunteo con los indígenas, quienes que fueron juzgados ya no sólo por sus especificidades culturales o raciales, sino por el lugar que ocupaban, o más bien dejaban de ocupar, en el proyecto de la modernidad, y más precisamente, en la división internacional del trabajo. De este modo, sociólogos e historiadores explicaron la historia de una manera funcionalista e historicista⁶⁵³. Primero establecieron nexos causales entre la acción y las metas, o entre el origen y el destino, para luego evaluar los resultados. A partir de estos criterios Robledo evaluó la “acción” de los indígenas en los años 20:

Sin duda alguna el indígena actual es en mucho inferior al que hallaron los conquistadores, y la principal causa de dicha decadencia débase a estos últimos, pues las hambres, las privaciones, los trabajos forzados y las penalidades de todo género a que sometieron a los habitantes autóctonos fueron causas

⁶⁵² *Annales de la Cámara de Representantes*, Serie 2, No. 53, Bogotá, 13 de octubre de 1914, p. 421.

⁶⁵³ “Lo primero, pues, que los descubridores de América descubrieron fue a sí mismos, y consigo, la personalidad autónoma del hombre. Algunos efectivamente partieron del cero social para encumbrarse a la cimera categoría de próceres del género humano y forjadores del nuevo rumbo vocacional de la civilización. Afortunadamente para el pueblo colombiano, los conquistadores del territorio nacional gozaron de virtudes eximias desde el origen, como lo testimonian el humanismo letrado de González Jiménez de Quesada, la gentileza de conducta de Lázaro Fonte [...]”, Luis López de Mesa, *Escrutinio sociológico de la historia colombiana*, Bogotá, Ediciones Sol y Luna, 1966, pp. 106-107.

suficientes para diezmarlos o para dejar a los sobrevivientes en estado de inferioridad [...] En nuestra pintoresca región de Chamí, en donde el Departamento [Antioquia] ha mantenido constantemente escuelas para enseñanza de primeras letras, *los indios se muestran renuentes y desconfiados y no se habitúan a los métodos de los blancos*, sino muy difícilmente, y cuando se les enseña en su lengua nativa. Hay que convenir, pues, que *dondequiera que predomine el elemento indio, hay retardo en la labor civilizadora*⁶⁵⁴ (el subrayado es mío).

Tanto el liberalismo como el marxismo sostenían que la proletarización del indígena era el mejor mecanismo de integración a la modernidad y de asimilación a la cultura nacional, así, los procesos de modernización eliminarían sus peculiaridades étnicas emergiendo como actor político únicamente a nivel de la lucha de clases⁶⁵⁵.

En los años 20 Colombia vive eufóricamente su modernidad, (siendo) convirtiéndose las ciudades grandes en el escenario privilegiado para la emancipación de las subjetividades, pero también para la regulación, la prohibición y la expansión de las instituciones de vigilancia⁶⁵⁶. Por ejemplo, se demandó al Estado para que asumiera con mayor determinación y rigor el control y la gestión de los establecimientos penitenciarios. En este sentido se promulgó la Ley 35 de 1914 donde se ratificó en su Art. 1: “Son de cargo de la Nación, conforme al código fiscal: a) Las casas de presidio y reclusión; b) Las casas de prisión, que son aquellas en donde se cumplen las penas de prisión o arresto impuesto por el poder judicial [...]”⁶⁵⁷. En este contexto, la raza, el alcoholismo y la sexualidad se convirtieron en el *locus* de la producción de control y normalización puesto que eran el eje de las interacciones sociales. Precisamente, para Rojas, el asunto más importante de la raza era el “magno problema sexual”: “[...] si el padre productor del germen está degenerado, por el uso de la nicotina, del alcohol, y más que todo por el abuso de su naturaleza por los torpes como antinaturales vicios sexuales nacidos a la sombra de la ignorancia acerca del más trascendental de los

⁶⁵⁴ Emilio Robledo, *¿Existe una degeneración colectiva en Colombia?*, Medellín, Tipografía Industrial, 1920, pp. 7-8

⁶⁵⁵ Para un balance del marxismo y la cuestión indígena en Colombia véase, Luis Guillermo Vasco Uribe, “El marxismo clásico y la caracterización de lo indígena en Colombia”, *Tabula Rasa*, No. 5 (julio-diciembre 2006), pp. 17-42.

⁶⁵⁶ Véase, Gabriel Restrepo, Jaime Eduardo Jaramillo y Luz Gabriela Arando (eds.), *Cultura, Política y Modernidad*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1998.

⁶⁵⁷ *Annales de la Cámara de Representantes*, Serie 2, No. 121, Bogotá, 6 de febrero de 1915, p. 968.

problemas humanos, el germen que producirá, débil y enfermiza [...]”⁶⁵⁸. De ese modo, los campos médico y legal definieron la categoría de *los anormales* en medio de una particular gradación de lo normal a lo anormal, desplegándose así la pericia médica legal, base del poder de normalización. “Con la pericia tenemos una práctica que concierne a anormales, pone en juego cierto poder de normalización y tiende, poco a poco, por su propia fuerza, por los efectos de unión que asegura entre lo médico y lo judicial, a transformar tanto el poder judicial como el saber psiquiátrico, a constituirse como instancia de control del anormal”⁶⁵⁹.

En este mismo sentido, la idea de “degeneración” posibilitó construir la imagen de un “otro no normalizado”, *otro* que no es el “mismo” porque pierde sus derechos soberanos como individuo al transformarse en un peligro para la población, momento en el que es tratado no como humano, sino simplemente como un “agente infeccioso”⁶⁶⁰. Entonces, para Rojas, estos seres degradados apenas se aproximan a la condición humana porque les domina “la locura, la epilepsia, la idiotez y la degeneración física y moral, serán la legítima herencia de los hijos que generen estos padres y madres física y moralmente degenerados”⁶⁶¹.

Como resultado de la imagen del “otro no normalizado” se profundizó en su (el) proceso de marcaje (de éste), deviniendo en representaciones que exageraban los estereotipos y las valoraciones, que a la vez eran (fueron) utilizados para legitimar las prácticas prejuiciosas y las campañas de limpieza social. Esto fue posible porque en realidad se diferenciaron razas degeneradas de razas vigorosas, a pesar de que en el debate público se hablaba en términos genéricos de un declive racial de la población colombiana.

En este sentido se dio la observación y crítica de Castro a Jiménez López por sus excesivas generalizaciones, reclamándole estudios más precisos en medicina, psiquiatría, sociología y antropología. Por ejemplo, decía que los signos anatómicos habían perdido terreno aplicado en la antropología. La craniometría no ha “correspondido a las esperanzas que en ellas se habían fincado desde la época del conde

⁶⁵⁸ Israel Rojas R. *Las grandes causas de la degeneración de la raza*, op. cit., p. 14.

⁶⁵⁹ Michel Foucault, *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 49.

⁶⁶⁰ Daniel Feierstein, *El genocidio como práctica social*, op. cit., p. 119.

⁶⁶¹ Israel Rojas R. *Las grandes causas de la degeneración de la raza*, op. cit., p. 15.

de Gobineau y del profesor Lapouge. Dan resultados arrevesados y contradictorios en infinidad de casos, que de ninguna manera encajan en los hechos observados [...]”⁶⁶². Castro también reclamó a Jiménez por no haber hecho ninguna distinción clara entre los grupos étnicos, “pues si degenerada está Colombia, no lo está uniformemente, porque mucha diferencia existe entre las indiadas de la Altiplanicie, afigida por una vida miserable, y las clases directoras de ciudades como Bogotá, Medellín o Popayán”⁶⁶³. Otro intelectual, Lenao Loaiza, también llamó la atención sobre la diversidad étnica de Colombia: “no son uniformes las condiciones etnográficas del pueblo colombiano: esta diversidad de su carácter étnico funda su psicología en el cruzamiento bruto [...] Cuando España colonizó a la América y en ella a Colombia, no tenía unidad étnica; era un compuesto heterogéneo de razas; no había siquiera unidad de lengua, y nosotros hemos reflejado la síntesis de todo eso”⁶⁶⁴.

En todo caso, aunque los intelectuales colombianos no compartían del todo los diagnósticos y métodos de análisis utilizados para identificar a los grupos sociales más o menos degenerados, o para determinar los niveles de degeneración colectiva, sin embargo, coincidieron en su solución: traer inmigración europea⁶⁶⁵, seguir con la evangelización de los “indios salvajes”, y extender las campañas de higiene social de manera más selectiva, es decir, incidir en los sujetos y grupos “anormales” y “degenerados”, y asimismo estimular la reproducción de las razas vigorosas que a pesar de todo quedaban en Colombia. Desde esta perspectiva, el antioqueño representaba el paradigma nacional. Los antioqueños tenían además a su favor una “naturaleza rica en minas de oro y tierras fértiles es el medio en que se desarrolla el hombre de fuerza y acción. El antioqueño es el mejor reproductor que tenemos”⁶⁶⁶. Para Lanao Loaiza, las

⁶⁶² Alfonso Castro, *Degeneración Colombiana*, Medellín, Imprenta L. Arango, 1920, p. 10.

⁶⁶³ Ibídem, p. 9.

⁶⁶⁴ J. R. Lanao Loaiza, *La decadencia de la raza*, Santa Marta, Tip. Mogollón, 1920, pp. 11-12.

⁶⁶⁵ Jiménez López y Robledo no dudaron que la inmigración europea era la mejor solución a la degeneración racial en Colombia y en América: “Este es, pues, el remedio radical para nuestra decadencia; una buena y copiosa inmigración. ¿Que esto implica peligros para la unidad política de nuestras nacionalidades? La historia actual de la Argentina, de los Estados Unidos, del Uruguay nos está enseñando lo contrario: los inmigrantes europeos son bien pronto tan americanos como nosotros mismos [...] En la América, como dijo Alberdi, ‘gobernar es poblar; pero poblar regenerando’”, Miguel Jiménez López, *Nuestras razas decaen*, op. cit., p. 42. Y para Robledo: “Y para terminar, sépase que participamos en un todo en las ideas emitidas por el Dr. Jiménez López acerca de la inmigración. No hay raza que no se avigore cuando se cruza con elementos de gran valor biológico, y el hombre no se sustrae a esta ley de mejoramiento. En consecuencia, creemos que se debe favorecer la inmigración de elementos sanos de otras naciones que aporten a nuestro medio, espíritu de constancia y disciplina, inteligencia, laboriosidad y, en general, buenas costumbres”, Emilio Robledo, *¿Existe una degeneración colectiva en Colombia?*, op. cit., p. 19.

⁶⁶⁶ J. R. Lanao Loaiza, *La decadencia de la raza*, op. cit., p. 12.

condiciones de vida material explicaban en gran medida la debilidad o la fortaleza de las razas. “La fecundidad del pueblo antioqueño se debe tal vez a la fecundidad de su suelo”⁶⁶⁷. Así, para él, “el Departamento más importante en Colombia ha de ser, pues, Antioquia, porque ha dado más ciudadanos a la República”⁶⁶⁸. Si las buenas condiciones de bienestar material eran una garantía para producir ciudadanos saludables y productivos, la pobreza creaba las condiciones para que las razas degeneraran y contaminaran con sus vicios a la gente “decente”, razón por la cual Jiménez López reclamaba: “luchar contra la miseria, contra la legión de los inocupados, empleómanos y parásitos”⁶⁶⁹.

Así, el estudio de la degeneración racial a principios del siglo XX fue uno de los temas que más fascinó a los intelectuales latinoamericanos y europeos preocupados por construir hegemonías y un orden social moderno. Para Foucault, el pensamiento racial moderno está vinculado con el nacimiento de la biopolítica, del Estado moderno, del capitalismo, del liberalismo, y de un nuevo campo epistémico, la “episteme moderna”. La “episteme clásica” (siglos XVII-XVIII) usaba los criterios de identidad y diferencia tanto para clasificar y ordenar como para establecer la relación entre las representaciones y los signos. De este modo, el núcleo de esta episteme es la semejanza y la representación; aquí el hombre no existe epistemológicamente, no hay conciencia del hombre como tal, siendo sus dominios del saber la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas. Hay que esperar a la “episteme moderna” para descubrir la historicidad de la propia vida. El hombre se convierte en objeto y sujeto (finito) de conocimiento. Es decir, la finitud del hombre se manifiesta en las empiricidades de la vida, del trabajo y del lenguaje, por lo que esta vez los dominios del saber vienen a ser la biología, la economía y la filología⁶⁷⁰.

Este marco subyace a los procesos que se desplegaron desde fines del siglo XVIII, durante el siglo XIX y gran parte del XX, cuando los dispositivos de poder y

⁶⁶⁷ Ibídem, p. 13.

⁶⁶⁸ Ibídem.

⁶⁶⁹ Miguel Jiménez López, *Nuestras razas decaen*, op. cit., p. 38.

⁶⁷⁰ “En efecto, las ciencias humanas se dirigen al hombre en la medida en que vive, en que habla y en que produce. En cuanto ser vivo crece, tiene funciones y necesidades, ve abrirse un espacio en el que anuda en sí mismo las coordenadas móviles; de manera general, su existencia corporal lo entrecruza de un cabo a otro con lo vivo; al producir los objetos y los útiles, al cambiar aquello de lo que necesita, al organizar toda una red de circulación a lo largo de la cual corre aquello que puede consumir y en la que él mismo está definido como un relevo [...]”; por último, dado que tiene un lenguaje, puede constituirse todo un universo simbólico en el interior del cual tiene relación con su pasado, con las cosas, con otro, a partir del cual puede construir también algo así como un saber [...]”, Michel Foucault, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1968, p. 541.

saber empezaron a tener en cuenta “los procesos de la vida”, y la posibilidad de controlarla, registrarla, inspeccionarla y modificarla⁶⁷¹. En esa dirección planteaba su preocupación Alfonso Castro cuando, al destacar la obra de Jiménez López y su contribución a la “medicina sociológica”, demandaba estudiar al hombre con “mirada escrutadora”:

Ha menester empezar el estudio del hombre mucho antes de que hombre sea, en el momento en que el óvulo y el espermatozoide se unen para constituir un nuevo ser, sin olvidar, por supuesto, la potencialidad de esas dos células incompletas, ni las modalidades hereditarias y ancestrales que soportan; luego seguirlo en todas las etapas de la vida, asistiendo al desarrollo del espíritu y al borbotar de las pasiones, seguirlo con mirada escrutadora, sin perder detalle, anotando todos los referentes a la vida en sus múltiples fases, para corregir las causas que la aminoran y exaltar las que la amplían haciéndola bella y racional. De allí que su observación no podrá reducirse únicamente al individuo, al organismo, porque sería incompleta y falsearía los resultados finales. Debe abarcar lo que en una u otra forma dice relación con los hombres: el hogar, la escuela, el taller, la fábrica, el campo, la cárcel, el manicomio, todos aquellos sitios, en una palabra, donde se ejercen las actividades humanas, donde una célula alienta”⁶⁷².

Así, el biopoder aparece cuando la especie humana es tomada como sujeto de población y sometida a procesos estadísticos. Este biopoder no repara en vigilar todas las etapas de la trayectoria de los individuos desde la fecundación hasta la muerte, y todos sus espacios de socialización (familia, escuela, fábrica, campo, etc.). Este proceso de construcción del sujeto social normalizado es prototípico para la modernidad, porque, al constituirse en *homo economicus*, pasa a formar parte del capital humano que garantizará la seguridad y el bienestar de la población. Entonces, cuando el poder toma

⁶⁷¹ “El sexo es, a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie. Es utilizado como matriz de las disciplinas y principio de las regulaciones. Por ello, en el siglo XIX, la sexualidad es perseguida hasta en el más ínfimo detalle de las existencias; es acorralada en las conductas, perseguida en los sueños; se la sospecha en las menores locuras, se la persigue hasta los primeros años de la infancia; pasa a ser la cifra de la individualidad, a la vez lo que permite analizarla y torna posible amaestrarla. Pero también se convierte en tema de operaciones políticas, de intervenciones económicas (mediante incitaciones o frenos a la procreación), de campañas ideológicas de moralización o de responsabilización: se la hace valer como índice de fuerza de una sociedad, revelando así tanto su energía política como su vigor biológico”, Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1991, p. 87.

⁶⁷² Alfonso Castro, *Degeneración Colombiana*, Medellín, Imprenta L. Arango, 1920, p. 4.

la vida como objeto de gobierno, desplaza, como hemos visto, el principio de “hacer morir y dejar vivir” por el de “hacer vivir y dejar morir”, lo que significa que el soberano pierde la capacidad de quitar o perdonar la vida de sus súbditos. Fue a partir del siglo XVIII que la autoridad del soberano se definió más bien por la capacidad de producir la vida de sus súbditos, generando así unas estrategias orientadas a administrar los cuerpos y a gestionar racionalmente los procesos biológicos (natalidad, fecundidad, longevidad, enfermedad, higiene, salud)⁶⁷³, optimizándose las condiciones para la reproducción de la población y la producción de bienes.

De ese modo, la vida fue pensada y articulada en función de las nuevas estrategias económicas y del poder normalizador. En el debate parlamentario sobre el proyecto de ley “por el cual se atiende a la civilización de los indios goajiros” se planteó como preocupación central la situación de los indígenas, pero esta vez no se trataba de algún indigenismo colonial o de la “nación católica”; esta vez la preocupación obedecía, tanto a un cambio en los criterios y en los mecanismos del poder normalizador, como a la necesidad de ampliar la plusvalía de las empresas capitalistas:

Fuera de toda duda está la conveniencia de que el cuerpo legislativo fomente la reducción de los salvajes, y que por medio de leyes como a la que nos referimos se eviten los vejámenes de que muchas tribus indígenas, y especialmente las goajiras, son víctimas por circunstancias deplorables de todos conocidas. Este proyecto, al mismo tiempo que tiende a conseguir los fines apuntados, resuelve en parte el problema planteado en la provincia de Santa Marta, donde se encuentra establecida una industria amenazada en su desarrollo por la escasez de brazos y por lo subido del salario⁶⁷⁴.

Por otra parte, en la Colombia de los años 20 también se evaluaron y clasificaron las razas con el propósito de determinar su potencial contribución al progreso del país, aunque, como veremos, los grupos étnicos subalternos estaban ausentes en estas descripciones, pues, en este momento la noción de “raza” equivalía más a una categoría

⁶⁷³ “Los signos colectivos estudiados hasta aquí: natalidad, nupcialidad, longevidad y mortalidad, llamados con razón por Ball y Régis *caracteres biológicos* de una sociedad, señalan, por consiguiente, una disminución evidente del coeficiente vital en nuestro país y en toda la zona de América colocada en análogas condiciones geográficas y climáticas”, Miguel Jiménez López, *Nuestras razas decaen*, op. cit., p. 15.

⁶⁷⁴ *Annales de la Cámara de Representantes*, Serie 2, No. 39, Bogotá, agosto 23 de 1916, p. 312.

sociopolítica (“pueblo” o “nación”) que a una entidad estrictamente biológica, si bien no por ello perdía su contenido racista. Veamos lo que decía Lanao Loaiza:

[...] el costeño, el boyacense con el cundinamarqués y el antioqueño, representan las tres fases y modalidades de nuestro carácter y constitución étnica. El costeño es alegre y liberal, superficial e inconstante; abraza lo nuevo con delirante pasión. El cundinamarqués y el boyacense tienen la edificante virtud de ser sufridos y perseverantes en el trabajo [...] Para Seirling no hay riqueza mayor que pueda poseer el obrero que la perseverancia y la resignación en el trabajo [...] El boyacense y el cundinamarqués, a la vez que aman la tierra y tienen la alta concepción del progreso, son capaces de pelear por su dogma. Los antioqueños son de temperamento progresista [...]⁶⁷⁵

Ciertamente, al clasificar en tres grupos la configuración racial-regional de Colombia, se asumía que el origen de su genealogía estaba en los conquistadores españoles, los que, a partir de procesos de criollización y adaptaciones al medio geográfico, finalmente habían ido fundando identidades regionales estables, razón por la cual indígenas y negros quedaban excluidos de este mapa racial en el que se pretendía señalar el núcleo de la nacionalidad colombiana.

Ahora bien, dado que para el biopoder la preocupación central es el éxito de la vida humana, vincula con el dispositivo de sexualidad que opera, participa y regula los procesos de reproducción humana, es decir, distingue lo correcto y lo incorrecto, lo legítimo y lo ilegítimo, lo relevante y lo irrelevante de la reproducción biológica y cultural implicados en la formación de una identidad mestiza. Para Hernández de Alba, la unión entre los vencedores españoles y las mujeres indígenas dio inicio a una identidad mestiza en Colombia. Hernández de Alba, en un manuscrito de 1931, destacaba ese momento fundacional.

Pasada un tanto terrible sorpresa que el aborigen experimentó ante los fuertes hombres que llegaban, sorpresa que unida al rudimento de sus defensas lo llevó, más que a la debilidad extrema de que se le ha acusado, a ser vencido fácilmente; aquietado el impulso destructor de la conquista, se inició el génesis de una nueva corporación humana favorecida en mucho, según suave expresión de un historiógrafo: por la “*natural propensión de las mujeres del País* por los

⁶⁷⁵ J. R. Lanao Loaiza, *La decadencia de la raza*, op. cit., pp. 11-12.

españoles, pues en ellos *reconocían una raza vigorosa y fuerte, cuyo contraste con la debilidad y apatía de los indios* tenían bien de manifiesto” [...] Según iban hallando un apacible lugar, un suave clima, una fuente de lucros, los expedicionarios soltando los guerreros atavíos se tornaban en grupos sedentarios, estables, favorecedores por eso mismo del *cruzamiento de su sangre hispana con la sangre aborigen*, cruce que fue efectuándose tan pronto, que sin haber concluido la conquista ya aparecía el tipo inconfundible del Pardo en Venezuela, el Cholo en el Perú, el Gaucho en Argentina y el *Mestizo en Colombia*⁶⁷⁶ (el subrayado es mío).

Coincidiendo con Radcliffe en el discurso sobre la nación mestiza, es importante señalar, además, que la mujer está en el centro del debate sobre de la dinámica del mestizaje, pues “está disponible sexualmente para el hombre blanco y representada como el pasado contra el cual el futuro nacionalista mestizo podría definirse a sí mismo”⁶⁷⁷.

Ahora bien, el debate sobre la degeneración racial en Colombia lo inicia Jiménez de López⁶⁷⁸ a partir de la siguiente consideración:

Todas las razas componentes de nuestra población actual fueron en algún tiempo superiores a lo que hoy son. Compárese el estado relativamente floreciente –aunque ya con signos de evidente decadencia a tiempo de la época colombina- de los imperios indígenas de la América con la condición abatida y miserable de los indígenas de hoy. Hágase el parangón del español conquistador y aventurero del siglo XVI con los residuos de sangre ibera incontaminada de toda mezcla que puedan quedar hoy en nuestro continente, y véase cómo han menguado todas las energías y capacidades [...] No dejará de ser evidente para cualquier mediado observador la rápida decadencia de todos estos agregados étnicos⁶⁷⁹.

⁶⁷⁶ Gregorio Hernández de Alba, *Estudio sobre nuestra raza*, manuscrito, 1931, pp. 6-7.

⁶⁷⁷ Sarah A. Radcliffe, “Las mujeres indígenas ecuatorianas bajo la gobernabilidad multicultural y de género”, en: Peter Wade, Fernando Urrea Giraldo y Mara Viveros Vigoya (eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Bogotá, Universidad del Valle, 2008, pp. 106-107.

⁶⁷⁸ Miguel Jiménez López en su ponencia al Congreso Médico Nacional, reunido en Cartagena, en enero de 1918, presentó sus principales tesis sobre la degeneración de la raza en Colombia, iniciándose así el debate político y académico en torno a este tema.

⁶⁷⁹ Miguel Jiménez López, *Nuestras razas decaen*, op. cit., p. 25.

Jiménez López empezó su investigación formulándose la pregunta: “¿ha sido esto lo que se llama en biología un cruzamiento feliz desde el punto de vista de los atributos psíquicos?”, y a renglón seguido contesta: “todo induce a contestar por la negativa, dados los caracteres originarios de las razas progenitoras”⁶⁸⁰. Para él, la degeneración racial en Colombia se inicia con la *mezcla* de la raza vigorosa de los primeros conquistadores con las razas indígenas que ya tenían signos de decadencia, momento en que la raza pura española se contamina con elementos decadentes, transmitiéndose de generación en generación taras y patologías. Según él, en la última mitad del siglo (1850 en adelante), este proceso se habría agudizado, haciéndose manifiesto en varios fenómenos de decadencia moral, intelectual, racial, psicológica y cultural. Así, el período de los primeros conquistadores y el período de los procesos de independencia representaban el ideal de la nación en la medida en que los revolucionarios criollos tenían sus genealogías familiares entre los conquistadores, lo que quiere decir que estaban poco contaminados en comparación con otros grupos sociales y siguientes generaciones más propensas a las uniones mixtas. De ahí que el mestizaje para Jiménez López no fuera una categoría histórica ni antropológica, sino fundamentalmente biológica, dado que para él la decadencia podía observarse en las múltiples deficiencias y patologías tanto del cuerpo como de la subjetividad del colombiano, subjetividad que estaba organizada por un “salto de una infancia exuberante a una decrepitud prematura”⁶⁸¹.

Además de las herencias raciales, las condiciones geográficas y climáticas también habrían contribuido (contribuyeron) a la decadencia racial. Para Corpas, las condiciones físicas, químicas, bacteriológicas y fisiológicas producían diversas y graves patologías a los habitantes de Bogotá. Para este médico, era la presión atmosférica la que más incidía desfavorablemente en el funcionamiento normal del organismo humano (número de pulsaciones, temperatura corporal y tensión arterial), lo cual se traducía en un menor rendimiento físico y mental, y en un mayor desgaste orgánico:

Otra causa y de no escaso valor en el génesis de las cardiopatías, es la frecuencia de las enfermedades infecciosas en Bogotá [...] Es natural que, por

⁶⁸⁰ Miguel Jiménez López, “Algunos signos de degeneración colectiva en Colombia y en los países similares”, en: AA.VV., *Los problemas de la raza en Colombia*, op. cit., p. 4.

⁶⁸¹ Ibídem, p. 26.

causa de la aglomeración capitolina, de la higiene urbana defectuosa, etc., sea Bogotá lugar preferido para el desarrollo de las enfermedades infecciosas: fiebres eruptivas, enfermedades tifoideas, infecciones puerperales, etc., causas todas que determinan con demasiada frecuencia la producción de afecciones del corazón [...]⁶⁸²

Como vemos, la vieja noción del *individuo* como cuerpo-máquina de la “episteme clásica” pasó a ser una noción de la *población o cuerpo masificado* como cuerpo-especie en la “episteme moderna”, transformándose en un problema médico, político y de poder. Con esta anatomo-política del cuerpo humano se alcanzó el “umbral de la modernidad biológica”, nos dice Foucault⁶⁸³. En este contexto, la especificidad del racismo moderno se definió por su ligazón con las tecnologías del poder, el dispositivo de sexualidad⁶⁸⁴ y los saberes científicos (biología, medicina, antropología), dejando ver que este nuevo racismo, más que estar asociado a una corriente política, lo estaba a una ideología científica que inducía una biología de tipo racista enteramente centrada alrededor de la concepción de la degeneración⁶⁸⁵.

Debemos perfeccionar nuestra raza en todo sentido: en lo intelectual, en lo moral, en lo morfológico: la evolución hacia el tipo de belleza física admitido hoy en el mundo es condición primera en el mejoramiento de las razas; los rasgos corporales y fisonómicos más deficientes en nuestra población, lejos de perfeccionarse, sufrirán una completa regresión al ejemplarse con ejemplares característicos de la cepa mongólica. Convenientemente seleccionada, una sana y numerosa inmigración es, vuelvo a decirlo, el primer elemento en nuestra regeneración. Ya lo habéis oído, la biología y la experiencia nos lo están demostrando. Nos ha tocado en suerte ser los centinelas avanzados de la familia

⁶⁸² Juan N. Corpas, *La atmósfera de la altiplanicie de Bogotá. En algunas de sus relaciones con la fisiología y la patología del hombre*, Bogotá, 1910, p. 66.

⁶⁸³ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I*, op. cit., p. 173.

⁶⁸⁴ “Así, pues, el exceso de delincuencia sexual [...] tiene causas económicas y de mala educación que pueden corregirse [...] Como la sífilis, mina y destruye las fuentes de la generación”, Luis López de Mesa, “Segunda conferencia”, *Los problemas de la raza en Colombia*, op. cit., p. 108.

⁶⁸⁵ “La teoría de la degeneración permitió vincular la noción de perversión con la herencia. El conjunto perversión-herencia-degeneración constituyó el núcleo más sólido de las nuevas tecnologías del sexo. La degeneración, en cuanto principio de enfermedades en el nivel del individuo y de la población, ha servido como punto de articulación de mecanismos disciplinarios y mecanismos reguladores”, Edgardo Castro, *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabética por sus temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2004, p.76

humana en estas latitudes hostiles, donde nuestra raza está librando un combate de todos los instantes contra los elementos destructores de la especie⁶⁸⁶.

Esta preocupación se enmarca en el esfuerzo por articular el cuerpo con los dispositivos de poder, es decir, que la cuestión es la de que la “anatomía política del cuerpo” forme parte del proceso de consolidación del Estado nación y de un orden social y étnico jerárquico. Efectivamente, en los años 20, se hizo evidente que la relación poder-saber había producido un conjunto de temas, debates e investigaciones en torno a la salud mental y corporal de los diferentes grupos sociales y étnicos. Al respecto, López de Mesa observó que la capacidad moral e intelectual dependía de la raza y de la clase social, es decir, que el control de los recursos materiales y simbólicos iba asociado con las disposiciones subjetivas (inteligencia, autocontrol, decencia, etc.).

De este modo, una sociedad normalizada se inscribiría en una tecnología política del cuerpo, cuyo objetivo sería el de crear un cuerpo dócil moldeado según las necesidades del sistema. A partir de estos criterios, López de Mesa vio en el indio graves deficiencias físicas y mentales, pues, “[...] la raza india quedase un poco por debajo de la blanca en colegios y universidades, y que son excepción más bien aquellos ejemplares de indio que han culminado en la ciencia colombiana [...]”⁶⁸⁷. Y páginas más adelante dice:

[...] la modalidad de delincuencia contra la propiedad y el pudor es natural en una raza decaída o de suyo muy débil [...] La personalidad entre ellos (los indígenas) es de una endeblez y poquedad penosas: seres mal alimentados, quejumbrosos, humildes, mendicantes, sucios, muy escasos de pundonor y dotados de socarronería... Es la índole de los animales débiles recargada con la malicia humana”⁶⁸⁸.

La “animalidad” del indio no solo expresaba la alteridad radical y la “verdad académica” de todas estas descripciones médico-sociológicas, sino también el lugar que

⁶⁸⁶ Miguel Jiménez López, “Primera conferencia, dictada en el Teatro Municipal, el día 21 de mayo de 1920”, en: AA. VV., *Los problemas de la raza en Colombia*, op. cit., p. 75.

⁶⁸⁷ Ibídem, p. 95.

⁶⁸⁸ Ibídem, p. 106.

la raza indígena ocupaba en el relato histórico eurocéntrico⁶⁸⁹ (humanista, funcionalista, historicista, nacionalista o racista), donde se celebró su fin inevitable, anunciado ya por las leyes de la naturaleza y de la historia: “el contacto de la raza blanca los va destruyendo de modo inexorable, ya por la miseria en que los hunde, ya por el predominio de su sangre en la mestización, lo cual biológicamente significa destrucción también”⁶⁹⁰.

Con estas características, los indígenas, como grupo social, desde luego no podían formar parte de una nación que pretendía blanquearse, por ello, en negación suya y de los afrodescendientes, se consideró que el tipo ideal de la nación lo constituía el antioqueño, quien, al ser predominantemente blanco, tenía las condiciones adecuadas para gobernar y reproducirse: “en Antioquía la raza ha evolucionado hasta la más profunda divergencia social y política con el resto de la República. La familia y el Gobierno son formaciones suyas muy especiales y dignas de un estudio aparte, lo mismo que el carácter individual de sus pobladores. Tienen una fisonomía angulosa, plegada y recia, severa y varonil, sobre una contextura general alta, fuerte, nervuda y un poco pesada en el andar”⁶⁹¹. En otra conferencia, López de Mesa ratificaba la superioridad antioqueña: “de ahí que en Antioquia no haya dos clases sociales sino armoniosa gradación social y uniformidad intelectual, moral y política [...]”⁶⁹². Estos dos elementos, elitismo y racismo, inventaron el mito de la superioridad antioqueña, o “paisa”, como se los conoce también en Colombia, para legitimar la diferenciación con todos aquellos grupos étnicos estigmatizados como degeneradores de la raza blanca-española-criolla⁶⁹³. Por otra parte, a pesar del avanzado proceso de degeneración

⁶⁸⁹ López de Mesa, refiriéndose a las “cepas de la razas” indígenas en Colombia, las definió siguiendo los criterios de “progreso”, “evolución” y “civilización”: “La aborigen fue Chibcha, Quillacinga y Caribe, como troncos más importantes y diferenciados; Guanes, Pauches, Pantágora, Yalcones, Quimbayas, Catíos, Nutabes y Taironas, como naciones principales, de muy diversa índole fisiológica y social. Entre ellas hubo una escala de civilización que va desde el salvaje desnudo de las Llanuras orientales y del Litoral, como lo fueron los Guaypíes, antropófagos del Llano. Hasta el semicivilizado habitante de las altas mesetas, poseedor de industria, de gobierno estable y aun de nociones científicas y morales relativamente avanzadas”, Ibídem, p. 86.

⁶⁹⁰ Ibídem, p. 88

⁶⁹¹ Ibídem, p. 85.

⁶⁹² Luis López de Mesa, “Tercera conferencia”, en: AA. VV., *Los problemas de la raza en Colombia*, op. cit., p. 118.

⁶⁹³ El mito de la unidad racial antioqueña aún se puede encontrar en Wikipedia: “Si bien la palabra “paisa” es el apócope de “paisano”, en Colombia define a uno de sus grupos subhumanos subculturales: los colombianos procedentes del departamento de Antioquia caracterizados por la descendencia de comunidades cerradas de españoles en su totalidad, por extensión cultural, aunque no léxico ni vocalmente hablando, es decir, la palabra paisa describe un tipo de lenguaje y entonación típica del departamento de Antioquia, y culturalmente describe las costumbres de los

colectiva, con cierto alivio López de Mesa dice: “grandes regiones hay donde se conserva fresca y hermosa la esbeltez latina y a veces rubicundo matiz anglosajón”⁶⁹⁴.

Efectivamente, el proyecto de nación que empezó a formularse en estos términos desde la Regeneración (1886), y que continuó en los años 20, se esforzó en borrar de la “nación católica” la presencia de los indígenas en su forma simbólica, política, cultural y biológica. Los indígenas, en tanto grupo, fueron identificados como portadores de una “negatividad” que justificaba la aplicación de medidas para civilizarlos, evangelizarlos, higienizarlos, excluirlos o despreciarlos. La actitud ya era exasperante en las primeras décadas del siglo XX, y la “cuestión indígena” seguía siendo un problema sin visos de resolución: “es asimismo una situación desesperante, porque la reacción desde tan bajos niveles es lenta y difícil cuando se trata de todo un grupo social que ha formado espíritu y tradiciones”⁶⁹⁵. Así, pues, los comportamientos sociales de los indígenas y de las clases populares pasaron al escrutinio público y científico, haciendo de los prejuicios y estereotipos sociales una realidad visible, objetivable y permanente. Fue así como médicos, psiquiatras, sociólogos, políticos, sacerdotes y jueces asumieron el papel de registrar, evaluar, vigilar, curar y castigar las conductas indignas, inmorales, indisciplinadas e “irrecuperables” de los indígenas. Es cierto que en los textos médicos, etnográficos y sociológicos había cierta ambigüedad para asumir y tratar la degeneración de los indios, que algunos veían como curable y otros como incurable. Posiblemente esto tenía que ver con los miedos reales e imaginarios que se tenían frente a la idea de una degeneración colectiva⁶⁹⁶.

Pero, en todo caso, entre 1910 y 1920, los indígenas, en tanto grupo étnico, fueron sobredimensionados por su supuesto potencial debilitador de la “raza colombiana”, y obstaculizador del progreso de la nación. Caracterizando al indígena, López de Mesa dice: “la raza aborigen, por lo duro del esfuerzo económico y la

departamentos de Antioquia, Caldas, Quindío, Risaralda, Norte del Valle y Nordeste del Tolima” (el subrayado es mío), *Wikipedia*, consultado 15 de septiembre de 2011.

⁶⁹⁴ Luis López de Mesa, “Tercera conferencia”, en: AA. VV., *Los problemas de la raza en Colombia*, op. cit., p. 120.

⁶⁹⁵ Ibídem., p. 106.

⁶⁹⁶ El médico Torres Umaña estaba convencido de que el problema de la degeneración era curable: “mas si yo no creyera que estos males tienen remedios, y remedios seguros, no os hubiera hecho venir a hablar aquí esta noche. Habría callado como si los ignorara; porque el único criterio moral que nos autoriza para denunciar un daño es el deseo de corregirlo. Es una verdad no desmentida que el trópico ejerce una acción deletérea sobre las razas humanas como sobre muchas especies [...] Las civilizaciones tropicales marcharon siempre despacio”, Calixto Torres Umaña, “Cuarta conferencia”, en: AA. VV., *Los problemas de la raza en Colombia*, op. cit., pp. 177-178.

acerbidad de su cotidiano vivir, manifiesta poca cohesión en los lazos familiares y mucha crueldad, inconsciente a veces, en su mutuo trato. Es una dureza de espíritu que me parece ser insensibilidad, porque también se la mira en el trato que dan a sus acérrimas y en la sevicia de sus delitos de sangre”⁶⁹⁷. Mientras que, sobre la raza blanca, especialmente la antioqueña, se expresa así:

Y 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. En esa cultura homogénea hasta la campesina más humilde gusta por instinto de decir castizamente sus ideas [...]”⁶⁹⁸. Posee también un grave sentido de la personalidad y muy clara conciencia política: Es conservador y clerical porque entiende ser estas dos fuerzas su garantía más visible de la paz para el trabajo, el ahorro y la tranquilidad doméstica. No se ha elevado aún al concepto liberal, ni entenderá en mucho tiempo las aspiraciones socialistas, porque su sentido de responsabilidad familiar y racial le torna en ello muy recatado y conservador⁶⁹⁹.

En estos discursos se puede reconocer la función política y normativa de los distintos saberes (etnografía, medicina, psiquiatría, etc.) que buscaban identificar aquellos sujetos sociales que amenazaban al cuerpo disciplinado y sano, convirtiéndolos en objetivos de tratamiento, saneamiento y normalización, especialmente sexual o productiva. Así, los indígenas, los “anormales” y los “degenerados” no podían reproducirse con las mismas tasas de natalidad que las comunidades blancas antioqueñas, porque había el peligro de que trasmitieran sus costumbres violentas y defectos genéticos, manifiestos en la propensión a los vicios sexuales (homosexualidad, promiscuidad), en diversas enfermedades tropicales, y en el alcoholismo, la ignorancia y la criminalidad⁷⁰⁰. Para explicar la degeneración se buscó en el clima, en la salud, en la cultura, en la educación y en las condiciones materiales, pero hacia los años 20, como consecuencia de una marginación económica social generalizada de los diferentes grupos subalternos, se reforzó el estereotipo de la inferioridad “natural” del indio y del afrodescendiente, y se terminó equiparándolos con la imagen del “pobre”, lo que llevaba

⁶⁹⁷ Luis López de Mesa, “Tercera conferencia”, en: AA. VV., *Los problemas de la raza en Colombia*, op. cit., p 102.

⁶⁹⁸ Ibídem, p. 121.

⁶⁹⁹ Ibídem, p. 122.

⁷⁰⁰ “La delincuencia sexual es poca en las poblaciones serranas de la *pura cepa antioqueña*. Aumenta en los centros mineros [donde la mayoría de los trabajadores eran afrodescendientes] y es máxima en los distritos mineros de la periferia. Sin embargo el número de ilegítimos alcanza a solo el 15 por 100, contra 8.7 en Alemania y 49.3 en Bogotá”, Ibídem, p. 124 (el subrayado es mío).

fácilmente a que los grupos étnicos subalternos fueran vistos como más propensos a una degeneración avanzada o acelerada:

Un núcleo de la población, como la quinta parte de la República, que en esta Cordillera oriental se debilita por mala alimentación, alcoholismo, reumatismo, incuria y, sobre todo, deficiente educación; núcleos dispersos, como de un tercio de la población colombiana, que están en lucha contra el trópico, que son pobres para defenderse y *están ya degenerándose*, y, no tienen tampoco educación. Contra eso, una sociedad inteligente que vigila desde las cumbres de los Andes el hogar patrio y tiende las manos en ayuda fraterna, ordenando la lucha, *distribuyendo su sangre y previniendo el porvenir* [...]⁷⁰¹ (el subrayado es mío).

En el sentido en que Foucault señala la estrecha relación entre la sexualidad y las estructuras de poder de la sociedad moderna, podemos decir que, aquí, el vínculo entre sexualidad y raza tuvo un papel central en la organización de un determinado orden social y en los mecanismos de jerarquización y exclusión de los grupos considerados poco aptos para ser parte de la nación blanca y católica. Desde esta perspectiva, el cuerpo del indígena se constituyó en el objetivo prioritario de los mecanismos de control propios de una modernidad neocolonial que lo seguía representando en un continuum abatimiento racial, cultural y moral. “Su resurgir es un imposible”, decía el higienista Bejarano, y agregaba: “el indio de hoy, pues, tiene que ser abatido y miserable, porque en su sangre perdura el sello del sometimiento, y los sometidos, libres o esclavos, no pueden ser otra cosa que miserables y abatidos”⁷⁰².

En los discursos de alteridad se les atribuyeron a los indígenas ciertas características biológicas inmutables y roles de carácter degenerativo, lo que explicaría la proliferación de discursos racistas y racialistas⁷⁰³. En el imaginario de las élites

⁷⁰¹ Ibídem, p. 132.

⁷⁰² Jorge Bejarano, “Quinta conferencia”, en: AA. VV., *Los problemas de la raza en Colombia* op. cit., p. 188.

⁷⁰³ Según Todorov, “el racismo designa dos dominios muy distintos de la realidad: se trata, por un lado, de un *comportamiento*, que la mayoría de las veces está constituido por odio y menosprecio con respecto a personas que poseen características físicas bien definidas y distintas a las nuestras; y por el otro, de una *ideología*, de una doctrina concerniente a las razas humanas.” Mientras que el término racialismo se reserva para la doctrina que “se puede presentar como un conjunto coherente de proposiciones, todas las cuales se encuentran en el ‘tipo ideal’, o la versión clásica de la doctrina [...]”,

blancas, los indios y los negros debían vivir separados de las poblaciones blancas y mestizas. Refiriéndose, por ejemplo, a los Llanos Orientales, López de Mesa recomendaba que para impulsar su desarrollo industrial era necesario colocar:

[...] otro núcleo [poblacional] en el Huila *para refrescar la sangre anémica* de sus pobladores y evitar el estancamiento y la decadencia de tan simpática población [...] Otro núcleo debiera ir al *corazón de Antioquia*. Parece raro que así lo diga, pero siendo ese Departamento el centro de la República, geográficamente, y también *como vigor de raza*, todo lo que sea *robustecerlo y depurar su sangre* nos es útil. Mas la manera de colocar estos núcleos de sangre nueva varía en cada parte, y varían también *las razas que conviene seleccionar para el cruzamiento*. Antioquia resiste la mezcla con sangre sajona [...] En Boyacá debe entrar sangre alemana vigorosa [...]⁷⁰⁴ (el subrayado es mío).

López de Mesa ciertamente deseaba la eliminación de los indios vía la zootecnia, la que, a partir de una política de cruces sabiamente administrada, lograría una raza mejorada, es decir, que estimulando la inmigración y el mestizaje biológico con las “razas vigorosas”, se superarían las taras biológicas de los indígenas y así se detendría la degeneración colectiva. Esta representación del cuerpo del indígena como potencial contaminante expresa una nueva etapa en el ejercicio de poder de las clases dominantes dispuestas a legitimar la dominación social y consolidar un orden oligárquico que sería monitoreado desde las ciudades andinas (Bogotá, Medellín, Popayán o Bucaramanga), consolidando “una sociedad inteligente que vigila desde las cumbres de los Andes el hogar patrio”.

En este sentido, el cuerpo del “indígena” revela procesos sociales, culturales y estructuras de poder. Como nos recuerda De Certeau, “lo que forma el cuerpo es una simbolización sociohistórica característica de cada grupo. Hay un cuerpo griego, un cuerpo indio, un cuerpo occidental moderno. No son idénticos. No son estables, pues hay lentas mutaciones de un símbolo a otro. Cada uno de ellos puede definirse como un teatro de operaciones: dividido de acuerdo con los marcos de referencia de una

Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo XXI Editores, 2007, pp. 155-116.

⁷⁰⁴ Luis López de Mesa, “Tercera conferencia”, en: AA. VV., *Los problemas de la raza en Colombia*, op. cit., pp. 133-134.

sociedad, provee un escenario de las acciones que esta sociedad privilegia: maneras de mantenerse, hablar, bañarse, hacer el amor, etc.”⁷⁰⁵. Entonces, el cuerpo, al ser incógnito, diseminado y reglamentado por cada sociedad, ha creado ciertas imágenes que poseen un valor topográfico; son “ficciones”, dice De Certeau, que tienen la doble función de representar el cuerpo por medio de extractos representativos y a partir de normas y modelos.

Así, la historia produce simulacros corporales que poseen al mismo tiempo un valor representativo y un valor normativo, es decir, una objetivación ficticia, la que, una vez la autoridad científica interviene en su representación, adquiere un status canónico al que se puede llamar ficción reguladora⁷⁰⁶. Las representaciones del cuerpo y de la sexualidad, al operar en campos de poder, reproducen imágenes hegemónicas, como por ejemplo, la descripción del cuerpo de un indígena o de una mujer pobre para diferenciar grupos sanos y vigorosos, y débiles y degenerados: “todos hemos visto cómo andan las mujeres escuálidas de nuestras clases pobres, con los senos secos por la miseria llevando a cuestas una criatura cuyos labios jamás han sonreído y cuyas fuerzas no alcanzan ya ni para manifestar la horrible sensación del hambre, con su único lenguaje que es el llanto”⁷⁰⁷. Una persona con estas características se convertía en objetivo del biopoder, a través de la consideración de los “procesos de la vida” (condiciones de vida, salud individual y colectiva). En otras palabras, la vida es apropiada por el Estado para administrarla y modificarla según las necesidades y las expectativas de las clases dominantes que encontraban como referente superior el cuerpo del antioqueño. Bejarano citó a uno de los intelectuales más importantes del siglo XIX, José María Samper (1828-1888), para destacar los atributos físicos y morales del antioqueño: “El antioqueño es blanco, muy o poco sonrosado; delgado, membrudo y fuerte y su fisonomía es notablemente angulosa o de rasgos pronunciados; su nariz es recta y de muy fino perfil; el ojo negro, burlón, meditabundo y luminoso; su porte bastante distinguido y su expresión reservada. Se casa a los 19 ó 20 años y es muy fecundo, excelente padre y esposo [...]”⁷⁰⁸.

⁷⁰⁵ Michel de Certeau, “Historias de cuerpos. Entrevista con Michel de Certeau”, *Historia y Grafía*, No. 9 (1997), pp. 11-12.

⁷⁰⁶ Ibídem., p. 13.

⁷⁰⁷ Calixto Torres Umaña, “Cuarto conferencia”, en: AA. VV., *Los problemas de la raza en Colombia*, op. cit., p. 174.

⁷⁰⁸ Jorge Bejarano, “Quinta conferencia”, en: AA. VV., *Los problemas de la raza en Colombia* op. cit., p. 196.

Para Torres Umaña, “la miseria fisiológica, mal más grande que la muerte”, afecta directamente a la fecundidad y a la calidad de la natalidad del país, advirtiendo que el crecimiento relativo de la población colombiana no podía considerarse como signo de vigor físico. “Es pues un hecho experimentalmente comprobado que existen en nosotros signos de debilidad biológica”⁷⁰⁹. Entonces, para superar esta situación, se tomaron como ejemplo a “las grandes nacionalidades modernas” que con métodos artificiales estaban alterando la selección natural, logrando así poblaciones sanas y gobernables. Esa estrategia consistía, pues, en:

[...] modificar el medio quitándole todo aquello que pueda hacerlo impropicio y mejorando las razas humanas con el fomento de la puericultura y con el robustecimiento oportuno de sus individuos y por otra con los métodos de curación de las enfermedades que hacen que subsisten muchos de ellos destinados antes a desaparecer. Obrando solas estas fuerzas, traerían un aumento indefinidamente progresivo de la población y con él la aparición de problemas de orden económico y biológico de solución cada vez más difícil⁷¹⁰.

Pero Torres Umaña lamentaba que, si bien la Oficina de Higiene estaba dirigida por un competente médico, Pablo García Medina, el Estado no estaba proporcionando los recursos suficientes para garantizar una labor sistemática de higienización de la sociedad. “La labor de nuestros higienistas se reduce a dictar resoluciones que muchas veces no se cumplen o a darles buenos consejos a los habitantes”⁷¹¹. Él consideraba que el papel del higienista era tan importante como la del militar o la del diplomático que estaban al servicio de la defensa de la patria, porque para él la degeneración racial representaba el mayor peligro social y requería una intervención urgente. El higienista Bejarano sugirió un método para determinar los grados de degeneración racial en Colombia, este consistía en identificar la “sangre ibera” incontaminada con la cual se podía determinar las verdaderas capacidades y energías del pueblo colombiano⁷¹².

Estos discursos científicos fueron usados por la élite colombiana para diferenciar y jerarquizar a la población entre una raza superior y otra inferior con el propósito de

⁷⁰⁹ Ibídem, p. 177.

⁷¹⁰ Ibídem, p. 175.

⁷¹¹ Ibídem, p. 178.

⁷¹² Jorge Bejarano, “Quinta conferencia”, en: AA. VV., *Los problemas de la raza en Colombia*, op. cit., p. 189.

garantizar la salud y la pureza de la primera, y de limitar y desestimular la reproducción de la segunda. Como decía Bejarano, cuando “varias razas de la especie humana coexisten en un mismo territorio, puedan concurrir una de dos cosas: si las razas luchan por la vida sin mezclarse, sobrevive la más adaptable al medio y se extinguen las otras; si se mezclan, suelen prevalecer en la promiscuación los caracteres de las superiores con relación al doble ambiente físico y social”⁷¹³. En tanto que el cuerpo del antioqueño había mostrado una gran capacidad de adaptación al trópico, lo convirtieron en el cuerpo ideal para la nación, pues en él estaban los atributos físicos, morales e intelectuales para impulsar el progreso del país: “pero sí no puedo resistir a la tentación de enumerar siquiera los orígenes de un pueblo a quien miramos entre nosotros mismos con el respecto de un pueblo extraño por lo fuerte y atrevido, pueblo al cual damos por antonomasia, el nombre de ‘raza antioqueña’, raza que buscó en el país su zona etnográfica”⁷¹⁴. Además, en esta “zona etnográfica”, poseedora de las mejores condiciones, “españoles, israelitas y criollos se cruzaron libremente y produjeron la más hermosa raza mestiza-europea que se conoce en América [...]”⁷¹⁵.

Así, el cuerpo antioqueño, y todo lo que posibilita vivir bien (clima, alimentación, recursos), lograron fusionarse y producir una singularidad somática y subjetiva que se convirtió, en un principio, en una característica regional, pero luego, en el “tipo ideal” para toda Colombia. Esta fue otra forma de reafirmar que el camino del progreso y la construcción de la nacionalidad colombiana pasaban por la desetnización o desindigenización del país.

Desde el racismo biológico y desde el Estado, se concibió que en cada genealogía racial se hallaban los atributos y las aptitudes positivas o negativas de adaptabilidad e inadaptabilidad de los sujetos sociales, tanto al medio geográfico⁷¹⁶ como a las contingencias históricas. Así, la articulación del cuerpo (del blanco, del indio o del negro) con la historia no solo informaba sobre sus experiencias pasadas, sino que

⁷¹³ Ibídem, p. 194.

⁷¹⁴ Ibídem, p. 196.

⁷¹⁵ Ibídem.

⁷¹⁶ Para Bejarano una pregunta fundamental fue: “¿Pero es en verdad nuestro medio físico un medio adverso para la aclimatación del hombre europeo? No. La experiencia de tres siglos comprueba que la población europea aumenta y prospera en nuestra zona intertropical, que nunca ha sido adversa [...] Nuestras generaciones del presente, por el hecho de una evolución biológica inconsciente, que es su adaptación, han ido perdurando en esos climas en que está dividida la zona que correspondió a Colombia. No es, pues, ésta la hora en que nuestras razas estén buscando su adaptación, en la que ya el medio ha operado nuestra innegable selección”, Ibídem, p. 207.

también determinaba su fuerza histórica y/o su destino. En este sentido se expresaba Bejarano:

[...] fíjese la actividad vital y enérgica del antioqueño y veráse qué poca comparación cabe con los vestigios de esta otra raza [la indígena], inmóvil, de actitud hierática, abúlica, oprimida por la miseria y por su poca aptitud para el trabajo y sobre la cual gravitan estigmas y servidumbres y cuyo alimento secular se ha reducido a manjares groseros, insuficientes en su ración vital y sobre la cual pesa la aflicción desmedida a una bebida adulterada que será su losa sepulcral⁷¹⁷.

Además, este autor, destacando el ritmo de crecimiento demográfico que Colombia experimentaba a fines del siglo XIX y principios del XX, apeló al darwinismo social para subrayar lo siguiente:

Con más o menos variaciones las leyes que rigen la multiplicación de los seres inferiores, rigen también la del hombre, que como tipo superior tiene un coeficiente de multiplicación que asegura su tendencia a predominar, y como en *virtud de ley biológica la supervivencia de los más aptos reemplaza las razas inferiores por razas superiores*, tenemos que concluir con la lógica y la biología, que esta fecundidad nuestra, lejos de ser factor de degeneración, es elemento de renovación y vida⁷¹⁸ (el subrayado es mío).

En este comentario se advierten dos aspectos; por un lado, se entiende que la construcción de la nación depende de la guerra interna de dos razas: una “super-raza”, articulada al poder y a la norma, y una “contra-raza”, que amenaza con degenerar el cuerpo social y el patrimonio biológico; y por otro lado, se afianza un racismo de Estado, es decir, se usa la biología como estrategia de poder para ordenar eugenésicamente la sociedad, haciendo una exaltación de la superioridad racial o invocando al mestizaje europeo. Ahora bien, (esto no supone,) como advierte Foucault, esto no supone que el Estado se convierta en el instrumento de una raza contra otra, sino que se constituye en el garante de la integridad de la superioridad y de la pureza de la

⁷¹⁷ Ibídem, p. 195.

⁷¹⁸ Ibídem, p. 202.

raza⁷¹⁹. Por ello, el Estado tiene que cuidar de su población, pues, como señala Bejarano, la degeneración no es tanto el producto de una inferioridad racial, sino del abandono del Estado y la falta de educación que protegen al individuo de la amenaza de las enfermedades: “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”⁷²⁰.

Desde otra perspectiva, se piensa que en el proceso de confrontación entre razas una se impondrá sobre las demás, eliminando los cuerpos extraños y heterogéneos que se han infiltrado en la sociedad. Al respecto, nos dice Vázquez García, “la tanatopolítica, el proyecto exterminador de los elementos defectuosos, aparecía como inherente al cuidado de la vida y de la salud característico de la biopolítica”⁷²¹. Agamben⁷²² sostiene que, cuando la vida biológica y sus necesidades se convirtieron en una cuestión políticamente decisiva para la biopolítica moderna, esto supuso una cualificación de ciertos grupos de individuos (los *homini sacri*) como “nuda vida”, es decir, “una suerte de pseudo-naturaleza inamisible para el cuerpo político colectivo y cuyo estar a merced del poder funda, *a contrario*, el orden legítimo del Estado. Por esta razón Agamben sostiene que la verdad en la que se asienta la política moderna –como biopolítica- es el campo de concentración”⁷²³ Pero, por su parte, (a continuación) Vázquez García nos advierte que esta perspectiva no puede usarse para todas las formas de la biopolítica: “hay que evitar por tanto un uso deshistorizado y extrapolador del concepto de biopolítica”⁷²⁴.

Si bien la biopolítica en Colombia y en los Andes siguió en términos generales los mismos parámetros que en Europa, en lo que se refiere a la centralidad de la gestión de la población para construir una sociedad saludable, se observa la presencia de diferentes discursos y regímenes de verdad que corresponden tanto a la experiencia colonial como a la modernidad. Ese fue el caso de la “cuestión indígena” que condensó un patriarcalismo colonial que se reflejó en la idea de “tutela” de los indígenas, y de

⁷¹⁹ Edgardo Castro, *El vocabulario de Michel Foucault*, op. cit., p. 307.

⁷²⁰ Jorge Bejarano, “Quinta conferencia”, en: AA. VV., *Los problemas de la raza en Colombia* op. cit., p. 206.

⁷²¹ Francisco Vázquez García, *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*, Madrid, Akal, 2009, p. 13.

⁷²² Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2003.

⁷²³ Francisco Vázquez García, *La invención del racismo*, op. cit.

⁷²⁴ Ibídem, p. 15.

políticas higienistas que intentaban resolver sus problemas sanitarios, propios del Estado nacional⁷²⁵. Protección y control de una población que supuestamente vivía en un estado de inferioridad y de degeneración. Lo mismo se puede decir sobre la “pureza de sangre” y la simbólica de la sangre. Por ejemplo, ésta última fue importante en los mecanismos de poder en Europa hasta fines del siglo XVIII, pero en los Andes ambas siguieron vigentes hasta principios del siglo XX.

En este sentido, no se cumple estrictamente la cronología epistémica del biopoder; hemos dicho que en los Andes coexistieron discursos, dispositivos e instituciones de origen colonial y republicano, produciendo una modernidad neocolonial. Dicho esto, al racismo no podemos entenderlo a partir de una genealogía colonial o científica, sino más bien como parte de una interacción dinámica que acompañó a las cadenas de poder y a los saberes que pretendían legitimarlas. En principio pudieron funcionar cada una con su propia autonomía, pero, al reproducirse ciertos esquemas de dominación y de estratificación social/étnica/racial, se articularon formando entramados más complejos, y por tanto definieron su propio horizonte.

En otros términos, también se puede decir que los dispositivos de poder y de normalización han sido siempre fragmentados y parciales, nunca completos ni totales⁷²⁶. Entre diferentes regímenes de poder existen disyunciones y asimetrías, de modo que no es posible hablar de una determinación de “última instancia”⁷²⁷. Lo más plausible es hablar de una “teoría heterárquica del poder” para diferenciarla de aquellas teorías que absolutizan el poder, o que dan prioridad a los regímenes totales/globales sobre los locales. Solo reconociendo desfases temporales entre lo global y lo local se pueden identificar muchas formas de racismo que poseen su propia historicidad. Así, pues,

⁷²⁵ “Public health also became a central element in the debate, which reflected both the elite's fear of contagion as the Indian population was brought into closer contact with non-indians and the recognition that an economically productive workforce had to have at least minimal levels of physical well-being. Here doctors entered the fray with their own professional, humanitarian, and corporate agendas. They also brought to the discussion an ambivalence about ethnicity that was more widely shared by other members of the creole elite and that reflected the difficulty of defining their own identity”, Ann Zulawski, “Hygiene and ‘The indian problem’. Ethnicity and medicine in Bolivia, 1910-1920”, *Latin American Research Review*, Vol. 35, No. 2 (2000), p. 108.

⁷²⁶ Santiago Castro-Gómez, “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, *Tabula Rasa*, No. 6, (enero-junio 2007), p. 166.

⁷²⁷ Ibídem, p. 167.

“cada régimen de poder tiene su propia temporalidad marcada por el modo en que los diferentes elementos abarcados por ese régimen están relacionados”⁷²⁸.

En las experiencias poscoloniales, la “sangre” y la “raza” fueron piezas claves de los mecanismos de poder, y el poder a la vez se dirigió hacia el cuerpo, la vida y la población para asegurar su control e higiene. Así, el racismo fue instrumentalizado para construir hegemonías, identidades y estructuras sociales; un racismo que, en esa medida, estaba donde era necesario subalternizar y garantizar los intereses de las élites blancas-criollas-mestizas. En efecto, el racismo fue uno de los fundamentos ideológicos del Estado oligárquico. Según Portocarrero: “el trasfondo social del régimen oligárquico es la dominación étnica, el colonialismo. Un sistema corroído por las ideas liberales y democráticas durante gran parte del siglo XIX, pero reforzado luego por las doctrinas racistas”⁷²⁹. En el mismo sentido, Manrique señalaba que: “la perspectiva de la solución del ‘problema del indio’ a través de la desaparición de los indios era un sentido común largamente interiorizado en la sociedad peruana. El racismo antiindígena que servía de soporte ideológico al orden oligárquico tenía raíces hondas”⁷³⁰. No cabe duda de que estos sentimientos los compartían también las élites colombianas, que, como hemos visto, apelaron a la “sangre” y a la “raza” para definir la idea de una nación blanca libre de “razas inferiores”. La nación, al concebirse como un organismo vivo, era susceptible de ser amenazada y contaminada desde dentro, frente a lo cual se implementaron políticas de salud e higiene públicas para eliminar a los *otros* indeseables o a los grupos degenerantes.

Entretanto, desde una perspectiva epistémica, se destacaron las relaciones entre “saber” y “poder”, viendo en los objetos de indagación y en los campos de interés un carácter intrínsecamente “político”. Precisamente, para Foucault las epistemes son prácticas discursivas que constituyen el conocimiento, en cuyo sentido Davidson subraya que una transformación epistémica es la condición de posibilidad para el surgimiento de discursos científicos, de estructuras teóricas, de campos de aplicación, de reglas para el uso de los conceptos, y de regímenes perceptivos que impulsaron, por ejemplo, a lo largo del siglo XIX, el interés por los pueblos no-occidentales y por las

⁷²⁸ Ibídem, p. 170.

⁷²⁹ Gonzalo Portocarrero, *Racismo y mestizaje y otros ensayos*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007, p. 346.

⁷³⁰ Nelson Manrique, “Introducción: Algunas reflexiones sobre el colonialismo, el racismo y la cuestión nacional”, *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnidad y racismo*, Lima, SUR Casa de Estudios del Socialismo, 1999, www.cholonautas.edu.pe/Biblioteca, p. 9, consultado 14/08/2011.

“razas”⁷³¹. Una transformación epistemológica es también una condición para determinar la verdad o falsedad de los discursos científicos. Existe un sistema de reglas que prevé la coherencia y la transformación de un dominio del discurso científico, ésta contempla una *condición interna*, en tanto que posibilita la producción de los enunciados científicos. Mientras que la segunda condición es *externa*, con respecto al dominio científico, a este nivel la ciencia depende de la existencia histórica porque logra articular un conjunto de campos discursivos que no tienen el mismo estatus, ni funcionan como la ciencia. Pero tampoco se las puede considerar como pseudociencias ni cuasiciencias, pues no reciben su coherencia en relación con las normas internas de la científicidad⁷³². Se trata más bien de discursos que responden a sus propias leyes de formación y a su trayectoria histórica, la que finalmente se encargará de determinar su relevancia, persistencia, transformación, alcance o límite⁷³³.

Desde esta perspectiva, no importan tanto los principios epistemológicos que subyacen en el racismo, como las redes de comunicación, de apropiación, de persistencia, y la forma tan “natural” en que son asumidos cotidianamente. El higienista Bejarano, en una conferencia para un público exclusivo -no solamente en términos académicos sino también de clase⁷³⁴, llegaba a decir: “en el dominio de la clínica es menester rodearse de muchas reglas para investigar la temperatura del hombre enfermo, con cuánta mayor razón, agrego yo, debe ser necesaria una absoluta escrupulosidad para deducir los atributos fisiológicos de toda una raza”⁷³⁵. Pero es también de señalar el mito del *antioqueño blanco*; mito que él y otros intelectuales, como Samper, Caro, Jiménez López o López de Mesa, habían inventado científicamente y que políticamente circulaba

⁷³¹ “La superioridad de una raza, por encima de todo se comprueba, por la aptitud que ella tenga de ir realizando progresivamente el ideal de dar voluntades más enérgicas e inteligencias más luminosas [...] La verdadera realidad objetiva comprende una variedad de aspectos tan compleja que no es tarea de un solo hombre ni para un solo ramo de ciencia el acopiar los datos y el hacer el análisis de todos los factores del problema”, (p. 298). “Las ideas progresistas surgen siempre del deseo de mejorar, de la investigación de la verdad en todo orden de campos intelectuales [...]”, (p. 311), Lucas Caballero, “Octava conferencia”, en: AA. VV., *Los problemas de la raza en Colombia* op. cit., p. 298.

⁷³² Arnold I. Davidson, *The emergence of sexuality. Historical epistemology and the formation of concepts*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 2001, p. 198.

⁷³³ Ibídem, p. 199.

⁷³⁴ “Una dama aristocrática y observadora, me decía no hace muchos días, a propósito de estas conferencias que se han sucedido entre el sexo masculino: ‘Nuestros sociólogos y médicos hablan de la mejora de nuestra raza por medio de la educación; pero es lo cierto que si ésta se difunde, se hace con exclusión de nosotras’. Triste y dolorosa verdad. Siempre vivimos proclamando la excelsitud de la educación sexual, siempre decimos que es el principio básico de la civilización de un pueblo, pero a la postre nos encerramos para decir que nuestras razas decaen por falta de glándulas maternas y porque vuestra aptitud para la vida y la maternidad se van haciendo escasas”, Jorge Bejarano, “Sexta conferencia”, en: AA. VV., *Los problemas de la raza en Colombia* op. cit., p. 215.

⁷³⁵ Jorge Bejarano, “Quinta conferencia”, en: AA. VV., *Los problemas de la raza en Colombia* op. cit., p. 211.

entre la población colombiana con naturalidad. Así, los discursos científicos se articularon con los imaginarios populares, ayudando a re-imaginar una comunidad blanca. En términos de Gramsci, las clases dominantes tuvieron la capacidad de ejercer su hegemonía afirmando continuamente su visión del mundo a través de estrategias políticas culturales, apelando al sentido común y a las creencias populares con la intención de alentar progresivamente un “consenso espontáneo”⁷³⁶.

De este modo, el discurso racial científico y popular moldeó una “estructura de sentimientos”. Williams ve en la “estructura de sentir” una noción menos rígida y formal que las que ofrecen “ideología” o “concepción del mundo”; él cree que va más allá de las creencias sistemáticas y formalmente producidas y sostenidas institucionalmente, aunque, nos sugiere, no se las deba excluir. Se trata, pues, de destacar los significados y los valores tal como son vividos, sentidos activa y cotidianamente, además de poder reconocer sus relaciones existentes con las creencias sistemáticas. Estamos hablando de los elementos característicos de impulso, restricción y tono, elementos específicamente afectivos de la conciencia y de las relaciones. No sentimiento contra pensamiento, sino pensamiento tal como es sentido y sentimiento tal como es pensado; una conciencia práctica de tipo presente, dentro de una continuidad viviente e interrelacionada⁷³⁷.

En esta misma dirección, Marisol de la Cadena nos reafirma que debido a que la raza aludía a experiencias sociales aún en curso, su popularidad entre las élites andinas de principios del siglo XX podía expresar sentimientos de superioridad que llevaba a éstas, legitimadas por una red de saberes, a considerar y tratar a los indígenas como inferiores. Así, la raza opera tanto en el orden de las ideas como en la realidad, en tanto que las personas que creen en ella se comportan como si efectivamente las razas existieran. “La raza fue simultáneamente una noción científica y política y un término oficialmente legítimo, preñado de emociones. En tanto las elites no constituían un todo homogéneo, el vacío conceptual de la raza permitía distintas versiones de la categoría a partir de sentimientos divergentes”⁷³⁸. En el grupo de ponentes sobre *Los problemas de la raza en Colombia*, solo Bejarano y Caballero relativizaron la tesis sostenida por Jiménez López, según la cual existía una degeneración colectiva en Colombia. Bejarano, por ejemplo, creía que, si bien existían ciertos grupos más propensos y vulnerables a la degeneración (las mujeres, los niños, pobres y los enfermos), las altas tasas de natalidad debían ser vistas como un signo de vigor racial. También para el sociólogo Caballero los datos de crecimiento económico e institucionalidad estaban demostrando lo contrario a lo sostenido por Jiménez López, pues veía entusiasmo,

⁷³⁶ Antonio Gramsci, *Antología, Selección*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1974, p. 292.

⁷³⁷ Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Ediciones Península, 2000, p. 155.

⁷³⁸ Marisol de la Cadena, *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2004, p. 30.

esperanza y progreso. En sus palabras: “el espíritu de empresa para grandes o pequeños negocios con el éxito que ha traído consigo, en que prácticamente se han visto levantar fortunas merced al soplo de corrientes progresistas [...] Ya por todas parte se advertía la derrota del pesimismo, que era antes la característica nacional, y era trascendente la energía gozosa para el trabajo y la confianza en el advenimiento de grandes y prósperos destinos”⁷³⁹

Como vemos, las ideas de degeneración y de progreso fueron dos nociones centrales para interpretar y transformar la realidad colombiana, pues en ellas se reforzaba la idea de un *otro* interno (étnico) que perjudicaba el progreso del país. El concepto de raza se centró más en la naturaleza defectuosa e impura de una porción importante de la población, de ahí que el término de degeneración se haya definido en América Latina por el factor racial. Efectivamente, esta percepción la compartían las élites intelectuales latinoamericanas debido tanto a la presencia de diversos grupos étnicos como a la aceptación de las teorías deterministas y regeneracionistas con las que se pretendió mejorar la “raza”⁷⁴⁰.

La construcción de la nación colombiana pasó por una solución eugenésica (inmigración y mestizaje), y otra higienista (campañas contra la chicha y las costumbres primitivas de indios y sectores populares); todo ello reconfiguró los dispositivos de control social. Se intentó sin mucho éxito crear un Estado que administrara la degeneración, mientras que las representaciones de alteridad se caracterizaron más por su *radicalidad* y *negatividad*, lo que se manifestaba en que a un grupo humano se le despreciaba y se le negaba la posibilidad de expresar sus identidades, valores y puntos de vista⁷⁴¹. Finalmente, los “asuntos” sociales más preocupantes como la “pobreza”, la “suciedad”, el “alcoholismo”, la “homosexualidad”, la “locura” y la “prostitución” se vieron como problemas sanitarios y se explicaron en términos genéticos. Así, el proyecto de lograr una unidad cultural (racial, lingüística, simbólica) dependió de la exclusión y de la eliminación del *otro* étnico, así como de la superación de la

⁷³⁹ Lucas Caballero, “Octava conferencia”, en: AA. VV., *Los problemas de la raza en Colombia* op. cit., p. 315.

⁷⁴⁰ Marta Casaús Arzú, “El binomio degeneración-regeneración en las élites intelectuales espiritualistas de principios del siglo XX en Centroamérica”, *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 35 (2009), p. 111.

⁷⁴¹ Según Theidon, los cuerpos expresan las desigualdades sociales, la precariedad de la vida material y la dominación social, así, el racismo tiene un impacto negativo sobre la salud, se manifiesta como un trauma crónico, especialmente cuando la persona se siente incapaz de expresar una protesta frente al desprecio o el maltrato, Kimberly Theidon, *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2004, p. 57.

heterogeneidad. Pero, a pesar de las múltiples limitaciones y fracasos en Colombia, como en el resto del mundo, reflexionaba Caballero lo siguiente: “la obra de una fusión perfecta, o sea, de la nacionalización en los Estados, todavía no ha llegado a la unidad en ninguno de la tierra, y ella consiste al presente en la homogeneidad de creencias, de sentimientos y de intereses comunes que la historia viene produciendo merced a las dos grandes fuerzas biológicas de la adaptación y del cruzamiento”⁷⁴².

⁷⁴² Lucas Caballero, “Octava conferencia”, en: AA. VV., *Los problemas de la raza en Colombia* op. cit., p. 295.

CONCLUSIONES

Con esta tesis he querido demostrar que la “raza” y la “etnicidad” formaron parte central en la construcción de los discursos y de las representaciones de la alteridad en la construcción del Estado nacional colombiano, entre 1880 a 1930. En este lapso las élites ensayaron un conjunto de estrategias epistémicas, narrativas, políticas y simbólicas para construir una nación en términos raciales y racistas. En este sentido, las definiciones y significados de “raza” estuvieron directamente relacionadas con el proceso de construcción de hegemonías, de marcar diferencias y con la implementación de dispositivos de control, subordinación y normalización. Por lo tanto, la “raza”, formó parte medular de la dinámica para imaginar una nación con fronteras internas bien delimitadas: abierta y generosa para la población “blanca”; restringida y regulada para los grupos étnicos subalternos. Así, los “blancos” en tanto que reunían las virtudes morales y cívicas eran los únicos capaces de ejercer una ciudadanía plena y de gobernar el país. Mientras que los indígenas y negros, analfabetos y sin propiedad privada, estaban destinados a depender de otros y, por tanto, se ejerció sobre ellos distintas formas de control y coacción, negándoles así una ciudadanía completa.

En todos estos procesos de construcción de hegemonías, la episteme y la alteridad (radical) configuraron la condición de posibilidad del discurso (neo) colonial y nacional. No se puede dejar de señalar la gran influencia que tuvieron los textos y las imágenes coloniales en los relatos de la nación. En este sentido, hemos demostrado que coexistieron diferentes regímenes de “verdad” en los textos modernos, precisamente por el peso del “archivo”⁷⁴³ colonial. En este sentido, he tratado de demostrar la

⁷⁴³ Según Foucault: “El archivo es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares. Pero el archivo es también lo que hace que todas esas cosas dichas no se amontone indefinidamente en una multitud amorfa, no se inscriban tampoco en una linealidad sin ruptura, y no desaparezcan al azar sólo de accidentes externos; sino que se agrupen en figuras distintas, se compongan las unas con las otras según relaciones múltiples, se mantengan o se esfumen según regularidades específicas; lo cual hace que no retrocedan al mismo paso que el tiempo, sino que unas que se brillan con gran intensidad como estrellas cercanas, nos vienen

conexión entre matrices discursivas, escritura de la historia y celebraciones públicas, porque en toda construcción de identidades o de una “comunidad imaginada”, especialmente los textos que abordan la alteridad proporcionaron los recursos semánticos y simbólicos para poner en circulación mensajes, visiones y discursos hegemónicos sobre la identidad y el orden social deseado o idealizado. Desde las primeras descripciones coloniales de los indígenas americanos hasta los discursos sociológicos, médicos e historiográficos del siglo XX, los indígenas siempre han sido puestos fuera de la “normalidad”, de la “civilización”, o de la “nación”. Pues apelando a un conjunto de estrategias narrativas y simbólicas se ha silenciado e invisibilizado la agencia histórica de los subalternos (indios, negros).

Esta constatación me llevó a reflexionar sobre los textos y discursos que tratan la alteridad social. Éstos tienen estructuras complejas porque pueden intervenir uno o varios modos de concebir y de representar el mundo y, por tanto, pueden codificar lo “real” yuxtaponiendo diferentes modelos narrativos, esquemas conceptuales y epistemológicos. En este sentido, la naturaleza de los objetos de representación y las unidades semánticas del texto (neo) colonial al ser producidas y delimitadas en el marco de la “colonialidad del poder”⁷⁴⁴, articularon un repertorio amplio de premisas, enunciados, signos e imágenes de diferentes contextos y temporalidades.

Asimismo la historiografía eurocéntrica⁷⁴⁵, al operar a partir de una alteridad radical no ha sido capaz de reconocer y registrar la agencia subalterna. Al “naturalizar” las diferencias y las desigualdades entre dominadores y dominados, a los indígenas se

de hecho de muy lejos, en tanto que otras, contemporáneas, son ya de una extrema palidez”, Michel Foucault, *La arqueología del saber*, op. cit., pp. 219-220.

⁷⁴⁴ Para Quijano la “colonialidad del poder” es el eje que articula una estructura común que se asienta en la clasificación racial/étnica de la población del mundo, se origina y se mundializa a partir de la conquista de América, en sus palabras: “Con la constitución de América (Latina),² en el mismo momento y en el mismo movimiento históricos, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico –que después se identificarán como Europa- y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En breve, con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan asociadas como los ejes constitutivos de su específico patrón de poder, hasta hoy”, Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Jurnal of World-Systems Research*, Vol. XI, No. 2 (summer-fall 2000), p. 342.

⁷⁴⁵ Según Quijano el eurocentrismo se configura en el universo intersubjetivo en los centros hegemónicos del patrón mundial que formalizaron un modo de producir conocimiento, y que daba cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo, a saber, la mediación, la cuantificación, la objetivación de lo cognoscible respecto del conocedor. “Ese modo de conocimiento fue, por su carácter y por su origen, eurocentrónico. Denominado *racional*, fue impuesto y admitido en el conjunto del mundo capitalista como la única racionalidad válida y como emblema de la *modernidad* [...] El eurocentrismo, por lo tanto, no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o sólo de los dominantes del capitalismo, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía”, Ibídem, p. 343.

los han visto en un estado de inmadurez permanente. Estos discursos tienen hondas raíces en los textos de la conquista de América, cuando el “encuentro” se tradujo en la negación y en el despojo la alteridad de los indígenas⁷⁴⁶, imponiéndoles otras identidades y representaciones (“idólatra”, “salvaje”, “primitivo”, etc.). De manera que la búsqueda de verosimilitud, o de los grados de verdad y objetividad, propuestos en las Crónicas de Indias, en la literatura de viajes y en la historiografía contemporánea eurocéntrica, no solo obedecían a operaciones de *narrativización* e *historiográfica*, sino sobre todo al peso de la mitológica idea de que la centralidad y la superioridad de Europa era anterior a los procesos de conquista y colonización del mundo no-europeo.

Por lo tanto, los textos coloniales o eurocéntrico no pueden leerse solamente por su status epistemológico (aunque la “verdad” para sus autores era indiscutible), sino más bien por la autoridad, la eficacia y la fuerza de sus representaciones que reemplazaron a Oriente, por el *orientalismo*, y a los Andes, por el *andinismo*⁷⁴⁷. Efectivamente, cuando se describió el Nuevo Mundo se usaron técnicas occidentales de representación y códigos de inteligibilidad que hicieron “visible” a las gentes y a los paisajes americanos, pero esta *realidad* “americana”, o “andina” dependió muy poco de su dimensión ontológica y más bien del lenguaje, de las convenciones, de las epistemes, de las tradiciones y de los modelos narrativos occidentales⁷⁴⁸. Aquí nos ha interesado, pues, destacar más las condiciones en que el autor escribió su texto y las formas discursivas en que éstos fueron emitidos, y seguimos de cerca los principios que dieron unidad a las grandes familias de enunciados, a los objetos que aseguraron la coherencia y al marco de expectativas que produjeron en su momento.

⁷⁴⁶ De acuerdo con Dussel, la conquista de América significó que los indígenas no fueron reconocidos con un *otro*, en tanto en que fueron definidos como lo “mismo”, pero en estado de inferioridad: “El ego moderno ha aparecido en su confrontación con el no-ego; los habitantes de las nuevas tierras descubiertas no aparecen como Otros, sino como lo Mismo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado [...] El Otro constituido como lo Mismo. El ego moderno ‘nace’ en esta autoconstitución ante las otras regiones dominadas”, Enrique Dussel, *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, La Paz, Plural Editores, 1994, pp. 36-37.

⁷⁴⁷ Según Starn, el “andinismo” es una tendencia dominante de los estudios andinos a exotizar y a esencializar al indígena andino, situándolo en un espacio atemporal, de pertenencias invariables y atributos “naturales”, o viéndolo como víctima de procesos como la conquista, el capitalismo, la formación del Estado nación o movimientos políticos insurgentes, que no logra comprender. Orin Starn, “Antropología andina, ‘andinismo’ y Sendero Luminoso, *Allpanchis*, No. 39 (1992), pp. 15-71.

⁷⁴⁸ “Esto es cierto y obvio que los viajeros y cronistas, al dar noticia y ‘describir’ personas, pueblos, objetos, ritos y actos, los sitúan fuera de su contexto americano y ‘dentro’ de un ambiguo contexto europeo o propio. Sin embargo, la experiencia de lo maravilloso implica una descontextualización radicalizada”, Sara Castro-Klarén, “Mimesis en los trópicos: El cuerpo en Vespucci y Léry”, en Salvador García Castañeda (coord.), *Literaturas de viajes. El Viejo Mundo y el Nuevo*, Madrid, Editorial Castalia, 1999, p. 32.

Colombia hacia fines del siglo XIX experimentó un conjunto de cambios políticos, económicos e institucionales fundamentales que crearon las condiciones para la robusta emergencia y pronunciamiento de discursos sobre la alteridad social. Aquí las imágenes y representaciones coloniales proporcionaron los recursos semánticos y semióticos a los nuevos discursos modernos sobre la “raza”, la “etnicidad” y la “civilización”, contribuyendo de ese modo a su actualización y reproducción. Por consiguiente, ningún proyecto modernizador pudo permanecer ajeno a la autoridad del “archivo” colonial. ¿Cómo explicar la continuidad de las imágenes y representaciones coloniales? Hemos sostenido que éstas al estar vinculadas a las estructuras hegemónicas y a los discursos encargados de legitimarlas, continuaron renovándose con matices y cambios a lo largo del tiempo, aunque preservó su elemento central, la *alteridad radical*, en tanto que los esquemas de poder aseguraban la “administración étnica”⁷⁴⁹. Así, la legitimidad que adquirieron los nuevos relatos racistas, tuvieron como soporte el uso del “archivo”, o las matrices discursivas coloniales, que en realidad no son más que una manifestación del vínculo entre poder y conocimiento. A partir de este análisis pudimos identificar dos momentos en que el “archivo” colonial se articuló con tres discursos dominantes: el moral, el etnográfico y el científico.

El primer momento, fue coyuntura marcada por procesos de centralización del Estado y modernización económica (1880-1900), aquí la obra de Miguel Antonio Caro expresaba la adaptación y aceptación del legado colonial (instituciones, religión, cultura, valores y “sangre noble”). Su discurso moral encontró legitimidad en la retórica evangelizadora de la Iglesia católica, y corporativa del gobierno colonial. Mientras que el discurso etnográfico de Jorge Isaacs, fue una clara manifestación del vínculo entre la narrativa civilizadora de las Crónicas de Indias y de la literatura de viajes con los discursos modernizadores del Estado nacional para *reducir* a los “salvajes”.

Y el segundo momento, se caracterizó por la consolidación de la hegemonía oligárquica (1900-1930), aquí la mediación de la ciencia como elemento legitimador fue fundamental no sólo porque legitimó las nuevas doctrinas y teorías racistas, sino también las políticas de inmigración, de eugenios y de higiene social. Así, los discursos

⁷⁴⁹ La “administración étnica” se define como la gestión de los ciudadanos “blancos” o “criollos”, bajo regímenes republicanos del siglo XIX, de grupos clasificados de incivilizadas, que no son considerados aptos para un trato cotidiano inherente a la igualdad ciudadana. Andrés Guerrero, “El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura”, en: Andrés Guerrero (comp.), *Etnicidades*, op. cit., pp. 9-60.

sociológicos de Luis López de Mesa, y médicos de Miguel Jiménez López, lograron articular las ciencias naturales con las ciencias sociales. En este sentido, estos textos “científicos” lograron conjugar los tres discursos dominantes en la construcción de la nación colombiana: el racismo de base moral (católica y antiliberal), el racismo de base etnográfica (organizada a partir de una concepción *orientalista* y positivista), y el racismo de base científica (evolucionismo, darwinismo).

De ese modo, cuando la ciencia se convirtió en el nuevo discurso hegemónico no sólo lograba secularizar y modernizar el “archivo” colonial, sino que el racismo se convirtió en un componente consustancial en las relaciones sociales y en la construcción de la “nación”.

Finalmente, se puede señalar que no sólo fueron los enfrentamientos entre liberales y conservadores el núcleo de la vida política (y de los relatos nacionales), sino también el racismo como discurso ideológico y como práctica cotidiana fue la otra manera –invisibilizado por la historiografía colombiana- de definir el camino hacia la modernidad y la civilización, que terminaron por construir unos mecanismos impositivos y excluyentes frente a los grupos étnicos subalternos, y un sistema simbólico en el cual el exterminio y la eliminación del adversario se entendía como la única opción.

BIBLIOGRAFIA

Archivos y bibliotecas

Archivo General de la Nación, Colombia.

Archivo Central del Cauca, Popayán.

Biblioteca Departamental Jorge Garcés Borrero, Cali.

Biblioteca Luis Ángel Arago, Bogotá.

Centro de Documentación Regional, Pasto.

Biblioteca Nacional de España, Madrid.

Biblioteca Universidad de Zaragoza, “María Moliner”, Zaragoza.

Fuentes primarias

Anales de la Cámara de Representantes.

Bejarano, Jorge, “Quinta conferencia”, en: AA. VV., *Los problemas de la raza en Colombia*, Segundo volumen de la Biblioteca de “Cultura”, Bogotá, 1920.

_____, “Sexta conferencia”, en: AA. VV., *Los problemas de la raza en Colombia*, Segundo volumen de la Biblioteca de “Cultura”, Bogotá, 1920.

Caballero, Lucas, “Octava conferencia”, en: AA. VV., *Los problemas de la raza en Colombia*, Segundo volumen de la Biblioteca de “Cultura”, Bogotá, 1920.

Calixto Torres Umaña, “Cuarta conferencia”, en: AA. VV., *Los problemas de la raza en Colombia*, Segundo volumen de la Biblioteca de “Cultura”, Bogotá, 1920.

Caro, Miguel Antonio, “Primer editorial de *El Tradicionista* (Bogotá, 7 de noviembre de 1871)”, en: *El centenario de “El Tradicionalista”. Datos para la biografía de Miguel Antonio Caro*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1972.

_____, “Darwinismo y las misiones”, en: Jorge Isaacs, *Estudio sobre las tribus del Magdalena*, Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1951.

_____, *Discursos y otras intervenciones en el Senado de la República 1903-1904*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1979.

_____, “Discurso en el acto de posesión del Doctor Núñez (4 de junio de 1887)”, en: *Miguel Antonio Caro. Escritos políticos*, Segunda serie, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1990.

_____, “El paganismo nuevo” (Discurso del presidente de la Juventud Católica de Bogotá, 14 de abril de 1872), en: Miguel Antonio Caro, *Escritos políticos*, Primera serie, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1990.

_____, *Escritos políticos*, Primeria serie, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1990.

_____, *Escritos políticos*, Tercera serie, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1991.

_____, *Escritos políticos. Cuarta serie*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1993.

_____, *Escritos políticos*, Cuarta serie, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1993.

Cartilla de Legislación Indígena, Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, 2005.

Castro, Alfonso, *Degeneración Colombiana*, Medellín, Imprenta L. Arango, 1920.

Corpas, Juan N., *La atmósfera de la altiplanicie de Bogotá. En algunas de sus relaciones con la fisiología y la patología del hombre*, Bogotá, 1910.

Fabo, Fray Pedro, *Rufino José Cuervo y la lengua castellana*, Bogotá, Arboleda y Valencia, 1912.

Hernández de Alba, Gregorio, *Estudio sobre nuestra raza*, manuscrito, 1931.

Hernández, Juan C., *Raza y patria*, Bogotá, Imprenta Dulima, 1931.

Informe del Gobernador a la Asamblea del Cauca en sus sesiones ordinarias de 1927, Popayán, Imprenta del Departamento.

Informe del Secretario de Gobierno al señor Gobernador del Departamento, Popayán, Imprenta del Departamento, 1927

Informe del Secretario de Gobierno del Estado Soberano del Cauca a la Convención de 1872, Popayán Imprenta del Estado.

Informe que el secretario de gobierno del Cauca rinde al Señor Gobernador del Departamento, Popayán, Imprenta del Departamento, 1918

Isaacs, Jorge, *Las tribus indígenas del Magdalena*, Bogotá, Editorial Incunables, 1983 (1884).

Jiménez López, Miguel, “Algunos signos de degeneración colectiva en Colombia y en los países similares”, en: AA.VV., *Los problemas de la raza en Colombia*, Segundo volumen de la Biblioteca de “Cultura”, Bogotá, 1920.

Jiménez López, Miguel, “Primera conferencia, dictada en el Teatro Municipal, el día 21 de mayo de 1920”, en: AA. VV., *Los problemas de la raza en Colombia*, Segundo volumen de la Biblioteca de “Cultura”, Bogotá, 1920.

Jiménez López, Miguel, *Nuestras razas decaen. Algunos signos de degeneración colectiva en Colombia y en los países similares. El deber actual de la ciencia (Memoria presentada al Tercer Congreso Médico Colombiano reunido en Cartagena en enero de 1918)*, Bogotá, Imprenta y Litografía de Juan Casis, 1920.

Jorge Bejarano, “Quinta conferencia”, en: AA. VV., *Los problemas de la raza en Colombia*, Segundo volumen de la Biblioteca de “Cultura”, Bogotá, 1920.

Lanao Loaiza, J. R., *La decadencia de la raza*, Santa Marta, Tip. Mogollón, 1920.

López de Mesa, Luis, “Segunda conferencia”, *Los problemas de la raza en Colombia*, Segundo volumen de la Biblioteca de “Cultura”, Bogotá, 1920.

_____, “Tercera conferencia”, en: AA. VV., *Los problemas de la raza en Colombia*, Segundo volumen de la Biblioteca de “Cultura”, Bogotá, 1920.

_____, *De cómo se ha formado la nación colombiana*, Medellín, Editorial Bedout, 1970 (1934).

_____, *Escrutinio sociológico de la historia colombiana*, Bogotá, Ediciones Sol y Luna, 1966.

Robledo, Emilio, *¿Existe una degeneración colectiva en Colombia?*, Medellín, Tipografía Industrial, 1920.

Rojas R., Israel, *Las grandes causas de la degeneración de la raza*, Bogotá, Imprenta Nacional, 1937.

Sesiones Ordinarias de 1881, Popayán, Imprenta del Estado.

Solano, Armando, *La melancolía de la raza indígena y glosario sencillo*, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1972 (1929).

Torres Umaña, Calixto, “Cuarta conferencia”, en: AA. VV., *Los problemas de la raza en Colombia*, Segundo volumen de la Biblioteca de “Cultura”, Bogotá, 1920.

Torres Umaña, Calixto, “Cuarta conferencia”, en: AA. VV., *Los problemas de la raza en Colombia*, Segundo volumen de la Biblioteca de “Cultura”, Bogotá, 1920.

Bibliografía citada

De Losada, Cristóbal y Jacobsen, Nils (eds.), *Cultura política en los Andes (1750-1950)*, Lima, Fondo Editorial de la Universidad Mayor de San Marcos/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007.

Angarita, Manuel J., *Constitución de la República de Colombia (Sancionada el 5 de agosto de 1886)*, Bogotá, 1890.

Annino, Antonio, “Respuesta de Antonio Annino al comentario de Hilda Sabato”, *Foro ibero-ideas*, (05/06/2006), [www. foroiberoideas.cervantesvirtual.com/](http://www.foroiberoideas.cervantesvirtual.com/), revisado 23/06/2010.

Bagley, Bruce Michael y Silva, Luján Gabriela, “De cómo se ha formado la nación colombiana: una lectura política”, *Estudios Sociales*, No. 4 (marzo 1989).

Balandier, Georges, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, Paidós, 1994.

Ballón, José Carlos, “Entre la utopía indigenista y la utopía modernista. Dos historias sagradas”, *Patio de Letras*, Año III, Vol. III, No. 1 (octubre 2006).

Ballón, José Carlos, “Ética, modernidad y autoritarismo en el Perú actual: ¿Vigilar y castigar?”, en: *¿Un mundo sin certezas? Ética y saber en la modernidad*, Lima, SUR Casa de Estudios del Socialismo/Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1997.

Ballón, José Carlos, “La filosofía escolástica y el debate sobre las identidades en el Virreinato del Perú (siglos XVI-XVII)”, en: Francisco Colom González (ed.), *Relatos de nación: la construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2005.

Barbero, Jesús Martín, “Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático”, *Diálogos de la Comunicación*, No. 41 (julio-diciembre 2008), www.dialogosfelafacec.net, consultado, 12/05/2011.

Baudrillard, Jean, *Cultura y simulación*, Barcelona, editorial Kairós, 2008.

Beltrán, Luis, *¿Qué es la historia literaria?*, Madrid, Mare Nostrum, 2006.

Beverley, John, *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2004.

Bhabha, Homi K., *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002.

Bibliowicz, Azriel, “Etnias-inmigrantes. Los judíos”, www.colarte.com/recuentos/Colecciones, consultado el 07/08/2011.

Boghossian, Paul, *El miedo al conocimiento. Contra el relativismo y el constructivismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

Burga, Manuel, “Historia y antropología en la historiografía peruana (1987-1998)”, en: Thomas Krüggeler y Ulrich Mücke (eds.), *Muchas hispanoaméricas. Antropología, historia y enfoques culturales en los estudios latinoamericanistas*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2001.

_____, *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1988.

Burke, Peter, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Editorial Crítica, 2005.

Burns, Kathryn, “Desestabilizando la raza”, en: Marisol de la Cadena (editora), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, Popayán, Envión Editores, 2007.

Bustos, Guillermo, *La urdimbre de la Historia Patria. Escritura de la historia, rituales de la memoria y nacionalismo en Ecuador (1870-1950)*, Tesis Doctoral, Universidad de Michigan, 2011.

Butler, Judith y Spivak, Gayatri Chakravorty *¿Quién le canta al Estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*, Buenos Aires, Paidós, 2009.

Cáceres Valdivia, Eduardo, “‘No hay tal lugar’. Utopía, ucronía e historia”, *Márgenes*, No. 17, (2000), www.casasur.facipub.com, revisado 11/09/2009.

Cahill, David, *Violencia, represión y rebelión en el sur andino: la sublevación de Túpac Amaru y sus consecuencias*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Documento de trabajo No. 105, 1999.

Cañizares Esquerre, Jorge, *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo. Historiografías, epistemologías e identidades en el mundo del Atlántico del siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

_____, *Católicos y puritanos en la colonización de América*, Madrid, Marcial Pons, 2008.

Carreras, Juan José, *Seis lecciones sobre historia*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 2003.

Carrión, Viviana Marcela, “Pintura colonial y la educación de la mirada. Conformación de identidades y de la otredad”, *Tabula Rasa*, No. 4 (enero-junio 2006).

Casaús Arzú, Marta, “El binomio degeneración-regeneración en las élites intelectuales espiritualistas de principios del siglo XX en Centroamérica”, *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 35 (2009).

Castro, Edgardo, *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2004.

Castro-Gómez, Santiago y Restrepo, Eduardo (eds.), *Genealogías de la colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, 2008.

Castro-Gómez, Santiago, “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro”, en: Eduardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Caracas, CLACSO/UNESCO, 2000.

_____, “Michel Foucault y la colonialidad del poder”, *Tabula Rasa*, No. 6, (enero-junio 2007).

Castro-Klarén, Sara, “Mimesis en los trópicos: El cuerpo en Vespucci y Léry”, en Salvador García Castañeda (coord.), *Literaturas de viajes. El Viejo Mundo y el Nuevo*, Madrid, Editorial Castalia, 1999.

Certeau de, Michel, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

_____, “Historias de cuerpos. Entrevista con Michel de Certeau”, *Historia y Grafixa*, No. 9 (1997).

Chakrabarty, Dispesh, “Historia de las minorías, pasados subalternos”, *Historia y grafixa*, No. 12 (1999).

Chakrabarty, Dispesh, *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Barcelona, Tusquets Editores, 2008.

Chakravorty Spivak, Gayatri, *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Madrid, Ediciones Akal, 2010.

Chukwudi Eze, Emmanuel, “El color de la razón: la idea de ‘raza’ en la antropología de Kant”, en: Walter D. Mignolo (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, Duke University 2001.

Chukwudi Eze, Emmanuel, Paget, Henry y Castro-Gómez, Santiago (eds.), *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2008.

Colmenares, Germán , “El terror y la tortura: *Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and healing*, Michael Taussig, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1986, págs. 517”, *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. XXV, No. 14 (1988), www.banrepultural.org/blaavirtual/, consultado 23/03/2011.

Cornejo Polar, Antonio, “Inmediatez y perennidad: La doble audiencia de la literatura de la fundación de la república”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 10, No. 20 (1984).

Coronel, Valeria, *Gobierno moral y muerte civil. Formación de una modernidad católica (Quito, segunda mitad del siglo XVII)*, Tesis Maestría, FLACSO-Ecuador, 1997.

_____, “Secularización católica e integración social en un modernismo periférico. Miguel Antonio Caro y la delimitación del dominio de la filosofía social en Colombia”, en: Santiago Castro-Gómez (ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Pensar Instituto de Estudios Sociales y Culturales, 2000.

Culler, Jonathan, *Breve introducción a la teoría literaria*, Barcelona, Crítica, 2004.

Culler, Jonathan, *On deconstruction. Theory and criticisms after structuralism*, Great Britain, Routledge, 1998.

Das, Veena y Poole, Deborah, “El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas”, *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, No. 8 (marzo 2008), www.relacionesinternacionales.info, consultado 07/04/2009.

Davidson, Arnold I., *The emergence of sexuality. Historical epistemology and the formation of concepts*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 2001.

Davis, Mike, *Los holocaustos de la era victoriana tardía. El Niño, las hambrunas y la formación del Tercer Mundo*, Valencia, Publicaciones de la Universitat de València, 2006.

De la Cadena, Marisol *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2004.

_____, “Introducción”, en: Marisol de la Cadena (editora), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, Popayán, Envión Editores, 2007.

De la Pedraja, René, “La Guajira en el siglo XIX: indígenas, contrabando y carbón”, *Desarrollo y Sociedad*, No. 6 (julio 1981).

De Trazegnies, Fernando, *La idea del derecho en el Perú republicano del siglo XIX*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1979.

_____, “La genealogía del derecho peruano. Los juegos de trueques y préstamos”, en: Alberto Adriazén (ed.), *Pensamiento político peruano*, Lima, DESCO, 1987.

Dean, Carolyn, *Los cuerpos de los incas y el cuerpo de Cristo: El Corpus Christi en el Cuzco Colonial*, Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2002.

Demélas, Marie-Danielle, “Estado y actores colectivos. El caso de los Andes”, en: Antonio Annino y François-Xavier Guerra (coords.), *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Dosse, François, *Paul Ricoeur-Michel de Certeau. La historia entre el decir y el hacer*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009.

_____, *Paul Ricoeur-Michel de Certeau. La historia entre el decir y el hacer*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009.

Drinot, Paulo, “Historia, identidad historiográfica y conciencia histórica en el Perú”, *Hueso Humero*, No. 47 (2005), www.huesohumero.perucultural.org.pe, revisado 11/05/2009.

Dussel, Enrique, *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, La Paz, Plural Editores, 1994.

Dussel, Enrique, *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, La Paz, Plural Editores, 1994.

Earle, Rebecca, “Algunos pensamientos sobre ‘El indio borracho’ en el imaginario criollo”, *Revista de Estudios Sociales*, No. 29 (abril 2008).

Echeverría, Bolívar, “La compañía de Jesús y la primera modernidad de América Latina”, en: Petra Schumm (ed.), *Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la investigación del Barroco iberoamericano*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 1998.

Eduardo Toche, “Nacionalismo made in Occidente”, *Quehacer*, No. 160, (mayo-junio 2006).

Elias, Norbert, *Sociología fundamental*, Barcelona, Gedisa, 2008.

Erna Von Der Walde Uribe, “Limpia, fija y da esplendor: el letrado y la letra en Colombia a fines del siglo XIX”, *Revista Iberoamericana*, Vol. LXIII, No. 178-179 (enero-junio 1997).

Espinosa, Mónica, “Ese indiscreto asunto de la violencia. Modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia”, en: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Instituto Pensar, 2007.

Espinosa, Mónica, “Memoria cultural y el continuo del genocidio: Lo indígena en Colombia”, *Antípoda*, No. 5 (julio-diciembre 2007).

Estenssoro, Juan Carlos, “Historia de un libro: Del paganismo a la santidad (1532-1750)”, *Libros y Artes*, No. 8 (septiembre 2004).

Faverón Patriau, Gustavo, *Rebeldes. Sublevaciones indígenas y naciones emergentes en Hispanoamérica en el siglo XVIII*, Madrid, Tecnos, 2006.

Favre, Henri, *El movimiento indigenista en América Latina*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007.

Feierstein, Daniel, *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

Ferraris, Mauricio, *Historia de la hermenéutica*, Madrid, Ediciones Akal, 2000.

Flores Galindo, Alberto, *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*, Lima, Editorial Horizonte, 1988.

_____, Alberto, *Los rostros de la plebe*, Barcelona, Crítica, 2001.

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1968.

_____, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI Editores, 1970.

_____, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias sociales* Madrid, Siglo XXI, 1978.

_____, *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1991.

_____, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*, Barcelona, Paidós, 1999.

_____, *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2006.

_____, *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias sociales*, México, Siglo XXI Editores, 2005.

_____, *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

_____, Michel, *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

Fracchia, Carmen, “La problematización del blanqueamiento visual del cuerpo africano en la España Imperial y en Nueva España”, *Revista Chilena de Antropología*, No. 14 (diciembre 2009).

García Jordán, Pilar, “En el corazón de las tinieblas...del Putumayo, 1890-1932. Fronteras, caucho, mano de obra indígena y misiones católicas en la nacionalización de la Amazonía”, *Revista de Indias*, vol. LXI, No. 223 (2001).

García, Antonio, “Introducción, crítica y recopilación”, *Legislación Indigenista de Colombia*, México, Instituto Indigenistas Interamericano, 1952.

Gareis, Iris, “Los rituales del Estado colonial y las élites andinas”, *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, Vol. 1, No. 37 (2007).

Gastón, Bachelard, *La formación del espíritu científico*, México, Siglo XXI Editores, 2004.

Geertz, Clifford, *Negara. El estado-teatro en el Bali del siglo XIX*, Barcelona, Paidós, 2000.

Ginzburg, Carlo, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.

Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2003.

Gisbert, Teresa, *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*, La Paz, Plural Editores, 1999.

Giusti, Miguel, “Salvajes y demonios juego de espejos en el imaginario euro-latinoamericano”, *Hueso Húmero*, No. 41 (octubre 2002).

Goberna Falque, Juan R., *Civilización. Historia de una idea*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1999.

Goberna Falque, Juan R., *Civilización. Historia de una idea*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1999.

González Casanova, Pablo, “Colonialismo interno (una redefinición)”, en: Atilio A. Boron, Javier Amadeo y Sabrina González (comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, CLACSO, 2006. González Echevarría, Roberto, *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa Latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

González Stephan, Beatriz, “Políticas de higienización: la limpieza del cuerpo y lenguas nacionales (siglo XIX)”, en: José Antonio Mazzotti y U. Juan Zevallos Aguilar (coords.), *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, United States of America, International Association of Peruvianists, 1996.

Gonzalo Portocarrero, *Racismo y mestizaje y otros ensayos*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007.

Goody, Jack, *El robo de la historia*, Madrid, Akal, 2011.

Gracia Pérez, Felipe, *Hijos de la madre patria. El hispanoamericanismo en la construcción de la identidad nacional colombiana durante la Regeneración (1878-1900)*, Tesis de Diploma en Estudios Avanzados, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2008.

Gramsci, Antonio, *Antología, Selección*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1974.

_____, *Cartas desde la cárcel*, Madrid, Editorial Cuadernos para el Diálogo, 1975.

Greenblatt, Stephen, “La circulación de la energía social”, en: Antonio Penedo y Gonzalo Pontón (eds.), *Nuevo Historicismo*, Madrid, Arco Libros, 1998.

_____, *Shakespearean negotiations: the circulation of social energy in Renaissance England*, Berkeley, University of California Press, 1988.

_____, *Maravillosas posesiones. El asombro ante el Nuevo Mundo*, Barcelona, Marbot Ediciones, 2008.

Grosfoguel, Ramón, “Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías descoloniales”, *Universitas Humanística*, No. 63 (enero-junio 2007).

Guerrero, Andrés, “El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura”, en: Andrés Guerrero (comp.), *Etnicidades*, Quito, FLACSO, Sede Ecuador, 2000.

Heiz, Marion, “Teorías de la cultura de la Ilustración: Herder y Kant”, *Ideas y Valores*, No. 109 (abril 1999).

Henry, Paget, “Entre Hume y Cugoano: raza, etnicidad y el acorralamiento filosófico”, en: Emmanuel Chukwudi Eze, Paget Henry y Santiago Castro-Gómez, *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2008.

Hobsbawm, Eric J., “Nacionalismo y nacionalidad en América Latina”, en: Pablo Sandoval (comp.), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos/SEPHIS, 2009.

Holguín y Caro, Margarita, *Los Caros en Colombia. Su fe, su patriotismo, su amor*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1953.

Hopkins Rodríguez, Eduardo, *Convicciones metafóricas. Teoría de la literatura*, Lima, Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

Jacques, T. Carlos, “From savages and barbarians to primitives: Africa, social typologies, and history in eighteenth-century French philosophy”, *History and Theory*, Vol. 36, No. 2 (may 1997).

Jameson, Fredric, *Documento de cultura, documento de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*, Madrid, Visor, 1989.

Jaramillo Uribe, Jaime, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Obras completas, Bogotá, CESO/Ediciones Uniandes/ICANH, 2001.

Jáuregui, Carlos A., *Canibalia: canibalismo, calibalismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2008.

König, Hans-Joachim, “Discursos de identidad, Estado-nación y ciudadanía en América Latina: viejos problemas-nuevos enfoques y dimensiones”, *Historia y Sociedad*, No. 11 (2005), www.dialnet.unirioja.es/servlet/extaut., consultado 20/10/2009.

Kuhlemann, Frank-Michael, “¿Confesionalizar la nación? Alemania en el siglo XIX y principios del XX”, en: Heinz-Gerhard Haupt y Dieter Langewiesche, *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 2010.

Larson, Brooke, “Indios redimidos, cholos barbarizados: La creación de la modernidad neocolonial en la Bolivia liberal (1900-1910)”, en: Cristóbal Aljovín de Losada y Nils Jacobsen (eds.), *Cultura política en los Andes (1750-1950)*, Lima, Fondo Editorial UNMSM/IFEA, 2005.

Larson, Brooke, *Trials of nation making: Liberalism, race, and ethnicity in the Andes, 1810-1910*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Lavallé, Bernard, *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*, Lima, PUC, 1993.

Le Goff, Jacques, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, Barcelona, Paidós, 1991.

Llano Restrepo, María Clara y Campuzano Cifuentes, Marcela, *La chicha, una bebida fermentada a través de la historia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1994.

Lomné, Georges, “La comunidad simbólica del manto de Iris o la huella de un sueño”, *Ánálisis Político*, No. 47 (septiembre-noviembre 2002).

Lomnitz, Claudio, “El nacionalismo como un sistema práctico. La teoría del nacionalismo de Benedict Anderson desde la perspectiva de la América española”, en: Pablo Sandoval (comp.), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos/SEPHIS, 2009.

Louise Pratt, Mary, *Los ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1997.

Mac Evoy, Carmen, *La utopía republicana. Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.

Mac-Lean y Estenos, Roberto, “La eugenesia en América”, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 12, No. 3, (septiembre-diciembre, 1951).

Majluf, Natalia, “De la rebelión al museo: genealogía y retratos de los incas, 1781-1900”, *Los Incas, reyes del Perú (Arte y tesoros del Perú)*, Lima, Banco de Crédito, 2005.

_____, “Los fabricantes de emblemas. Los símbolos nacionales en la transición republicana. Perú, 1820-1825”, *Visión y símbolos. Del virreinato criollo a la república peruana*, Lima, Banco de Crédito, 2006.

Malik, Jamal, “Percepciones nacionales y religiosas de uno mismo y del otro. Los musulmanes en Alemania”, en: Heinz-Gerhard Haupt y Dieter Langewiesche, *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 2010.

Mallon, Florencia, “Entre la utopía y la marginalidad: comunidades indígenas y cultura política en México y los Andes, 1780-1990”, *Historia Mexicana*, Vol. 42, No. 2 (octubre-diciembre 1992).

Manrique, Nelson, “Perú: problema y posibilidad. El país de las oportunidades perdidas”, *Libros y Artes*, No. 1 (mayo 2002).

_____, “Introducción: Algunas reflexiones sobre el colonialismo, el racismo y la cuestión nacional”, *La piel y la pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*, Lima, SUR Casa de Estudios del Socialismo, 1999, www.cholonautas.edu.pe/Biblioteca, consultado 14/08/2011.

Marcilhacy, David, *Raza hispana. Hispanoamericanismo e imaginario nacional en la España de la Restauración*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2010.

Marcus George E. y Cushman, Dick E., “Las etnografías como textos”, en: Carlos Reynoso (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 2008.

Melo, Jorge Orlando, *Historiografía colombiana. Realidades y perspectivas*, www.biblioteca-virtual-antioquia.udea.edu.co, consultado 13/03/2011.

Méndez, Cecilia, *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Documento de Trabajo No. 56, 2000.

_____, “Tradiciones liberales en los Andes: militares y campesinos en la formación del estado peruano”, *E.I.A.L*, Vol. 15, No. 1 (enero-junio 2004).

Mendiola, Alfonso, “Entrevista con Hayden White: la lógica figurativa en el discurso histórico moderno”, *Historia y grafía*, No. 12 (enero-junio 1999), www.scribd.com, consultado 13/01/2011

Mignolo, Walter D., “Desobediencia epistémica(s) (II). Pensamiento independiente y libertad de-colonial”, *Otros logos, Revista de Estudios Críticos*, Año 1, No. 1 (diciembre 2010), www.ceapedi.com.ar/otroslogos, revisado 21/02/2011.

Montes Montoya, Ángela y Busso, Hugo, “Entrevista a Ramón Grosfoguel”, *Polis*, No. 18 (2007), p. 3, <http://redalyc.uaemex.mx>, consultado 16/02/2011.

Moraña, Mabel, “Ilustración y delirio en la construcción nacional o las fronteras de la Ciudad Letrada”, *Latin American Literacy Review*, Vol. 25, No. 50, (julio-diciembre, 1997).

Mücke, Ulrich, “La desunión imaginada. Los indios y nación en el Perú decimonónico”, *Anuario de Historia de América Latina*, No. 36 (1999).

Muratorio, Blanca, “Discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional”, en: Simón Pachano (comp.), *Ciudadanía e identidad*, Quito, FLACSO-Ecuador, 2003.

Muyolema-Calle, Armando, *Colonialismo y representación. Hacia una re-lectura del latinoamericanismo, del indigenismo y de los discursos étnico-clase en los Andes del siglo XX*, Tesis Doctoral, Universidad de Pittsburgh, 2007.

Nancy, Jean-Luc *La representación prohibida. Seguido de La Shoah, un soplo*, Buenos Aires, Amorrtu, 2006.

Noiri, Gérard, *Introducción a la sociohistoria*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2011.

Orella Díaz-Salazar, Victoria, “Más allá de la ciudad letrada. El intelectual, la ciudad y la nación en la Virgen de los sicarios de Fernando Vallejo”, *Cauce*, No. 31 (2008).

Ortemberg, Pablo, “Celebración y guerra: la política simbólica independentista del General San Martín en el Perú”, www.americanismo.es, revisado el 21/10/2009.

Palacios, Marco, *Parábola del liberalismo*, Bogotá, Editorial Norma, 1999.

_____, “Prólogo”, en: Frédéric Martínez, *El nacionalismo cosmopolita. La referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845-1900*, Bogotá, Banco de la República/Instituto Francés de Estudios Andino, 2001.

_____, *Entre la legitimidad y la violencia. Colombia, 1875-1994*, Bogotá, Editorial Norma, 2003.

Pedraza Gómez, Zandra, “El debate eugenésico: una visión de la modernidad en Colombia”, *Revista de Antropología y Arqueología*, Vol. IX, Nos. 1-2 (1996-1997).

Poole, Deborah, *Visión, raza y modernidad. Una economía visual del mundo andino de imágenes*, Lima, Sur Casa de Estudios del Socialismo, 2000.

Portocarrero, Gonzalo, *Racismo y mestizaje y otros ensayos*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2007.

Pratt, Mary Louise, *Los ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1997.

Putnam, Hilary, *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988.

Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Jornal of World-Systems Research*, Vol. XI, No. 2 (summer-fall 2000).

_____, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.

_____, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.

Quispe-Agnoli, Rocío, “Orígenes coloniales del sujeto latinoamericano contemporáneo: identidad, fragmentación y sincretismo”, www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v10/quispe.htm, consultado 07/04/2011.

Radcliffe, Sarah A., “Las mujeres indígenas ecuatorianas bajo la gobernabilidad multicultural y de género”, en: Peter Wade, Fernando Urrea Giraldo y Mara Viveros Vigoya (eds.), *Raza, etnidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Bogotá, Universidad del Valle, 2008.

Rama, Ángel, *La ciudad letrada*, Hanover, NH, Ediciones del Norte, 1984.

Restrepo Forero, Olga y Becerra Ardila, Diego, “El darwinismo en Colombia. Naturaleza y sociedad en el discurso de la ciencia”, *Revista Académica Colombiana de Ciencias*, Vol. 19, No. 74 (1995).

Rivera García, Antonio, “La reacción católica. El pecado liberal y la constitución tradicionalista en la España del siglo XIX”, en: Francisco Colom y Ángel Rivero (eds.), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, Barcelona-Bogotá, Anthropos/Universidad Nacional de Colombia, 2006.

Robins, Kevin, “Identidades que se interpelan: Turquía/Europa”, en: Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

Rowe, John H., “El movimiento nacional inca del siglo XVIII”, *Revista Universitaria*, Vol. 43, No. 107, (1954).

Rubio Fraile, José María, Mendoza Pérez, Francisco y Casas Rojas, Jesús, *Los constituyentes de 1886. Formación de pensamiento y educación I*, Bogotá, Banco de la República, 1986.

Sabato, Hilda, “Comentario de Hilda Sabato: Acerca de ‘El paradigma y la disputa. Notas para una genealogía de la cuestión liberal en México y América Hispánica’, de Antonio Annino. Un breve comentario” (12/06/2006), *Foro ibero-ideas*, www.foroiberoideas.cervantesvirtual.com/, revisado 23/06/2010.

Said, Edward, *Orientalismo*, Barcelona, Madrid, Debolsillo, 2009.

Sanders, James E., “Atlantic republicanism in nineteenth-century Colombia: Spanish America’s challenge to the contours of Atlantic History”, *Journal of World History*, Vol. 20, Nº 1, (march, 2009).

Sanders, James E., *Contentious republicans. Popular politics, race, and class in nineteenth-century Colombia*, Durham and London, Duke University Press, 2004.

Sanders, Karen, *Nación y tradición. Cinco discursos en torno a la nación peruana, 1885-1930*, Lima, Fondo de Cultura Económica/ Pontificia Universidad Católica del Perú, 1997.

Sanjinés C., Javier, *El espejismo del mestizaje*, La Paz, Instituto Francés de Estudios Andinos/ Fundación PIEB, 2005.

Schorske, Carl E., *Pensar con la historia. Ensayos sobre la transición a la modernidad*, Madrid, Taurus, 2001.

Sennett, Richard, *El declive del hombre público*, Barcelona, Ediciones Península, 1978.

Silva, Renán, “Reseña: Serge Gruzinski, *Les quatre parties du monde. Histoire d’unes mondialisation*, Paris, Éditions de La Martinière, 2004), *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Vol. 36, No. 1 (2009).

Slavoj, Zizek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Buenos Aires, Paidós, 2006.

Spivak, Gayatri Chakravorty, *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Madrid, Ediciones Akal, 2010.

Stolcke, Verena “¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad...y la naturaleza para la sociedad?”, *Política y Cultura*, No. 14 (2000), pp. 25-60.

Tabanera García, Nuria, “Sobre historia, cultura e historiografías iberoamericanas compartidas: presentación”, *Ayer*, No. 70 (2) (2008).

Terán Najas, Rosemarie, “La ciudad colonial y sus símbolos: Una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII”, en: Eduardo Kingman Garcés (comp.), *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea*, Quito, CIUDAD, 1992.

Theidon, Kimberly, *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2004.

Thomson, Sinclair, “¿Hubo raza en Latinoamérica colonial? Percepciones indígenas de la identidad colectiva en los Andes insurgentes”, en: Marisol de la Cadena (editora), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, Popayán, Envión Editores, 2007.

Thurner, Mark, “Guerra andina y política campesina en el sitio de La Paz, 1781. Aproximación etnohistórica a la práctica insurreccional a través de las fuentes editadas”, en: Henrique Urbano (comp.), *Poder y violencia en los Andes*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1991.

_____, “Los indios y las repúblicas entre 1830-1880”, en: *Historia de América Andina, Vol. 5: Creación de la república y formación de la nación*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2003.

_____, “Una historia peruana para el pueblo peruano. De la genealogía fundacional de Sebastián Lorente”, www.sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata, consultado el 22/10/2009.

Todorov, Tzvetan, *Las morales de la historia*, Barcelona, Paidós, 1993.

_____, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo XXI Editores, 2007.

Tozzi, Verónica, “La historia como promesa incumplida. Hayden White, heurística y realismo figural”, *Diánoia*, Vol. LI, No. 57 (noviembre 2006).

Trinidad, Rocío, “Educación: ¿arma o instrumento para la construcción de la nación y los nacionalismos?”, *Quehacer*, No. 160 (mayo-junio 2006).

Valderrama Andrade, Carlos, “Estudio preliminar, compilador y notas”, en: *Miguel Antonio Caro, Escritos políticos*, Segunda Serie, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1990.

Valderrama Andrade, Carlos, “Estudio preliminar”, Miguel Antonio Caro, *Discursos y otras intervenciones en el Senado de la República 1903-1904*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1979.

_____, “Relación polémica de Miguel Antonio Caro con el Benthamismo”, *Ideas y Valores*, No. 80 (agosto 1989).

_____, “Estudio preliminar”, *Miguel Antonio Car. Escritos políticos*, Tercera serie, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1990.

_____, Carlos, *Miguel Antonio Caro y la Regeneración. Apuntes y documentos para la comprensión de una época*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1997.

Vázquez García, Francisco, *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*, Madrid, Akal, 2009.

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 (enero-junio 1997).

Wade, Peter, *Raza y etnidad en Latinoamérica*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2000.

Walker, Charles F., *De Túpac Amaru a Gamarra. Cusco y la formación del Perú republicano 1780-1840*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas, 1999.

_____, “‘La orgía periodística’: prensa y cultura política en el Cuzco durante la joven república”, *Revista de Indias*, Vol. LXI, No. 221 (2001).

Wallerstein, Immanuel, *Abrir las ciencias sociales*, México, Siglo XXI Editores, 2007.

Wallerstein, Immanuel, *Abrir las ciencias sociales*, México, Siglo XXI Editores, 2007.

White, Hayden, *Tropics of discourse essays in cultural criticism*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1978.

_____, “The narrativization of real event”, *Critical Inquiry*, Vol. 7, No. 4 (summer 1981).

_____, *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Williams, Raymond, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Ediciones Península, 2000.

Zizek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI Editores, 1992.

Zulawski, Ann, “Hygiene and ‘The indian problem’. Ethnicity and medicine in Bolivia, 1910-1920”, *Latin American Research Review*, Vol. 35, No. 2 (2000).

Bibliografía general

Abercrombie, Thomas A., *Pathways of memory and power. Ethnography and history among an Andean people*, Madison, University of Wisconsin Press, 1998.

Almarza Villalobos, Ángel Rafael, “La limpieza de sangre en el Colegio de Abogados de Caracas a finales del siglo XVIII”, *Fronteras de la historia*, No. 10 (2005).

Annino, Antonio, “El paradigma y la disputa. La cuestión liberal en México y en la América hispana”, en: Francisco Colom González (ed.), *Relatos de nación: la construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2005.

Bastian, Jean-Pierre, (coord.), *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Becker, Marc, *Mariátegui and Latin Amerian Marxist Theory*, Ohio, Monographs in International Studies, Latin American Series No. 20, Ohio University, 1993.

Benavides, Hugo, *Making Ecuadorian histories: Four centuries of defining power*, Austin, University of Texas Press, 2004.

Bernasconi, Robert (ed.), *Race*, Massachusett, Blackwell Publishers, 2001.

Bonilla, Heraclio y Drake Paul, (eds.), *El Apra de la ideología a la praxis*, Lima, Centro Latinoamericano de Historia Económica y Social, 1989.

Brading, David A., *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

Casement, Roger, *Putumayo. Caúcho y sangre*, Quito, Abya-Yala, 1985 (1913).

Curcio-Nagy, Linda A., *The great festivals of Mexico city: Performing power and identity*, New Mexico, University of New Mexico Press, 2004.

Chiaramonte, José Carlos, “Modificación del pacto imperial”, en: Antonio Annino y François-Xavier Guerra (coordinadores), *Inventando la Nación. Iberoamérica siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

De la Cadena, Marisol y Starn, Orin, “Indigeneidad: problemática, experiencia y agenda en el nuevo milenio”, *Tabula Rasa*, No. 10 (enero-junio 2009).

Díaz-Caballero, Jesús, “El incaísmo como primera ficción orientadora en la formación de la nación criolla en las Provincias Unidas del Río de la Plata”, *A Contracorriente: Revista de Historia Social y Literatura en América Latina*, Vol. 3, No. 1 (2005).

Earle, Rebecca, *The return of the native: Indians and myth-making in Spanish America, 1810-1930*, Durham: Duke University Press, 2008.

Fanon, Frantz, *Black skin, white masks*, New York, Grove Press, 1967.

Fernández Juárez, Gerardo y Martínez Gil, Fernando, (coords.), *La fiesta del Corpus Christi*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.

Figueroa, José Antonio, “Edward Said, la periferia y el humanismo o tácticas para trascender el posmodernismo”, *Iconos*, No. 18 (enero 2004).

Flores Galindo, Alberto, *In search of an Inca. Identity and utopia in the Andes*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Geulen, Christian, *Breve historia del racismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

Gómez, Laureano, *Interrogantes sobre el progreso de Colombia*, Bogotá, Editorial Minerva, 1928.

Gómez, Luz Teresa, “Norbert Elias. Aproximación a su propuesta metodológica”, en: Hésper Eduardo Pérez Riviera (ed.), *Norbert Elias. Un sociólogo contemporáneo. Teoría y método*, Bogotá, Fondo de Ediciones Sociológicas, 1998.

Greenblatt, Stephen, *Shakespearean negotiations: the circulation of social energy in Renaissance England*, Berkeley, University of California Press, 1988.

Grossberg, Lawrence, “Stuart Hall sobre raza y racismo: Estudios Culturales y la práctica del contextualismo”, *Tabula Rasa*, No. 5 (julio-diciembre 2006), pp. 45-65.

Gruzinski, Serge, *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, Barcelona, Paidós, 2007.

Guardino, Peter, *The tree of liberty: Popular political culture in Oaxaca, 1750-1850*, Durham and London, Duke University Press, 2005.

Guerrero, Andrés, “El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura”, en: Andrés Guerrero (comp.), *Etnicidades*, op. cit., pp. 9-60

Guha, Ranajit, “The prose of counter-insurgency”, en: Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*, Nueva York, Oxford University Press, 1988.

Guibal, Francis, *Vigencia de Mariátegui*, Lima, Amauta, 1995.

Gutiérrez, Rufino, *Informe rendido por el procurador de hacienda al ministro de instrucción pública sobre el territorio escolar del Caquetá y Putumayo No. 2786*, Imprenta Nacional, 1912.

Herceg, José Santos, “Inmanuel Kant: del racialismo al racismo”, *Thémata*, No. 43 (2010), pp. 403-416.

Humberto Uribe Celis, Carlos, *Los años veinte en Colombia: ideología y cultura*, Bogotá, Alborada, Nueva América, 1985.

Ibáñez, Alfonso, *Mariátegui: revolución y utopía*, Lima, Tarea, 1978.

Irurozqui, Martha, *A bala, piedra y palo. La construcción de la ciudadanía política en Bolivia, 1826-1952*, Sevilla, Diputación de Sevilla, 2000.

König, Hans-Joachim, *En el camino hacia la nación. Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la nación de la Nueva Granada, 1750-1856*, Bogotá, Banco de la República, 1994.

Lasso, Marixa, *Myths of harmony. Race and republicanism during the age of revolution, Colombia 1795-1831*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2007.

Löwy, Michel, “El marxismo romántico de Mariátegui”, *Márgenes*, Año I, No. 2 (1985).

Mallon, Florencia, *Peasant and nation. The making of postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, University of California Press, 1995.

Manrique, Nelson, *Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile: Campesinado y nación*, Lima, Centro de Investigación y Capacitación, 1981.

Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 1928.

Martínez, Carmen, (ed.), *Repensando los movimientos indígenas*, Quito, FLACSO, 2009.

Mazzotti, José Antonio, “La invención nacional criolla a partir del Inca Garcilaso: las estrategias de Pedro Peralta y Barnuevo”, en: Daniel Castillo Durante y Borka Satler (eds.), *Perú en su cultura*, Ottawa-Lima, University of Ottawa/PromPerú, 2002.

Méndez, Cecilia, *The plebeian replublic: The Huanta rebellion and the making of the Peruvian State, 1820-1850*, Durham and London, Duke University Press, 2005.

Mendieta Parada, Pilar, “En defensa del pacto tributario. Los indígenas bolivianos frente al proyecto liberal: siglo XIX”, [revistandina.perucultura.org.pe /textos/41pilar.doc](http://revistandina.perucultura.org.pe/textos/41pilar.doc), consultado 23/08/2011.

Mignolo, Walter D., “El lado más oscuro del Renacimiento”, *Universitas Humanística*, No. 67 (enero-junio 2009).

_____, *Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Ediciones Akal, 2003.

Moore, Melisa, *En la encrucijada. Las ciencias sociales y la novela en el Perú. Lecturas paralelas de Todas las sangres*, Lima, Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2003.

Morales Benites, Otto y Pizano, Diego, *Don Manuel, mister coffe*, 2 v., Bogotá, 1989.

Mosse, George L., *La cultura europea del siglo XIX*, Barcelona, Ariel, 1997.

Ortega, Francisco, “El trauma social como campo de estudio”, en: *Trauma, cultura, historia*, Bogotá-México, Universidad Nacional-Universidad Iberoamericana, 2010, www.unal.academia.edu/FranciscoAOrtega (revisado 28/11/2010).

Osorio, Alejandra, “La entrada del virrey y el ejercicio de poder en Lima del siglo XVII”, *Historia Mexicana*, Vol. LV, No. 3 (2006).

Osorio, Alejandra, *Inventing Lima: Baroque modernity in Peru's south sea metropolis*, New York, Palgrave Macmillan, 2008.

Pajuelo, Ramón, *Reinventando comunidades imaginarias. Movimientos indígenas, nación y procesos sociopolíticos en los países andinos*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007.

Palacios, Marco, “La fragmentación regional de las clases dominantes en Colombia: una perspectiva histórica”, *Revista Mexicana de Sociología*, 42 (1980)

Platt, Tristan, “Liberalism and ethnocide in the Southern Andes”, *History Workshop Journal*, Vol. 17, No.1 (1984), pp. 3-18.

Ramírez Bacca, Renzo, “Estudios e historiografía del café en Colombia, 1970-2008. Una revisión crítica”, *Cuadernos de Desarrollo Rural*, Vol.7, No. 64 (enero-junio 2010).

Restrepo, Gabriel, Jaramillo Jaime, Eduardo y Arando, Luz Gabriela (eds.), *Cultura, Política y Modernidad*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1998.

Robin Azevedo, Valérie y Salazar-Soler, Carmen, (eds.), *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2009.

Rowe, William, “De los indigenismos en el Perú: examen de argumentos”, *Revista Iberoamericana*, Vol. LXV, No. 186, (1999).

Safford, Frank. *El ideal de lo práctico: el desafío de formar una élite técnica y empresarial en Colombia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1989.

Scarpeta, Leonidas y Vergara, Saturnino, *Diccionario biográfico de los campeones de la libertad de Nueva Granada, Venezuela, Ecuador y Perú que comprende sus servicios, hazañas y virtudes*, Bogotá, Imprenta de Zalamea por M. Día, 1879.

Scheper-Hughes, Nancy, “Coming to our senses: Anthropology and genocide”, en: Alexander Laban Hinton (ed.), *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*, Berkeley, University of California Press, 2002

Schumm, Petra, (ed.), *Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la investigación del Barroco iberoamericano*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 1998.

Starn, Orin, “Antropología andina, ‘andinismo’ y Sendero Luminoso, *Allpanchis*, No. 39 (1992).

Turner, Mark, *From two republics to one divided*, Durham and London, Duke University Press, 1997.

Ulrich Mücke, “La desunión imaginada. Los indios y nación en el Perú decimonónico”, *Anuario de Historia de América Latina*, No. 36 (1999).

Vargas Llosa, Mario, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, Madrid, Alfaguara, 2005.

Vasco Uribe, Luis Guillermo, “El marxismo clásico y la caracterización de lo indígena en Colombia”, *Tabula Rasa*, No. 5 (julio-diciembre 2006).

Vega Ramos, María José, “La poética cultural o New Historicism”, *Anuario de Estudios Filológicos*, No. 16 (1993).

Vega Ramos, María José, “La poética cultural o New Historicism”, *Anuario de Estudios Filológicos*, No. 16 (1993).

Vignolo, Paulo, “Hic sun caníbales: el canibalismo del Nuevo Mundo en el imaginario europeo (1492-1729)”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, No. 32 (2005).

Ward, Julie K., and Lott, Tommy Lee, (eds.), *Philosophers on race. Critical essays*, Oxford, Blackwell Publishers, 2002.

Zseminski, Jan, *La utopía tupamarista*, Lima, PUC, 1993.

