

PHILOSOPHIA
SENSUUM MECHANICA
METHODICE TRACTATA

CORREO CURIOSO

BRUJITO ECONOMICO

Y MORGANTHAU

LA CIUDAD DE SANTAFÉ DE BOGOTÁ

DOCTRINAS MEDICINALES

SEMANARIO DE ECONOMIA

LA POLA

PAJERO

LA VISTA

FRANCISCO DE PAULA

SANTANDER

DE LA REVOLUCION

DE LA TROPICA

LA COLOMBIA,

RESTAURANTE

La Mujer

LECTURA PARA LAS FAMILIAS

REVISTA PATROCINADA

LA PAPEL PERUANO

PENSAR EL SIGLO XIX

Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia

SEMANARIO

DE

NUEVA GRANADA

Santiago Castro-Gómez
(Editor)

PENSAR EL SIGLO XIX.
CULTURA, BIOPOLÍTICA Y MODERNIDAD
EN COLOMBIA

Santiago Castro-Gómez, ed.

ISBN: 1-930744-20-X

© Biblioteca de América, 2004
Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana
Universidad de Pittsburgh
1312 Cathedral of Learning
Pittsburgh, PA 15260
(412) 624-5246 • (412) 624-0829
iili@pitt.edu

Colaboraron con la preparación de este libro:

Diseño de tapa: Ana Lucia Chaves Barrera y Randy Oest
Composición y diseño gráfico: Erika Braga
Correctores: Alicia Ortega y Susana Rosano

PENSAR EL SIGLO XIX.
CULTURA, BIOPOLÍTICA Y MODERNIDAD
EN COLOMBIA

Santiago Castro-Gómez, ed.

PENSAR EL SIGLO XIX.
CULTURA, BIOPOLÍTICA Y MODERNIDAD EN COLOMBIA

INTRODUCCIÓN, Santiago Castro-Gómez	1
HÁBITO E IDEOLOGÍA CRIOLLA EN EL <i>SEMANARIO DEL NUEVO REINO DE GRANADA</i> , Andrea Cadelo Buitrago	5
BiopoiincAS IMPERIALES. NUEVOS SIGNIFICADOS DE LA SALUD Y LA ENFERMEDAD EN LA NUEVA GRANADA (1750-1810), Santiago Castro-Gómez	53
LA "CUESTIÓN TEXTOS" DE 1870: UNA POLÉMICA COLOMBIANA SOBRE LOS <i>ELEMENTOS DE IDEOLOGÍA</i> DE DESTUTT DE TRACY, Osear SaldarriagaVélez	105
LA FUNDACIÓN DEL MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA. GABINETES DE CURIOSIDADES, ÓRDENES DISCURSIVOS Y RETÓRICAS NACIONALES, Víctor Manuel Rodríguez	165
Y EL VERBO SE HIZO CARNE... PENSAMIENTO SOCIAL Y BIOPOLÍTICA EN COLOMBIA, ZandraPedraza Gómez	185
EL MOSAICO (1858-1872): NACIONALISMO, ÉLITES Y CULTURA EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX, Andrés Gordillo Restrepo	201
EDUCAR O INDOCTRINAR CON LITERATURA: LAS FÁBULAS DE RAFAEL POMBO Y MARÍA EASTMAN, HubertPóppel	251
MUJERES, NACIÓN Y ESCRITURA: NO HABLAR, NI DAR DE QUÉ HABLAR, Carolina Álzate.....	273
UNA GENEALOGÍA DEL RACISMO EN COLOMBIA: CONTINUIDADES Y DISCONTINUIDADES DEL SIGLO XIX AL XX, Sandra Lucía Castañeda Medina.....	287
 Autores	 321

INTRODUCCIÓN

PENSAR EL SIGLO XX

El siglo xx, al decir de Mauricio Tenorio, no es otra cosa que la suma del siglo XK y el "antisiglo XK" (Tenorio, 1999: 64). Con ello, el historiador mexicano pretende argumentar que el siglo xx consistió básicamente en una serie de variaciones sobre temas ya planteados en el siglo XK: industrialización, desarrollo científico y tecnológico, aceleración del tiempo, expansión de la economía capitalista, desencanto intelectual, secularización. El siglo XK aparecería de este modo como "época fundadora", y todavía irrefutable, de la conciencia histórica moderna. Por eso, en opinión de Tenorio, después de criticar tanto la modernidad hacia finales del siglo xx, no hemos dicho en realidad mucho más sobre ella de lo que ya Baudelaire enseñó: la modernidad es la conciencia de lo transitorio, lo fugitivo y lo contingente. Lo que hoy llamamos "posmodernidad" no agrega una sola línea a lo que ya los críticos del siglo XK pensaban sobre su propia época (el "antisiglo XK").

Un argumento al cual apela Tenorio para sustentar su tesis es la crítica del filósofo social norteamericano Immanuel Wallerstein en su famoso libro *Abrir las ciencias sociales*. De acuerdo a Wallerstein, las ciencias sociales contemporáneas se encuentran presas todavía de los paradigmas de análisis surgidos durante el siglo XK. La sociología, la antropología, las ciencias políticas, la economía y la historia cargan con la pesada herencia de un vocabulario científico que, según Wallerstein, se hace necesario "impensar". Tenorio, sin embargo, califica de "muy optimista" la posición de Wallerstein y piensa que no hay signos todavía de que las ciencias sociales puedan desarrollar un vocabulario capaz de rebasar las categorías decimonónicas (1999: 115).

Este libro, por el contrario, partirá del convencimiento de que las ciencias sociales han empezado a desarrollar nuevos paradigmas de análisis que nos ayudan a "pensar el siglo XX" desde otra perspectiva. En efecto, y tal como lo señalara el mismo Wallerstein, en las últimas décadas se ha venido perfilando una lectura de la historia y de la sociedad que ya no ve la cultura como un simple "reflejo" de la racionalidad económica o de la lucha de clases, sino

como un "campo de batalla" en donde se juega el *sentido* mismo de las prácticas sociales (Wallerstein, 1999: 163). Esta lectura sugiere que los procesos de producción e intercambio se hallan insertos en *sistemas de significaciones* más amplios, que deben ser estudiados como prácticas culturales. En este sentido, y tal como lo enseña María Cristina Rojas (2002), el siglo xix en Colombia puede ser leído como la lucha por la hegemonía entre diferentes *regímenes de representación*. Esto nos invita a un análisis que evite otorgar *status de preferencia* a los referentes económicos sobre los simbólicos, a los factores externos sobre los internos, a la clase sobre la etnia o el género, a lo fáctico sobre lo intencional; en una palabra: a las estructuras sobre los sujetos. La *cultura* es vista aquí como un tejido de significados que explican la formación de identidades (regionales, de género, de raza, de clase), las formas de comportamiento colectivos, así como la producción de bienes simbólicos, ideas y discursos.

El proyecto de construcción de la nacionalidad colombiana en el siglo xix implicaba la elaboración de un nuevo entramado cultural, de una red simbólica que direccionara el horizonte de la modernidad deseada por las élites. Había que imaginar la nación, pero esto conllevaba forjar los actores y los escenarios que sirvieran de base para la existencia real de esa nación. La prensa, los discursos políticos, la ciencia y la literatura, jugaron ciertamente un papel importante en la construcción de este imaginario y en la canalización de nuevas sensibilidades (González Stephan, 1987). Sin embargo, el poder de la representación estaba concentrado en aquellos que sabían leer culturalmente las claves de la "civilización": los criollos ilustrados, cuyo *habitus* estaba formado en el imaginario étnico y colonial de la blancura. Se proclamaba por ello la superioridad de la sangre hispana y de la piel blanca sobre los grupos indígenas, negros y mestizos. El deseo civilizador era entonces un asunto de *violencia simbólica* y suponía unas jerarquías étnicas, sociales y de género que chocaban muchas veces con los principios del liberalismo económico. La "colonialidad" parecía revelarse entonces como la *otra cara* de esa modernidad deseada.

Es cierto que el siglo xix en Colombia no posee el atractivo que muchos académicos encuentran en otros países latinoamericanos de la época. No tuvimos instituciones relativamente modernas y

de gran vitalidad cultural como en Chile, ni surgieron entre nosotros pensadores de alcance continental como los que había en el Cono Sur: Alberdi, Sarmiento, Lastarria, Bilbao, Bello, Rodó. Tampoco tuvimos una historia como la de México, con invasiones militares por parte de las grandes potencias (Estados Unidos y Francia), o con acontecimientos de importancia simbólica como el fusilamiento del rey Maximiliano. Y ni siquiera tuvimos un siglo con "grandes dictadores" como el doctor Francia en Paraguay, Rosas en Argentina, o Santa Ana y Porfirio Díaz en México. Lo que justifica la publicación de este libro, antes que la relevancia histórica y continental de los temas, es el modo en que los autores buscan abordarlos con el instrumentario conceptual arriba mencionado. Todos los textos reflexionan sobre la construcción del *entramado simbólico* que quiso instaurarse como fundamento cultural de la nación colombiana en el siglo xix: la literatura y el periodismo como artífices del imaginario letrado de la "Atenas Suramericana", la ciencia como instrumento de control biopolítico sobre las poblaciones, el derecho como dispositivo para la construcción de subjetividades obedientes, la familia como espacio privilegiado de la vida de las mujeres, el museo como escenario para la patrimonialización de la memoria histórica.

El editor desea agradecer al Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR de la Universidad Javeriana, en cabeza de su director Guillermo Hoyos, que con su línea de investigación *Genealogías de la colombianidad* generó varios de los trabajos aquí presentados. Igualmente a la profesora Mabel Morana de la Universidad de Pittsburgh, por su interés en las actividades de la academia colombiana y por el apoyo brindado desde el ILLI para esta publicación.

Bogotá / Pittsburgh, abril de 2003

BIBLIOGRAFÍA

- González Stephan, Beatriz. *La historiografía literaria del liberalismo hispano-americano del siglo xix*. La Habana: Casa de las Américas, 1987.
- Rojas, María Cristina. *Civilization and Violence. Regimes of Representation in Nineteenth Century Colombia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.
- Tenorio Trillo, Mauricio. *Argucias de la historia Siglo XIX, cultura y "América Latina"*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Wallerstein, Immanuel. "La cultura como campo de batalla ideológico del sistema-mundo moderno". *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Santiago Castro-Gómez, Osear Guardiola Rivera y Carmen Millán de Benavides, eds. Bogotá: CEJA, 1999.

HÁBITO E IDEOLOGÍA CRIOLLA EN EL
SEMANARIO DEL NUEVO REINO DE GRANADA

Andrea Cadelo Buitrago

'Yo diré siempre con un filósofo piadoso que más me gusta Keaumur observando las polillas y dándonos remedios para poner a cubierto nuestras telas de la voracidad de estos insectos, que Leibni[^] creando mundos'

Francisco José de Caldas

En el presente texto, haciendo uso de algunos conceptos desarrollados por el sociólogo francés Pierre Bourdieu, intento proponer una lectura del *Semanario del Nuevo Reino de Granada* (1808-1811), como un escenario de expresión y consolidación de la ideología criolla, que comenzó a gestarse hacia finales del siglo XVIII, en el contexto de las reformas implementadas por los Borbones en la Nueva Granada. Para argumentar la constitución de esta "conciencia" criolla me apoyaré en los conceptos de *habitus*, *clase* y *capital* desarrollados por el sociólogo francés. Mi propósito es mostrar cómo, a partir de las páginas del *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, los criollos empiezan a imaginarse a sí mismos como *clase* y a proyectar su *habitus* particular como si fuese expresión de toda la colectividad del virreinato, eliminando de este modo las formas de expresión propias de otros grupos sociales y étnicos.

EL NACIMIENTO DE LA CONCIENCIA CRIOLLA

Siguiendo a Max Weber y a Pierre Bourdieu, entiendo la construcción del Estado moderno español como un proceso de expropiación y concentración de capitales, ya que la centralización del poder exigía necesariamente la pérdida de los privilegios políticos por parte de los actores particulares, quienes los debían transferir al monopolio estatal. El nacimiento del Estado conlleva, entonces, al ejercicio de la violencia sobre las prerrogativas "privadas" que ahora deben ser puestas, mediante el uso de la violencia legítima, al

servicio "público" (Bourdieu, 1999:91-125; Weber, 1992: 92-93). Las reformas borbónicas pueden ser interpretadas, desde este punto de vista, como el intento realizado por el imperio español para convertirse en un Estado moderno y concentrar en sí mismo el capital —económico, social, cultural— de que gozaban los grupos particulares. Así las cosas, los procesos de racionalización y centralización demandaban que los privilegios disfrutados por grupos particulares, como los criollos, fueran sistemáticamente desmontados por el monopolio estatal.

Las reformas borbónicas, encaminadas a transformar política, económica y culturalmente a España, con el fin de reestablecer su importancia geopolítica como primera potencia mundial, terminaron atentando contra los intereses de un sector social que, hasta ese momento, no se había constituido como un grupo definido en el interior de la sociedad neogranadina del siglo XVIII. Aunque estas reformas se implementaron desde el reinado de Felipe V (1701 -1746) sólo hasta el gobierno de Carlos III, cuando la necesidad de obtener resultados inmediatos en la modernización del imperio se hizo más acuciante, se llevó a cabo verdaderamente el proceso de recuperar de manos de los criollos el poder a favor de la Corona¹.

La reactivación económica española, a la que aspiraba el plan de reformas borbónicas particularmente el de Canos ID, pretendía alcanzarse a través de una administración estatal más eficiente y de un poder central más fuerte que abarcara tanto a la península como a sus posesiones de ultramar. De ahí la erección de nuevos virreinos, capitanías generales y audiencias, así como el establecimiento del sistema intendencial a partir de 1782; medidas que representaron una mayor afluencia de funcionarios españoles y, en consecuencia,

1 E^elM/eLosis!emacte^faierTioeDonómráparaki4ménOT(1743), José del Campiolo y Cossio, ministro español de Guerra y Finanzas, planteó la política económica en la cual se inspiraron las reformas borbónicas, encaminadas a seguir el ejemplo neomercantilista de Francia e Inglaterra, que consistía en incrementar los ingresos de la metrópoli aprovechando al máximo los recursos coloniales (Rielan, 1980: 19-20). Según esta propuesta, las Indias occidentales, hasta entonces consideradas como reinos de ultramar, asumirían verdaderamente la connotación de colonias y, por lo tanto, serían entendidas como abastecedoras de materias primas y compradoras de manufacturas españolas de manera tal que las colonias no representaran competencia alguna para la industria española y ahondaran su dependencia de la "Madre Patria" (Konig, 1994: 55)

el comienzo de la discriminación de los españoles americanos (Kónig, 1994: 56-57)².

EXPROPIACIÓN Y RECONVERSIÓN DE CAPITALES

Gracias a la red de alianzas tejida entre criollos y peninsulares a lo largo del período colonial, los criollos habían logrado una gran influencia en la vida política del reino. En Santafé, ciudad en la cual las posibilidades de participación de la élite criolla eran mejores, y en otros importantes centros urbanos del virreinato como Popayán, Medellín y Cali, la "clase dominante" estaba conformada por un conjunto de familias criollas terratenientes y por peninsulares, normalmente funcionarios reales o comerciantes que se incorporaban fácilmente a las redes de las familias locales. Estas últimas se auto afirmaban como descendientes de los conquistadores y, pese a no disfrutar de títulos nobiliarios ni disponer de un cuantioso capital económico, se consideraban nobles en virtud del capital simbólico que poseían (McFarlane, 1997: 356-357)³.

- 2 En 1739 se fundó el Virreinato de la Nueva Granada; en 1776 el Virreinato del Río de la Hata, con sede en Buenos Aires. En 1777 se fundó la Capitanía General de Venezuela; en 1778 la Capitanía General de Chile; en 1783 se estableció la Audiencia de Buenos Aires; en 1786 se estableció la de Caracasy en 1787, la de Cuzco (Kónig, 1994:56).
- 3 Para Bourdieu, el capital cultural es un capital de competencias adquiridas mediante la educación y la socialización temprana, que termina por incorporarse al actor social. Su adquisición demanda una inversión en tiempo y dinero y contribuye tanto al incremento del poder y prestigio de un actor social como a la alteración de las relaciones de poder de un campo determinado. La adquisición del capital cultural está, en gran medida, influenciada por los *habitus* y la acumulación familiar de este capital que inciden en la manera más o menos natural con la cual los actores se relacionan, desde su temprana infancia, con un tipo de cultura en particular—legítima, vulgar o intermedia—y en el modo y capacidad de lucha por la apropiación de los recursos culturales, tendencia que con dificultad podrá variarse a lo largo de la vida. De igual manera, el capital social está ligado a la extracción de "clase", a la ocupación de los padres y a las características familiares que predisponen y facilitan una determinada inserción y posición en el espacio social a través, entre otras cosas, de la herencia y construcción de un gusto particular, el cual facilita el posicionamiento social en términos de la adquisición de estatus y distinción. Por su parte, el capital simbólico (prestigio, honor y distinción) es un capital de base cognitiva que permite el reconocimiento de propiedades

Para lograr conservar y consolidar su condición de nobleza, es decir, aquella posición social que garantizaba una gran capacidad de acceso a las diversas formas de capital, las familias criollas reaÚ2aban estrategias que les permitían invertir sus recursos de diversas formas, llevando a cabo lo que Bourdieu denomina "reconversión de capitales". Dentro de estas estrategias de reconversión, la más común era la de invertir capital económico, acumulado en actividades agrícolas, comerciales y mineras, en alianzas matrimoniales. De hecho, a través de una compleja red matrimonial los criollos —españoles-americanos— y los peninsulares —españoles-europeos— habían establecido múltiples vínculos entre ellos, a lo largo de todo el período colonial, que les habían permitido consolidarse como única clase hegemónica, por su mayor capacidad de acceso a las diversas formas de capital. El capital económico era indispensable en este tipo de estrategias, puesto que los matrimonios al interior de las distinguidas familias criollas, o entre ellas e inmigrantes peninsulares que gozaran de un significativo poder político, exigían dotes para las hijas. Dichas alianzas se realizaban entre miembros pertenecientes a la misma "clase social" con un volumen global de capital semejante pero con una estructura diferente (McFarlane, 1997:358).

Otra estrategia de reconversión de capitales era entregar donaciones a la Iglesia, aparentemente desinteresadas, lo cual permitía la consolidación del capital simbólico del donante y abría la posibilidad de que él y su familia pudiesen gozar más adelante de beneficios eclesiásticos. No menos importante era la estrategia de realizar servicios a la Corona con el fin de obtener recompensas, auspiciando expediciones militares, fomentando el desarrollo de los recursos de la colonia o donando dinero en efectivo (McFarlane, 1997: 358). Otro mecanismo que, por ser más complicado no era muy utilizado, consistía en la obtención de títulos de nobleza que garantizaban de manera definitiva la alcurnia, pureza del linaje y prestigio de su poseedor, invistiendo de la máxima legitimidad, a la cual un miembro de la sociedad colonial podía aspirar, la posición que en ella éste detentaba (McFarlane, 1997:362-363).

distintivas en las demás formas de capital (social, cultural y económico), gracias a la aplicación de algún principio de visión y división, incorporado previamente en el *habitas* (Bourdieu, 1999b: 21).

Debido al proceso de expropiación de los privilegios criollos, acelerado con la visita general de 1776 y encaminado a desestimular la formación de vínculos entre ellos y los peninsulares, se desencadenó una creciente distancia entre americanos y europeos, cosa que fomentó el surgimiento de alianzas estratégicas temporales entre actores que ocupaban posiciones diferentes en el espacio social. Ejemplo de esto fueron las alianzas realizadas durante el levantamiento de los comuneros, entre criollos, mestizos e indios, para protestar en contra de las medidas impuestas por el visitador general. Se reunieron en una alianza estratégica y transitoria que resultó viable en un momento específico para quienes ocupaban normalmente peldaños y posiciones muy distintos en la sociedad. Sin embargo, tales alianzas dejaban intocados los prejuicios raciales que sentían los criollos hacia la "plebe", a la que consideraban ignorante, perezosa y esencialmente inferior. La brevedad e inestabilidad de estas alianzas policlasistas puede explicarse por el hecho de que estaban fundadas sobre lo que Bourdieu denomina una *homología de posición* en el espacio social y no sobre la identidad de posición, que supone tanto una capacidad igual de acceso a las diversas formas de capital como la posesión de *habitus* semejantes que facilita, gracias a la relación de proximidad en el espacio social, una mayor interacción y cohesión de los actores sociales. La fragilidad de las alianzas de los comuneros residía, entonces, en el hecho de estar basadas en una *homología de posición* dominada entre los actores tradicionalmente "dominados" de la sociedad colonial y los criollos que comenzaban a ser dominados entre los dominantes⁴.

El descontento que se fue gestando en los criollos por la renuencia de las autoridades peninsulares a reconocerlos en la práctica como

4 Rara Bourcüeufos/rabtesonestmcturasmentales, categeca[^] de las cuales se aprehende y se juzga al mundo a la vez que se actúa en él de manera siempre razonable —más no necesariamente racional—, producto de un aprendizaje que se va incorporando hasta llegar a formar parte inherente del sujeto, convirtiéndose en una especie de segunda naturaleza de éste. Su fuerza proviene, sobre todo, de su asimilación desprevenida en las prácticas cotidianas y no tanto de un aprendizaje conciente de normas y principios. De hecho, las acciones sociales son producidas al interior de la rutina sin una ejüat referenaa aun cuerpo codificado de conocimiento y sin que los actores sepan necesariamente lo que están haciendo. En este sentido, el haMusno es de ninguna manera un concepto abstracto o idealista, por el contrario, es corpóreo: esumttoialezatocorporadao[^]enaceyseieprduosmlapr[^] 1999a: 183; 1999b: 20-21).

iguales, les fue permitiendo adquirir una mayor conciencia de si en tanto facción Mominada dentro de los dominadores", distinta desde siempre a la de los actores que ellos consideraban como social y racialmente inferiores —mestizos, indios y negros—, pero cada vez más nítidamente diferenciados respecto de los peninsulares, la otra facción que componía la élite colonial y con la cual habían estado hasta entonces muy relacionados. Este descontento, como mostraré a continuación, se tradujo en la paulatina consolidación de una "ideología criolla", que encontró en el *Semanario* una de sus tribunas de expresión.

LOS CRIOLLOS COMO "COMUNIDAD IMAGINADA"

Teniendo en cuenta que la posición ocupada en el espacio social ordena las prácticas, las representaciones que se construyen de éste y las tomas de posición en las luchas para conservar o transformar su estructura (Bourdieu, 1999b: 25), intento realizar en las siguientes páginas una interpretación de la ideología criolla a partir de la expresión de algunos de sus elementos constitutivos en el *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. En primer lugar, desarrollo la visión del conocimiento útil y sus implicaciones para el progreso y la felicidad de la Nueva Granada, compartida por los diversos autores del periódico. En segundo lugar, abordo las posiciones tomadas por los criollos frente al debate científico acerca de la inferioridad americana, demostrando que ellos rebatían, desde la misma posición *climista* asumida por los naturalistas europeos, la denigración del continente y de sus razas a la vez que legitimaban su superioridad racial, en tanto pertenecientes a la raza blanca europea, sobre las demás razas neogranadinas. Por último, planteo cómo el interés por fomentar los recursos coloniales llevó a los criollos a identificarse con las riquezas naturales de su patriay a concebir como propio el proyecto de trabajar por su desarrollo. Justamente, dicho proyecto de transformación, que todavía no suponía una ruptura con España, era el que definía el marco de acción y la razón de ser del ciudadano patriota.

Es necesario aclarar que, siguiendo a Bourdieu, entiendo que los criollos compartían un mismo *habitus* y, en este sentido, conformaban una *dase* o, más precisamente, una facción subordinada de la clase dominante que luchaba por obtener posiciones hegemónicas. Entiendo también que el conjunto de disposiciones por pensar, actuar y sentir

de una forma singular, esto es el *habitus*, es el modo en que Bourdieu reinterpretaría la noción marxista de *ideología*. En este trabajo, sin embargo, introduzco una distinción categorial entre los dos términos: mientras el *habitus* hace referencia a una disposición inconsciente, la *ideología* supone ya la "toma de conciencia" de tal disposición, es decir, una expresión propiamente discursiva del *habitus*. En este sentido, leeré el *Semanario* como escenario privilegiado para la constitución de la ideología criolla.

De hecho, podemos afirmar que la "conciencia criolla" encontró un lugar de expresión privilegiado en los papeles públicos que comenzaron a circular de manera periódica y por lapsos de tiempo relativamente extensos hacia finales del siglo XVIII, específicamente a partir de 1791 con la publicación del *Papel Periódico de la ciudad de Santa Fe de Bogotá*⁵. Desde entonces empezó a configurarse en el espacio social neogranadino un "campo de producción cultural", cuyas obras o productos fueron los periódicos. Un campo que surgió como escenario de expresión de un conjunto de ideas que fueron componiendo la ideología criolla en su proceso de constitución, en cuanto clase social definida en el interior de la tradicional élite colonial.

Bourdieu plantea que a través del poder simbólico que poseen los productores culturales, es decir, el poder de hacer ver, de sacar a la luz, de objetivar, de fijar la atención sobre ciertos aspectos y experiencias de la realidad, estos se hallan en la capacidad de realizar una revolución simbólica, aquella que trastorna las estructuras mentales y que, por lo tanto, puede ser llamada "la revolución por excelencia" (Bourdieu, 1996: 148). Precisamente, una revolución simbólica y epistemológica fue la que quisieron llevar a cabo los

5 Estos periódicos fueron extensos en comparación con el carácter fugaz y esporádico de papeles que no superaron los tres números de existencia, como el *Aviso del Terremoto* y la *Gaceta de Santa Fe* publicados en 1785. Por el contrario, el *Papel Periódico*, publicado entre 1791-1797, alcanzó los 270 ejemplares de 8 páginas cada uno. El *Correo Curioso*, publicado durante 1801, contó con 46 ejemplares de 4 páginas cada uno. El *Redactor Americano*, publicado entre 1806-1809, llegó hasta los 71 ejemplares de 8 páginas cada uno. El *Alternativo del Redactor*, publicado entre 1806-1808, tuvo 23 ejemplares de 8 páginas cada uno. Finalmente, el *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, publicado entre 1808-1811, alcanzó los 104 ejemplares de 8 páginas cada uno y 11 memorias, de frecuencia irregular, publicadas a partir de 1810.

criollos por medio de los periódicos: una revolución que legitimara el conocimiento ilustrado, en detrimento del escolástico, y con él, el proyecto de transformación y de encauzamiento de la Nueva Granada hacia el progreso y la prosperidad. Puesto que el nuevo orden simbólico que se proponía en el periódico ponía en tela de juicio el estatus y valor del conocimiento hasta entonces hegemónico y dado que la institución universitaria había funcionado como dispositivo legitimador y reproductor del conocimiento escolástico, la evolución del campo de producción cultural desde 1791 hasta 1811 no puede desligarse de la lucha que tuvo lugar entre herejes y ortodoxos en el espacio social neogranadino. A mi juicio, el campo cultural periodístico fue controlado hegemónicamente por el pensamiento hereje ilustrado gracias, en parte, al triunfo paulatino que estos fueron logrando en las luchas en el interior del campo escolar y, por supuesto, al surgimiento de otros espacios de sociabilidad que funcionaron como amplificadores de dichas victorias.

Ahora bien, para entender la revolución simbólica llevada a cabo por los criollos, es necesario tener en cuenta que la lucha en el interior del campo de producción cultural se concentra en lograr el tránsito de una posición subalterna a una hegemónica, impulsada por los llamados heterodoxos o "herejes" en contra de los "ortodoxos" o escolásticos. Los "herejes", a quienes Bourdieu denomina también los "recién llegados", son quienes apuestan al cambio de una determinada estructura ya que, teniendo menos vínculos y compromisos institucionales (es decir, menos capital) pueden entrar a cuestionar y a desestabilizar el aparato institucional; son, en últimas, los más propensos a llevar a cabo una revolución. Los "ortodoxos", por el contrario, se erigen como los vigilantes del orden simbólico establecido, de la *doxa* incuestionable que rehúsan dejar transformar en *episteme*, pues son ellos quienes dictan las reglas del juego y establecen las condiciones de posibilidad para aceptar o rechazar la entrada de nuevos actores sociales (Bourdieu, 1995a: 308, 355).

A continuación, mostraré el modo en que dicha revolución simbólica promocionada por los criollos herejes toma cuerpo en la forma específica como éstos conciben la función social del conocimiento. Podríamos decir que la formación de la ideología criolla conllevaba, como elemento central, la producción de unas "políticas del conocimiento".

CONOCIMIENTO Y PROGRESO MATERIAL

Para los criollos el conocimiento no constituía un fin en sí mismo pues, más que por el placer de saber o por satisfacer una curiosidad intelectual, el conocimiento era relacionado con todo aquello que pudiera contribuir a alcanzar la prosperidad y la felicidad pública. El conocimiento, cuyo derrotero era la utilidad común, podía convertirse en el medio para alcanzar la felicidad si se dedicaba al estudio y reconocimiento de la geografía del virreinato y de sus diversas provincias, de los problemas de la salud pública, del desarrollo de la educación, así como de la composición étnica y social de la población, su tasa de natalidad, mortalidad, de matrimonios, en fin, de las ciencias, agricultura, comercio, industria, caminos, descubrimientos, política y literatura, etcétera.

La noción de conocimiento expresada en el *Semanario* estaba atravesada por la crítica del saber escolástico, implementado durante el período colonial y todavía vigente hacia sus postrimerías, que se basaba en el "trivium" y "quadrivium" de la tradición aristotélico-escolástica medieval. Este plan consagraba el estudio de la filosofía en función de la teología, con el objetivo principal de formar clérigos evangelizadores y abogados, futuros ocupantes de los puestos de la administración eclesiástica y de la burocracia civil. La "lectio" y la "disputatio", regidas por la lógica silogística y por el uso del latín, constituían el método de enseñanza por excelencia. El argumento de autoridad, que desembocaba en "el espíritu de partido o facción" por la adherencia a una determinada escuela de pensamiento o autor, era fundamental para hacer legítima cualquier posición intelectual (Matquínez Argpte, 1982:14). Contra este plan se erigieron los esfuerzos de la larga y difícil reforma educativa que, iniciada con el plan de estudios de Moreno y Escandón en 1774, continuaba siendo precaria y deficiente para 1808; por tal motivo, la crítica a la educación era tan recurrente y prolífica a lo largo del *Semanario*.

El conocimiento, bajo esta perspectiva, era producto de la *razón* ejercida a través de la observación y la experimentación, puesto que sólo aquello verificable empíricamente lograba el estatus epistemológico de conocimiento. De ahí que el concepto de autoridad, tan arraigado y respetado en el universo mental escolástico, fuera reemplazado por el de la experiencia, entendida como el "único

oráculo" en el cual se debía confiar; por tanto, toda autoridad, para ser reconocida como tal, debía estar sustentada en la razón (Lozano, 1942 [1808]: 119). Así pues, mientras para los ortodoxos la experiencia del conocimiento y la legitimidad del mismo se fundamentaba en el aprendizaje y asimilación de los textos y autores, para los herejes comenzaba y se construía desde la razón y la experiencia. Despreciaban el argumento de autoridad, construido a partir de los textos y del apego fanático a las escuelas, afirmando que con él se buscaba ganar o vencer en una discusión, pero no descubrir la "verdad". A su juicio, el método escolástico de la "disputado" y del argumento de autoridad, que no ejercitaba la razón ni la observación, debía sustituirse por el método analítico-sintético, porque el conocimiento ilustrado se construía a partir de un movimiento doble y complementario de análisis y síntesis (Marquín Argote, 1982: 14-21). A propósito de la experiencia como condición de posibilidad del conocimiento, Caldas afirmaba:

la autoridad, la simple autoridad desnuda de apoyos, no tiene ninguna fuerza en esta materia. Mis rodillas no se doblan delante de ningún filósofo. Que hable Newton o el Caribe; que Saint Pierre halle armonías en todas las producciones de la naturaleza; que Bufón saque a la tierra de la masa del sol: que Montesquieu no vea sino el clima en las virtudes, las leyes, en la religión y en el gobierno; poco importa si la razón y la experiencia no lo confirman. Estas son mi luz, éstas mi apoyo en materias naturales, como el Código sagrado lo es de mi fe y de mis esperanzas (Caldas, 1942b [1808]: 137).

Muy relevante en cuanto a la construcción y difusión de conocimiento era el hecho de que los hallazgos y estudios pudieran ser complementados y ampliados a partir de nuevas investigaciones, lo cual explica la reiteración sobre la importancia de unificar el método de observación, clasificación y denominación en las diversas materias naturales, con el fin de que los objetos de estudio —plantas, minerales, animales, remedios— fueran identificables con exactitud y susceptibles de ulteriores experimentaciones. En efecto, una de las dificultades a las cuales se enfrentaban los ilustrados era la experiencia sin método científico acumulada por los campesinos y el vulgo en general quienes, al no seguir la nomenclatura científica, usaban diversas denominaciones para un mismo objeto o bajo un mismo nombre

confundían especies diferentes y las describían de manera asistemática, sin especificar su pertenencia a una familia, género, especie, etcétera (Valenzuela, 1942 [1809]: 223). En su "Memoria sobre las serpientes", publicada entre los números quince y diecinueve del primer año del *Semanario*, Jorge Tadeo Lozano sostenía que:

Para evitar este escollo y lograr que en todo tiempo se pueda conocer cuáles fueron los objetos sometidos a examen, no nos queda recurso más seguro que el de clasificarlos y coordinarlos conforme al método inventado por los naturalistas. Este, según se expresa Linneo, es el hilo de Ariadna que nos guía en el inmenso número de producciones naturales, y repartiéndolas en grupos bien determinados por caracteres sobresalientes, nos evita el fastidioso trabajo de pasar a todas revista, cuando queremos ocuparnos en algunas por separado (Lozano, 1942[1808]: 124).

El conocimiento común, el del vulgo, aun cuando estuviera sustentado en la experiencia, no poseía ningún valor epistemológico y, si bien debía aprovecharse, usualmente se constituía en un obstáculo para el progreso de la ciencia; tal como el que tuvo que enfrentar Jorge Tadeo Lozano en su proyecto de estudiar las serpientes, diferenciar las venenosas de las que no lo eran y conocer los diversos modos de operación de los venenos, con el fin de establecer los efectos que estos producían y los remedios que podrían evitar las consecuencias de las picaduras. Debido a que la mayor experiencia en este campo la poseían "los campesinos zafios", que además de no saber expresarse carecían de criterio para discernir lo importante de lo irrelevante y lo verdadero de lo fantasioso, era fundamental, a juicio de Lozano, "que muchas personas inteligentes tomen a su cargo esta materia, la examinen con escrupulosa imparcialidad, y fijen la opinión pública sobre el modo de ocurrir a los accidentes que ocasionan estos venenos, para que así se disminuya el número de víctimas que perecen por falta de verdadero auxilio" (Lozano, 1942 [1808]: 120).

El conocimiento común era inferior e incluso opuesto al científico. Ciertamente, si bien las experiencias que recogía podían convertirse en material de ulteriores observaciones por parte de algún "inteligente", su estatus siempre permanecía en el plano dudoso de la *doxa*, despojado de todo valor cognitivo. En definitiva, únicamente las observaciones realizadas siguiendo un método y un plan de observación

científicos podían *alcanzar* verdaderamente el estatus epistemológico de conocimiento, aquél que distinguía el valor de la experiencia del vulgo de la del ilustrado, pues la de este último estaba guiada "por la antorcha de la observación" y el criterio de la razón (Caldas, 1942b [1808]: 137).

El enfrentamiento entre el conocimiento científico y el conocimiento del vulgo se traducían en la necesidad de los ilustrados por establecer los límites entre la *doxa* y la *episteme*; entre lo que se consideraba mera creencia, construida a partir de la experiencia y de los saberes prácticos tradicionales, y lo que constituía el verdadero conocimiento. Los saberes prácticos y cotidianos, desde el punto de vista de la *episteme* ilustrada, pertenecían al ámbito de la *doxa*, de la creencia tradicional, por lo que eran falsos y se anteponían al progreso de la sociedad. Algunos exponentes de la *doxa*, atacados en el periódico, fueron los labradores, los curanderos y las nodrizas, cuyas nociones prácticas derivaban no de una experiencia guiada por la razón, sino de la tradición, de la fuerza del uso y de la costumbre.

El conocimiento de este grupo de criollos ilustrados, que estaban componiendo una comunidad científica, se percibía como el camino para superar la ignorancia manifestada en el *habitus* de seguir ciegamente los pasos de la tradición, reflejo de la tan extendida minoría de edad de los neogranadinos, de esa incapacidad de pensar por sí mismos, que ante los ojos de dicho grupo social representaba el principal obstáculo para alcanzar el "término de una completa ilustración" (Salazar, 1942 [1809]: 225-230). Los hombres ilustrados, también denominados "inteligentes", "filósofos observadores", "hombres de letras" y "buenos patriotas", eran los únicos que habían alcanzado la "mayoría de edad", los sujetos que, habiendo seguido la divisa kantiana del *Sapere aude*, eran capaces de comprender y construir el verdadero conocimiento. En definitiva, los hombres ilustrados eran el público objetivo al cual estaban dirigidas las publicaciones del *Semanario*; eran quienes por sus luces y su *habitus*, detentaban una posición opuesta respecto del vulgo sumido, a su juicio, en una total ignorancia.

La "mayoría de edad" intelectual que los criollos ilustrados sentían haber alcanzado implicaba la capacidad de pensar por sí mismos, de no plegarse ante ninguna autoridad por evitar la fatiga de hacer uso de la propia razón y de no reconocer ningún argumento que la

razón y la experiencia no legitimaran como tal. Implicaba, también, saber reconocer que los intereses individuales debían coincidir con los que ellos planteaban como colectivos, a saber: coadyuvar a construir la prosperidad de la patria; prosperidad que traería riqueza y bienestar al reino y a sus provincias y que no se lograría sino erradicando la ignorancia a través del conocimiento exhaustivo de cada uno de sus lugares. Indudablemente, la construcción de dicho conocimiento constituía el imperativo moral de todos los "buenos ciudadanos" quienes no debían escatimar esfuerzos en el registro exhaustivo de las provincias neogranadinas (Caldas, 1942a [1808]: 51).

Para los criollos, el atraso en el que yacían las diversas provincias del reino no se debía a ninguna inferioridad telúrica americana, sino a la capacidad para resistirse al cambio y, por ende, a la carencia de ilustración ya que la Nueva Granada gozaba de numerosas ventajas en términos de posición geográfica, diversidad de climas y recursos naturales que le auguraban un progreso seguro una vez que se poseyeran los conocimientos suficientes para aprovechar todas las riquezas naturales del virreinato. Precisamente por ese interés en el reino, la ignorancia sobre la "propia casa" que Caldas destacaba, refiriéndose al conjunto del virreinato, es constantemente reiterada a lo largo del periódico por otros autores a propósito de algunas de las provincias que la componían y que ellos pretendían describir, *como* es el caso de José Manuel Restrepo con relación a Antioquia, de Joaquín Camacho a Pamplona y de José María Salazar a Bogotá. El énfasis puesto en el peso negativo de una tradición poco ilustrada era una actitud compartida por todos los autores del *Semanario* y, por tanto, recurrente en los diversos temas abordados.

La tarea de combatir la ignorancia estaba en manos de los criollos, quienes, correspondiendo a su celo patriótico, tenían la obligación "de contribuir al beneficio e ilustración de la patria" con sus conocimientos o también con su generosidad; de hecho, ellos debían estimular, por medio de premios e incentivos, a aquellos que, disponiendo de las suficientes luces, fueran capaces de proponer soluciones a determinadas cuestiones y problemas que de ser resueltos coadyuvarían a incrementar el bienestar y la felicidad común (Lozano, 1942 [1808]: 110). Tal como se lee en el "Aviso al Público", insertado en el número treinta y cinco del segundo año del

Semanario: "He aquí el grito de nuestra conciencia política y la primera ley de la sociedad. Ninguno merece existir si no cumple con los deberes que le impone esta ley sagrada y esculpida en todo corazón bien formado" (Caldas, 1942a [1809]: 17).

Entonces, los criollos ilustrados disponían de dos recursos para contribuir a la felicidad pública: capital escolar y capital económico. Ciertamente, en el *Semanario*, la facción de los criollos ilustrados, cada vez más cohesionada como "clase", se manifestaba escribiendo en él o donando dinero para incentivar la publicación de memorias a propósito de un tema particular y, con menos frecuencia, para la realización de proyectos específicos.

Si contribuir a la ilustración pública era una de las primeras obligaciones con la patria, así mismo era el camino más seguro para lograr acceder al capital simbólico, pues parecía no haber reconocimiento más legítimo que el de fomentar o producir conocimiento útil. En efecto, el capital simbólico se obtenía por medio del estímulo y realización de "trabajos patrióticos", esto es, de todas aquellas prácticas que incrementarían el conocimiento sobre el reino y permitieran un aprovechamiento más eficaz de sus recursos. El reconocimiento se entendía, en definitiva, como una obligación sagrada que no podía descuidarse y precisamente el *Semanario*, al ser un periódico que pretendía promover la ilustración pública, se constituía en un medio para otorgar capital simbólico a quienes contribuyeran y conciliaran con sus objetivos patrióticos.

Son múltiples los ejemplos que podrían citarse para constatar la importancia concedida por los criollos al capital simbólico y para demostrar cómo el *Semanario* era un medio de reconocimiento público. La dedicación de las memorias, ganadoras de los concursos propuestos en el primer año del *Semanario*, en honor a sus respectivos patrocinadores es un ejemplo claro de capital simbólico, producto de la obligación de reconocimiento que entrañaba la generosidad y ayuda patriótica. De igual manera, se puede citar el constante reconocimiento de Caldas a José Ignacio de Pombo, por haberse convertido en un importante mecenas de sus proyectos ilustrados: regalándole instrumentos, patrocinando sus viajes y apoyando al *Semanario* no sólo por medio de su suscripción y la del Consulado de Cartagena, del cual era prior, sino cooperando también con los

proyectos que allí se proponían. Así mismo, las afirmaciones de *lozano* al respecto de que quienes le enviaran sus observaciones e investigaciones sobre las serpientes no quedarían "defraudados del justo tributo de elogios que merezcan", son pruebas claras de que el fomento de la ilustración era un camino seguro para obtener dicho capital (Lozano, 1942 [1808]: 110). Otra prueba significativa de capital simbólico consistía en que los nuevos géneros vegetales, consignados en la Flora de Bogotá y publicados en las "Memorias" 2° y 3° del *Semanario*, hubieran sido consagrados al virrey Amar y Borbón y a algunos criollos ilustres dedicados al desarrollo de las ciencias útiles. Estos géneros fueron denominados con sus apellidos traducidos al latín: Amana, Caldasia, Pombea (Caldas, 1810: Memoria 2) Lozana, Valenzuela y Consuegría; esta última dedicada a Sinforoso Mutis y Consuegra (Caldas, 1810: Memoria 3). Sin duda, un ejemplo muy relevante de acceso al capital simbólico fue la consagración que a la memoria de José Celestino Mutis se hizo en el *Semanario* publicando junto a la noticia de su muerte, el 2 de septiembre de 1808, una biografía en donde se destacaba su marcado interés sobre las diversas ramas del conocimiento útil, manifestado en el trabajo como botánico, naturalista, físico y astrónomo (Caldas, 1942 [1808]: 203-208).

RACISMO E INFERIORIDAD AMERICANA

Antonello Gerbi sostiene que la tesis sobre la inferioridad del continente americano fue planteada por Buffon a mediados del siglo XVIII. Para el naturalista francés, las especies animales americanas no sólo eran diferentes respecto a las del viejo mundo, sino también cuantitativa y cualitativamente inferiores. De hecho, América carecía de los mamíferos más importantes: elefantes, hipopótamos, dromedarios, jirafas, etc.; sus cuadrúpedos eran muy pocos y una prueba adicional de la debilidad de este continente era que los animales domésticos transportados desde Europa se habían degenerado; por el contrario, pululaban los insectos, las serpientes y otras especies inferiores, debido a la gran humedad del ambiente que hacía del clima americano un clima malsano. Mientras que la supervivencia de estas especies estaba garantizada por su extrema fertilidad, a su juicio enfermiza, la supervivencia de los animales superiores, caracterizados por su robustez, corpulencia y belleza se debía a su fuerza y a su capacidad para defenderse. En general, los

animales americanos eran más pequeños y débiles en comparación con los del viejo mundo (Gerbi, 1993: 15; 38).

Los indígenas estaban más cercanos a la condición de animales que a la de hombres y su inferioridad era incluso peor que la de los primeros, a causa de su frigidez sexual (Gerbi, 1993: 10-11; 38). Buffon establecía un vínculo entre la ausencia de animales grandes y feroces en el nuevo mundo y la frigidez del indígena, pues, a su juicio, la debilidad de la naturaleza americana era consecuencia de que el hombre no la hubiera dominado, debido a su impotencia sexual y a su semejanza con los animales de sangre fría, propios de la naturaleza putrefacta y húmeda del continente (Gerbi, 1993:10-13). América era, entonces, un continente virgen, del cual el hombre aún no se había posesionado y, por lo tanto, perjudicial para los pueblos civilizados y los animales superiores (Gerbi, 1993: 21).

Después de Buffon, la tesis sobre la inferioridad americana se radicalizó con el libro del abate Corneille De Pauw, *Recherches pMosophiques*, publicado en 1768 en Berlín. En él se reunieron dos elementos típicos del enciclopedismo: la fe ciega en el progreso y la desconfianza total respecto a las bondades naturales del hombre. Para De Pauw, la inferioridad del continente americano no se restringía a la naturaleza, sino que se extendía a los hombres de todas las razas humanas que hubieran nacido allí. Si Buffon había caracterizado a la naturaleza americana entre inmadura, imperfecta y degenerada, De Pauw no vaciló en utilizar siempre este último adjetivo para definirla. Las causas de la degeneración del nuevo continente las atribuía a su clima malsano y a posibles catástrofes naturales, un diluvio por ejemplo, advenidas exclusivamente en América. El filósofo prusiano pretendía refutar, por medio de su obra, los relatos de los cronistas defensores del "buen salvaje" sobre la peculiar belleza y riqueza americana que, con sus afirmaciones respecto a la existencia de gigantes americanos —los patagones—, estaban más cerca del ámbito mítico-fantástico que de la realidad (Gerbi, 1993:66-77). Al desmoronarse la creencia en los gigantes patagones, quienes como modelo de perfección física servían para refutar la debilidad americana, todas las razas de este continente se convirtieron en un blanco de fácil ataque (Gerbi, 1993: 104- 109).

Entre 1768 y 1774, se produjo un flujo de réplicas y contrarréplicas a la obra de De Pauw principalmente por parte de los defensores del "buen salvaje" y de la naturaleza virgen, que se esforzaban por reivindicar las civilizaciones precolombinas, así como de los defensores del humanitarismo español, en desacuerdo con las afirmaciones sobre la dureza y crueldad de la conquista española consignadas en dicho escrito. En suma, como sostiene Gerbi, indudablemente las *Recherches* tuvieron una gran influencia en el resquebrajamiento de la ideología del "buen salvaje", proporcionándoles a los partidarios de la civilización y enemigos de la naturaleza virgen más argumentos para afianzar su posición (1993: 102-104).

El eco de este debate ocupó un lugar muy importante en el *Semanario*, puesto que desencadenó una reivindicación telúrica americana, específicamente neogranadina, por parte de los criollos, los cuales pretendían refutar el juicio de los naturalistas europeos empeñados en denigrar a América tanto desde el punto de vista natural como humano. A través de este debate con los denigradores de América, los criollos consolidaron su "conciencia de clase", o en una palabra, afirmaron su sentido de pertenencia a un territorio y a una sociedad de la que se sentían sus legítimos dirigentes. Pese a ello, como veremos enseguida, los criollos ilustrados utilizaron las mismas tesis *climistas* de los naturalistas europeos para refutar sus juicios contra América.

En el "Estado de la geografía del Virreinato de Santafé de Bogotá, con relación a la economía y el comercio", texto con el cual se abrió la publicación del *Semanario* se extendió hasta el número seis, Caldas afirmaba que la Nueva Granada, debido a su diversidad de temperaturas, presiones y producciones naturales, constituía un lugar excelente para comprender la relación entre el clima y el desarrollo físico y moral del hombre. A su entender, había "pocos puntos sobre la superficie del globo más ventajosos para observar, y se puede decir para tocar, que el influjo del clima y de los alimentos sobre la constitución física del hombre, sobre su carácter, sus virtudes y sus vicios" (Caldas, 1942a [1808]: 22).

En efecto, diferencias decisivas, a nivel físico y moral, se percibían entre los habitantes de las regiones altas, medias y bajas de los Andes, y era la parte media el lugar más idóneo para la morada de los hombres, "lejos del veneno mortal de las serpientes" y "libres del molesto aguijón

de los insectos" (Caldas, 1942a[1808]: 20). En el desprecio evidenciado hacia los climas cálidos propensos a la reproducción de insectos y reptiles, reiterado además constantemente por otros autores, se nota claramente la influencia de las tesis de los naturalistas europeos como Bufibn, quien particularmente incidió en el pensamiento de Caldas.

Esta posición, en cuyas bases estaba sentando Caldas desde el comienzo del *Semanario*, se afianzaría de manera hegemónica en el periódico al ser reafirmada por autores como Francisco Antonio Ulloa, Jorge Tadeo Lozano, José María Salazar y Joaquín Camacho, mientras que la posición contraria a la estrecha dependencia entre el clima y la moral, defendida por Diego Martín Tanco, ocupaba un lugar marginal al interior de la ideología criolla expresada en el periódico⁶. Tanco estaba en abierta disputa con las tesis *climistas* de los naturalistas usadas, bien por los denigradores de América o bien por sus defensores, para realzar respectivamente las repercusiones perjudiciales o benéficas que el clima americano tenía sobre la naturaleza y los hombres. Haciendo explícita su divergencia con Montesquieu, al igual que su afinidad con Bernardin de Saint-Pierre, descalificó la discusión en torno al clima americano al defender que no eran la sangre ni el clima los determinantes de la moral del hombre, sino más bien la educación y la opinión, lo cual sin duda representaba un importante cuestionamiento a la noción de raza, tan arraigada en la ideología criolla.

Respecto a la similitud de costumbres e incluso de constitución física entre los habitantes de una misma región, Tanco sostenía que "sin salir fuera de unos mismos lugares a buscar entre los hombres los objetos de comparación, encontraremos sin disputa más diversidad de costumbres, de opiniones, de vestidos, y aun de fisonomía entre un actor de ópera y un ermitaño, de la que hay entre un sueco y un chino" (Tanco, 1942 [1808]: 66). Asimismo, a su juicio, la posibilidad del establecimiento de instituciones libres

6 En el número ocho del primer año del *Semanario* aparece publicada una carta que Diego Martín Tanco le envió a Caldas, con el propósito de refutar su tesis sobre la relación entre el clima y la moral, expuesta en el ensayo "Geografía del Virreinato de Santafe de Bogotá, con relación a la economía y el comercio".

no constituía un patrimonio exclusivo de los climas templados, tal como sostenía Montesquieu,

pues a la verdad que sin salir de Europa vemos una multitud de montañas monárquicas (en el concepto de aquellos filósofos como un gobierno opuesto a la libertad) [...] cuando al contrario en sus llanuras vemos muchas repúblicas, como la de Holanda, la de Polonia, Venecia y la Inglaterra". En últimas, "ni el frío ni el calor dan a los hombres la energía por la libertad, y todavía menos la injusta ambición de arrebatar la de los otros" (Tanco, 1942 [1808]: 64).

Para replicar a las objeciones de Tanco, Caldas escribió un segundo artículo, publicado desde el número veintidós hasta el número treinta del primer año del *Semanario*, titulado "Del influjo del clima sobre los seres organizados", en el cual pretendía afirmar una posición intermedia entre los que "nada conceden al clima" y los que "le dan un imperio ilimitado" (Caldas, 1942b [1808]: 136). Dentro de los primeros destacaba a Berdinard de Saint-Pierre y dentro de los segundos hacía alusión a Montesquieu, para quien el clima determinaba las leyes, el gobierno, las virtudes y la religión (Caldas, 1942b [1808]: 137). Lo que para Caldas significaba huir de los extremos que condenaba la razón no era otra cosa que asumir la posición *dinasta*, reconociendo la intrínseca relación entre la constitución física y moral del hombre, con el fin de demostrar que la denigración americana provenía de una generalización y desconocimiento de su diversidad climática y natural. Afirmar que los habitantes de la zona tórrida carecían de moral era una injusta exageración, producto de la extensión de las características de unos cuantos hombres, de unos determinados pobladores a todos los demás. Ahora bien, no obstante haber criticado, al comienzo del texto, el "imperio ilimitado de clima", sostenía que:

en todas partes, en todos los seres, se halla profundamente grabado el sello del calor y del frío; no hay especie, no hay individuo en toda la extensión de la tierra, que pueda sustraerse al imperio ilimitado de estos elementos: ellos los alteran, los modifican, los circunscriben; ellos varían sus gustos, sus inclinaciones, sus virtudes y sus vicios. Se puede pues, decir que se observa y se toca el influjo del clima sobre la constitución y sobre la moral del hombre (Caldas, 1942b [1808]: 174).

A mi juicio, de lo anterior puede comprobarse que la crítica de Caldas a los denigradores de América no se dirigía a la noción de "un imperio ilimitado del clima", sino a sus generalizaciones sobre los climas y hombres americanos de las cuales los criollos salían tan mal librados, ya fuera por la aseveración sobre la inferioridad del lugar geográfico de su nacimiento, planteada por Buffon, ya fuera por la extensión que De Pauw hacía de la inferioridad natural americana. En efecto, para Caldas los filósofos *climistas*, como Buffon, Lacedpede y Daubenton, eran aquellos que poseían una acertada visión de la naturaleza, una visión de conjunto que les permitía comprender la relación entre sus diversos elementos y, en consecuencia, el "influjo del clima sobre los seres organizados" mientras que, la posición detentada por "los enemigos del clima" construía una mirada parcial y equivocada de la naturaleza (Caldas, 1942b [1808]: 155-157).

Justamente, la refutación criolla a los juicios europeos señalaba como fuente de los errores de éstos su falta de atención a la complejidad de la naturaleza y climas americanos, reflejada en su tendencia al reduccionismo. En el ensayo "Sobre el influxo del clima en la educación física y moral del hombre del Nuevo Reyno de Granada", Francisco Antonio Ulloa planteaba, precisamente, que la causa de las injustas descripciones del abate Sauri sobre los habitantes de la zona tórrida consistía en su generalización, producto de la ignorancia de los grandes cambios que, por el efecto de la variación en la temperatura se presentaban entre la cima de la cordillera de los Andes y sus llanuras modificando las "plantas, los animales, el ayre, la talla, las virtudes, y hasta los talentos del hombre" (Ulloa, 1808: 293). Por su falta de atención a las alteraciones de la temperatura, el abate Sauri había caracterizado a estos hombres "de cuerpos pequeños, flacos, débiles y de una fibra sumamente delicada y sin fuerza: como si el Sol que jamas desampara las altas regiones del Equador, pudiera derramar con la misma viveza todo su fuego, lo mismo sobre las montañas empinadas, que en la parte mas humilde de los valles" (Ulloa, 1808: 293).

De manera semejante, una de las réplicas realizadas por Caldas en contra de De Paw, en su artículo "Del influjo del clima sobre los seres organizados", refutaba las tesis sobre el frío exagerado del continente americano que había provocado la extinción de las grandes

especies de animales y el debilitamiento del hombre hasta el punto de hacerlo perder la barba y el vello de su cuerpo, convirtiéndolo en un ser lampiño e impotente, cuyo periodo de lactación se extendía hasta los diez años de edad. En fin, había ocasionado la estupidez e insensibilidad que caracterizaba a los indígenas. En contra de los "delirios del filósofo de Prusia", Caldas afirmaba que si bien América era menos calurosa que el África ecuatorial, era mucho más cálida que Europa y para comprobarlo, exhortaba a De Pauw a calcular

la masa total de un calor constante de 30, y la del variable de la Europa en el espacio de un año, y que nos diga si la Nueva Granada es más fría que Prusia, Alemaniay todos esos países en donde el hombre se ha perfeccionado; si aquí puede el frío producir las imaginaciones y los sueños que ha forjado, sin garante y sin conocimiento, del más bello y fecundo país del universo (Caldas, 1942b [1808]: 159-160).

Como se observa, fueron precisamente las tesis *dimistas* de los filósofos europeos las que utilizaron los criollos para legitimar su superioridad racial sobre los indios, negros y mestizos. Por un lado, los criollos refutaban los juicios negativos de los naturalistas europeos relacionados con la denigración de América, con el fin de reivindicar la riqueza telúrica del nuevo mundo, específicamente la de la Nueva Granada. Por el otro, compartiendo la misma posición climista que ellos y teniendo como modelo de hombre al ilustrado europeo, jerarquizaban física y moralmente a las razas que conformaban la Nueva Granada, encumbrando, por supuesto, a la raza blanca criolla como la mejor y más perfecta de todas.

Reconocer que el "influjo del clima sobre los seres organizados" se extendía también al hombre conllevaba a la afirmación de las repercusiones del clima, de los alimentos y de las catástrofes naturales sobre la especie humana. Las razas no sólo se distinguían físicamente, sino también, y sobre todo, "por el carácter moral de cada una" (Lozano, 1809:354). En definitiva, las diferencias raciales eran la expresión por excelencia de esa íntima relación que se entablaba entre el clima, la constitución física y el carácter moral; una relación que llegaba incluso a hacer depender los vicios y las virtudes de las dimensiones del cráneo y del rostro determinadas Por el clima el cual, al dilatarlas o comprimirlas, ampliaba o

estrechaba "las facultades del alma y de la moral" (Caldas, 1942b [1808]: 146)⁷.

Las características de las diferentes razas halladas en la Nueva Granada fueron descritas en los dos textos ya mencionados de Caldas y en el fragmento de la obra de Jorge Tadeo Lozano titulada "Fauna Cundinamarquesa ó descripción de los animales del Nuevo Reyno de Granada", publicada en el *Semanario* desde el número cuarenta y ocho hasta el cincuenta y uno del segundo año. Ambos autores planteaban la existencia de tres razas en el reino: la americana o indígena, conformada por los indígenas civilizados o reducidos descendientes de los habitantes originales de la región; la africana, introducida después del descubrimiento del nuevo mundo y la europea o árabe-europea, compuesta por los conquistadores y sus descendientes. Estas tres razas, afirmaba Caldas, constituían la parte humana civilizada del reino, unida "en sociedad [...] bajo las leyes suaves y humanas del Monarca español" (Caldas, 1942a [1808]: 22), mientras que su parte salvaje estaba compuesta por tribus nómadas de indígenas no civilizados o "brabos", cuya subsistencia dependía de la caza y de la pesca (Lozano, 1809: 355-358). Lejos de compartir la teoría del "buen salvaje", para los criollos estas tribus carecían de leyes, religión y virtudes, salvo la de no poseer algunos vicios de los hombres civilizados.

En aras de refutar la tesis de la inferioridad americana, Lozano sostenía que el carácter moral de los indios reducidos, caracterizados por su timidez, pusilanimidad y holgazanería, era consecuencia de la impresión que en ellos había dejado la aspereza de la conquista, de su creencia que los europeos eran de naturaleza superior y de la

7 En efecto, Caldas afirmaba que: "Una bóveda espaciosa, un cerebro dilatado bajo de ella, una rente elevada y prominente, y un ángulo facial que se acerque a los 90°, anuncian grandes talentos, el calor de Homero y la profundidad de Newton. Por el contrario, una frente angosta y comprimida hacia atrás, un cerebro pequeño, un cráneo estrecho, y un ángulo facial agudo son los indicios más seguros de la pequenez de las ideas y de la limitación. El ángulo facial, el ángulo de Camper, tan célebre entre los naturalistas, reúne casi todas las cualidades morales e intelectuales del individuo [...]. Cuando este ángulo crece, crecen todos los órganos destinados a poner en ejercicio la inteligencia y la razón; cuando disminuye, disminuyen también estas facultades. El Europeo tiene 85° y el Africano 70°. ¡Qué diferencia entre estas dos razas del género humano!" (Caldas, 1942b [1808]: 146).

gran ignorancia en que vivían. Careciendo de la "idea del lujo" y de "diversiones racionales", acudían para entretenerse y alegrarse al uso de la "bebida fermentada", una "pasión funesta" constantemente despreciada por los criollos del *Semanario* pues, en su opinión, la embriaguez era la causa de la miseria y desaseo de los indígenas.

Por otra parte, Lozano consideraba que los americanos bárbaros o "indios brabos" debían constituirse en un importante objeto de estudio para los ilustrados, quienes podrían aportar material útil en pro del progreso de la ciencia natural, la religión y el Estado realizando observaciones a propósito de su carácter, costumbres y culto, con el fin de identificar el método más "suave y seguro [...] para reducir á vida social á estos infelices", así como investigaciones sobre el origen de los americanos y el tipo de población hallada en la Nueva Granada en la época de la Conquista (Lozano, 1809: 358-359). A su juicio, era muy probable que antes de la Conquista hubiese existido en América una gran población en la que algunas artes y ciencias hubieran florecido, pero que por guerras intestinas, por intervenciones externas o, incluso, por catástrofes naturales hubiera sido destruida, sin dejar más "rastro de su existencia que los miserables aduares de bárbaros que encontraron los conquistadores" (Lozano, 1809: 359). Al igual que los "indios reducidos", los "indios brabos" se caracterizaban por su indiferencia, pereza, pobreza, carencia de intereses racionales y embriaguez.

Para Lozano, los negros constituían una prueba fehaciente de la estrecha relación entre el clima y la constitución física y moral del hombre. De ahí que, viviendo y reproduciéndose en los climas más cálidos, su carácter moral estuviera compuesto de las pasiones que convierten al hombre en un ser poco sociable y que su constitución robusta coexistiera con un escaso talento intelectual reflejado en su terquedad y soberbia "para no reconocer su inferioridad". La lujuria, la vanidad y su indiferencia ante la vida eran otros aspectos importantes de su carácter (Lozano, 1809: 365). Sin embargo, queriendo resaltar los efectos positivos del "clima benigno de América" y reivindicar su riqueza telúrica, Lozano afirmaba que la dureza del carácter moral de los negros había cedido significativamente ante su influencia hasta el punto de poderse establecer una diferencia entre los negros africanos, conocidos como bozales, y los ladinos, nacidos y criados en América. De hecho, estos últimos eran más dóciles y más aptos para los trabajos domésticos que los bozales.

Los criollos, por su parte, se representaban a sí mismos como pertenecientes a la raza blanca europea, en tanto eran descendientes de los conquistadores españoles y su sangre no se había mezclado con la de ninguna otra casta. Ellos constituían la nobleza del reino no porque poseyeran títulos nobiliarios, de los cuales por lo general carecían, sino por la pureza de su sangre, por su condición de "blancos limpios". A propósito de la pureza racial de los blancos, Caldas sostenía:

Entiendo por europeos, no sólo los que han nacido en esta parte de la tierra, sino también sus hijos, que, conservando la pureza de su origen, jamás se han mezclado con las demás castas. A éstos se conoce en la América con el nombre de Criollos, y constituyen la nobleza del nuevo continente cuando sus padres la han tenido en su país natal (Caldas, 1942a [1808]: 22).

Resulta claro que los criollos fueran particularmente sensibles a las afirmaciones de algunos naturalistas europeos como De Pauw sobre la degeneración de la raza europea tras su emigración y establecimiento en América y, claro está, que aprovecharan un periódico como el *Semanario para* refutarlas. En efecto, según Jorge Tadeo Lozano, además de algunas modificaciones irrelevantes y casi imperceptibles producidas por las diferentes temperaturas y alturas, la raza blanca se había mantenido prácticamente inalterada y sus pequeñas variaciones, producto del clima benigno de América, eran el reflejo de su perfeccionamiento tanto físico como intelectual (1809: 361). La distancia a nivel de producción intelectual que los separaba de los europeos no provenía de la tan reiterada inferioridad telúrica americana, sino más bien de su juventud, pues llevaban tan sólo trescientos años establecidos en América. A pesar de ello, tal distancia podía acortarse o incluso anularse, por medio de una reforma educativa que fomentara el cultivo de las ciencias útiles, para las cuales los criollos, gracias a su pertenencia a la raza blanca europea, afirmaban poseer un gran talento. En este sentido, Lozano afirmaba:

ahora que empiezan á descansar de las fatigas que trae consigo una gloriosa conquista, la cultura de inmensos territorios, la civilización de muchas naciones, y el arreglo del comercio y la policía de estas Provincias; y ahora que se trata de reformar nuestros Estudios, y Colegios, es regular que aplicándose muchos á

las ciencias exactas y á las naturales, para las cuales manifiestan las mas felices disposiciones, hagan ver á sus detractores que la América, que ha sabida enriquecer á la Europa con sus producciones naturales, sabrá también imitarla produciendo genios comparables á los mejores de aquella parte del mundo (1809: 362).

Los criollos fundamentaban su superioridad social apoyados en la idea según la cual la raza blanca europea era la más perfecta de todas. Como la raza predisponía las posibilidades de desarrollo físico y moral de sus miembros, determinaba a su vez el puesto y los oficios que cada cual podía desempeñar en la sociedad. De ahí que, mientras la nobleza del reino por su naturaleza racial estaba preparada para asumir las tareas intelectuales y políticas de la colonia, los oficios del campo, los domésticos y los mecánicos debían estar a cargo del "pueblo bajo", compuesto por indios, negros, mulatos, zambos, es decir, por aquellos que tenían sangre mezclada o "sangre de la tierra"⁸. A la jerarquía racial se superponía entonces la social y la económica, puesto que las posibilidades de acceder al capital cultural y social legítimo estaban sancionadas con base en la pureza de la sangre blanca y, por lo tanto, inalcanzables para quienes no cumplieran el requisito de ser blancos puros.

Es interesante anotar que mientras los criollos ilustrados demostraban el mayor desprecio hacia los indios vivos, utilizaban, al mismo tiempo, la figura del indio del pasado, idealizándola, para refutar la tesis de la inferioridad americana; es decir, para reivindicar esos pobladores que por el presunto efecto negativo del clima del nuevo mundo habían sido descritos como débiles, impotentes y estúpidos. El recurso del indígena como figura para refutar la degeneración americana fue usado por Francisco Antonio Ulloa, en su ensayo "Sobre el influxo del clima en la educación física y moral del hombre del Nuevo Reyno de Granada" y por José María Salazar en su "Memoria descriptiva sobre el país de Santa Fe de Bogotá", publicada desde el número veintisiete hasta el treinta y dos del segundo año del *Semanario*.

8 De la mezcla de un europeo con un negro se originaba la casta media de los mulatos; de la unión de un europeo con un indio se formaban los mestizos y de la mezcla del indio con el africano se daba lugar a una casta mixta de zambos. Los zambos eran considerados por los criollos como la peor de todas las castas, puesto que carecían completamente de sangre europea (Lozano, 1809: 366 - 368).

En su texto, Ulloa realiza una comparación entre los indígenas hallados en la época de la Conquista y sus descendientes en el siglo XIX, con el fin de demostrar, a diferencia de lo que pensaba De Pauw, que los primeros indígenas habían sido superiores a sus descendientes y que esta raza, con el paso del tiempo, había sufrido una degradación, materializada en la variación de su constitución física y moral. Justamente, por no realizar la distinción entre los antepasados y sus descendientes, De Pauw había "caracterizado de pusilánimes, cobardes y débiles á los originarios de este Nuevo Mundo" (Ulloa, 1808: 282). Ulloa sostenía que entre el orgulloso y valiente indígena de la antigua Cundinamarca y las "miserables reliquias" de sus descendientes, pusilánimes, desconfiados y tímidos, la idea de identidad se resquebrajaba notablemente (Ulloa, 1808: 278). Según afirma, la educación física y las prácticas cotidianas eran los factores que habían interpuesto una gran distancia entre los primeros indígenas y sus descendientes.

Para Ulloa, esos primeros indígenas, llamados también "bárbaros" y "salvajes", debían poseer una constitución física robusta y una valentía como la que Hobbes le atribuía a todo salvaje, pues estando "educados á la par del Oso, del Leopardo y de la Pantera" imitaban sus bramidos, vivían desnudos o cubiertos con las pieles de los animales que vencían en los combates y, en general, estaban expuestos a los más diversos peligros. Como "la mayoría de los salvajes", entre sus sentidos, la vista y el olfato estaban muy desarrollados mientras que, el oído, el tacto y el paladar eran sumamente precarios (1808: 281). En contraste con los antepasados podía dibujarse el perfil de sus descendientes, a quienes paredaraberles "sucedidobmismoquealOabalbyalAsno, que educados baxD de nuestros techos, tienen menos talla, una constitución menos robusta, y padecen mas enfermedades que en las selvas" (Ulloa, 1808: 282). Como se observa, en esta afirmación es muy clara la influencia de Buffon, para quien los animales feroces, ajenos a la intervención del hombre, estaban menos expuestos que los domésticos a sufrir modificaciones degenerativas (Gerbi, 1993: 37).

A juicio de Ulloa, la constitución física y moral de los primeros indígenas se había moldeado a partir de una "educación selvática" que los había convertido en hombres valientes y robustos, capaces de superar la influencia negativa del clima "con sus ejercicios y método de vida" (Ulloa, 1808: 283). A su juicio, la crudeza de la

Conquista se habría podido evitar si a los primeros indígenas se los hubiera guiado por medio del Evangelio a dejar las montañas, refugio de su independencia y miserias, a adoptar la religión católica y a desarrollar actividades como la labranza y el pastoreo (Ulloa, 1808: 285). La degradación de la raza indígena no era el resultado de una inferioridad natural, sino de una incorrecta educación puesto que, de haberseles impartido una más adecuada, encaminada a cultivar la vida en sociedad, el ejercicio y el trabajo del campo, los descendientes de los antiguos indígenas habrían sido robustos, valientes y más aptos para desempeñarse en actividades agrícolas (Ulloa, 1808: 286). Ulloa coincidía con los demás criollos ilustrados que argumentaban desde una posición *climista*, que los lugares pantanosos en los cuales vivían, los frutos de los cuales se alimentaban y el uso de la chicha convertía a los indígenas en seres estúpidos, apáticos y holgazanes.

En su "Memoria", publicada entre el número veintisiete y treinta y dos del segundo año del *Semanario*, José María Salazar refutaba la opinión de Leblond respecto al estado lamentable en el que se encontraba la comarca de Cundinamarca antes de la conquista de los españoles, reivindicando la cultura e instituciones sociales de los indígenas así como la belleza y recursos naturales de la región. Según Salazar, Leblond se empeñaba en denigrar a Cundinamarca, describiéndola como el país más miserable del mundo, con escasos recursos naturales y en el que todo parecía hecho para animales y no para hombres (1942 [1809]: 201). Ahora bien, al igual que los demás criollos ilustrados que refutaban la denigración americana, Salazar pretendía combatir las opiniones de Leblond no con las exageraciones y fantasías que en muchas ocasiones caracterizaban a los defensores de América y partidarios del "buen salvaje", sino por medio de argumentos justos y proporcionados, reconociendo que Oindinamarca había sido inferior al imperio de los Incas, al de los Aztecas y al del reino de Chile. Sin embargo, asegura Salazar, pese a su inferioridad respecto a otros imperios indígenas, las descripciones de Leblond no correspondían con el estado real de la antigua Cundinamarca, la cual había estado formada por una población numerosa, poseedora de una lengua, de ideas morales y políticas, materializadas en sus numerosas reglas económicas, en la actividad comercial que sostenían, en las disposiciones que habían establecido para regular la sucesión del trono y en la idea que tenían de un ser increado. Además, el clima

en donde estaba situada la antigua Cundinamarca era muy benéfico y proclive al desarrollo de la civilización, pues se hallaba lejos del calor abrasador, de los insectos y de los reptiles (Salazar, 1942 [1809]: 199). Finalmente, el no poseer estaciones no significaba una carencia, sino una ventaja, pues los habitantes de los climas tropicales jamás se veían privados de las más hermosas producciones de la naturaleza y, en vez de disfrutar del contraste regular de las estaciones, gozaban permanentemente de un contraste de climas y producciones.

Me interesa resaltar que el racismo de los criollos autores del *Semanario*, expresado por medio de disertaciones ilustradas, estaba previamente incorporado en ellos como un *habitus* que su participación en el campo escolar había contribuido indudablemente a formar. Este campo, compuesto por los colegios—universidades de educación superior, se hallaba definido con mucha nitidez dentro del espacio social neogranadino y funcionaba como un dispositivo de exclusión racial y social al extender la participación en él únicamente a los españoles americanos o blancos limpios. Sus instituciones no constituían sólo un lugar de formación, sino que garantizaban a sus egresados, particularmente los colegios-universidades de la capital como el San Bartolomé y el Colegio Mayor del Rosario, el acceso a cargos en la burocracia eclesiástica y civil, por medio de los cuales lograban consolidar una posición destacada dentro de la estructura social, lo cual implicaba una gran capacidad de acceso a las diversas formas de capital⁹.

9 El Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario y el Colegio Mayor del San Bartolomé fueron las únicas instituciones académicas que de forma constante y regular se encargaron de la enseñanza que preparaba para la adquisición de títulos en los saberes que normalmente se estudiaban en la sociedad colonial —Filosofía, Teología, Cánones y Leyes—. Fueron los "colegios-universidades" en donde la alta intelectualidad eclesiástica y civil neogranadina se formó, por eso, el estudio de Renán Silva sobre la "población universitaria" de la Nueva Granada se restringe a estos dos centros escolares, dejando de lado a la Universidad Santo Tomás, no porque ésta hubiera detentado una menor importancia en las luchas por el poder, sino porque se concentró fundamentalmente en la formación de sus regulares y en otorgar grados, una vez que este privilegio pasó a sus manos, tras la expulsión de la Compaña de Jesús (1992: 27). Todas las órdenes religiosas y conventos en la sociedad colonial sostuvieron estudios de gramática, filosofía y teología, pero "dentro del espacio cerrado de sus claustros", a los cuales, en ciertos momentos y frente a la carencia de otras alternativas, concurrieron seculares a seguir los estudios que los futuros sacerdotes

Al poseer unas leyes fundamentales propias, es decir, una forma particular de *illusio*, un capital específico objeto de disputa, cada campo impone un derecho de entrada tácito¹⁰. Así, quienes participaban en el campo escolar pertenecían a la nobleza del reino y los candidatos a los colegios-universidades debían demostrar la legitimidad de su capital social y la del de sus padres, poniendo en evidencia que su familia jamás se hubiera ocupado de oficios mecánicos; que no hubieran tenido "sangre de la tierra", puesto que ello impedía la conformación de un hábito de nobleza; que no hubieran estado implicados en problemas con la justicia o culpados por el tribunal de la Inquisición; "que fueran patrimoniales o por lo menos españoles que gozaran de sus beneficios" y que prometieran "grandes esperanzas para el bien público" (Silva, 1992: 175). El énfasis en no poseer "sangre de la tierra", y por ende, que sólo corriera por las venas del candidato sangre de raza blanca, pone de manifiesto un elemento que, incorporado en forma de *habitus* y posteriormente concienuzado y reforzado por el conocimiento ilustrado, fue constitutivo de la ideología criolla: la estrecha relación concebida entre la constitución física y moral de los hombres, por la cual cada raza no sólo estaba diferenciada física, sino también moralmente.

LA INVENCION DE LA NACION

El interés de las reformas borbónicas de fomentar los recursos coloniales en beneficio de la Corona española había favorecido

hacían en sus respectivas órdenes que comúnmente no preparaban para ocupar posiciones destacadas en la burocracia civil o eclesiástica (Silva, 1992: 26).

10 "Una de las propiedades más características de un campo es el grado en que sus límites dinámicos, que se extienden tan lejos como alcanza el poder de sus efectos, son convertidos en frontera jurídica, protegida por el derecho de entrada explícitamente codificado, como la posesión de títulos académicos, el haber aprobado una posición etc. (el volumen de capital económico, cultura, la procedencia social, entre otros), o por medidas de exclusión y de discriminación tales como las leyes que tratan de garantizar un *numerus clausus*. Un alto grado de codificación de ingreso en el juego va parejo con la existencia de una regla de juego explícita y de un consenso iránimo sobre esta regla; por el contrario, a un estado de codificación débil corresponden unos estados de los campos donde la regla de juego está en juego dentro del juego" (Bourdieu, 1995a: 335).

proyectos de reforma educativa y el surgimiento de algunos espacios de socialización, entre ellos la Expedición Botánica, a través de los cuales los criollos pudieron tomar conciencia de la versatilidad y riqueza natural que el territorio neogranadino albergaba y de su ignorancia al respecto. Si bien ya existía entre los criollos un sentido de pertenencia a la tierra americana antes de las reformas borbónicas, fue sólo con el cultivo de las ciencias útiles, enmarcadas dentro del proceso de expropiación de las prerrogativas criollas y en el panorama de la discusión sobre la inferioridad americana, que los criollos desarrollaron un fuerte apego a su patria, al lugar en donde habían nacido y crecido. De hecho, en el *Semanario*, el término patria no hacía referencia al imperio español sino al Reino de la Nueva Granada, cuyos límites Caldas aclaró desde el comienzo en los siguientes términos: "Para evitar confusión y simplificar nuestras ideas, llamo Nueva Granada a todos los países sujetos al Virreinato de Santa Fé, y bajo de esta denominación, comprendo el Nuevo Reino, la Tierra firme y la provincia de Quito" (Caldas, 1942a [1808]: 16).

El acercamiento al territorio neogranadino a través de una mirada científica había posibilitado entender las peculiaridades geográficas y naturales que lo caracterizaban y diferenciaban no sólo de España, sino también de otros reinos americanos. La definición territorial del Nuevo Reino de Granada implicaba una afirmación de diferencia frente a otros lugares dentro de la monarquía española y un énfasis en las ventajas que éste poseía, incluso sobre los virreinos americanos más ricos. A propósito de los privilegios de los cuales gozaba la Nueva Granada, Caldas afirmaba:

No nos deslumhremos con las riquezas de Méjico, ni con las del Potosí. Nada tenemos que envidiar a estas regiones tan ponderadas. Nuestros Andes son tan ricos como aquellos y el lugar que ocupamos es el primero. El Perú arrinconado allá sobre una zona estéril en las costas del Pacifico; Méjico con una situación más feliz en los confines de la zona tórrida ¿pueden contar como nosotros con el número prodigioso de ríos, de estos canales cavados por las manos de la naturaleza por donde algún día deben correr nuestras riquezas desde el centro hasta las extremidades? (Caldas, 1942a [1808]: 23).

Definitivamente, la atención de los criollos autores del *Semanario* estaba concentrada en auspiciar el desarrollo de la Nueva Granada

y de sus provincias; para tal fin, de acuerdo con los principios fisiocráticos que influenciaban su concepción económica, debía estimularse en primera instancia la agricultura: mejorando sus técnicas de cultivo, connaturalizando productos que pudieran representar alguna utilidad, aumentando y diversificando su producción. La agricultura, percibida como la base de toda civilización y prosperidad, era el camino ineludible que debía seguirse para alcanzar el progreso y la felicidad. Paralelo al fomento de esta rama principal de la economía, se hacía un desestímulo a las actividades de la minería, cuya riqueza era efímera y sus beneficios podían convertirse en daños a largo plazo.

A juicio de Juan Manuel Restrepo, la provincia de Antioquia y todas aquellas que quisieran lograr prosperidad debían seguir el ejemplo de las sabias naciones europeas que habían logrado disfrutar de grandes riquezas a través del cultivo de los campos, la exportación de sus producciones, el mejoramiento de su industria y la activación del comercio (Restrepo, 1942 [1809]: 266). Igualmente, José Joaquín Camacho, aunque destacaba el provecho que podía extraerse de las riquezas minerales de la provincia de Pamplona si se trabajaban con método e instrumentos adecuados, pensaba que en los suelos que fueran fértiles como el de Girón, la agricultura debía prevalecer sobre la minería, puesto que gozar de sus productos era menos difícil y costoso (1942 [1809]: 7, 10). Es evidente que la concepción compartida por los criollos era que la agricultura debía permitir tanto el autoabastecimiento como también la formación de un excedente significativo que alentara el comercio tanto interno como externo, en lo cual jugaban un papel fundamental las vías de comunicación. De ahí la constante reiteración sobre la importancia de construir caminos, de hacer navegables los ríos aún no transitados, en suma, de erigir una infraestructura comunicativa por medio de la que pudieran circular todas las producciones del reino¹¹.

11 Para Camacho, quien resaltábala importancia de fortalecer el comercio interno del reino, las vías de comunicación eran "las venas del cuerpo político que llevan a todas partes los jugos que deben nutrirlo" (1942 [1809]: 15); así como para Restrepo, "la primera operación de todo pueblo que pretenda comerciar con la mayor economía y dar fomento a su industria y a su agricultura, es perfeccionar sus caminos" (1942 [1809]: 272).

Desde el punto de vista del comercio externo, los criollos eran concientes de las posibilidades comerciales de la Nueva Granada, derivadas de su excelente posición geográfica, para entrar de manera productiva a la economía mundial, sin tener que hacer todas sus transacciones vía España. La seguridad que poseían de que el progreso de una sociedad residía en el ámbito económico, llamaba la atención sobre el atraso interno del reino, reflejado en el precario desarrollo del sector agrícola, comercial e industrial, que se debía al peso de la tradición y al restrictivo sistema económico y fiscal español. Realizando cambios en ese sentido, el comercio podía convertirse en una verdadera fuente de felicidad. En definitiva, la agricultura y el comercio se consideraban como las dos fuentes principales de riqueza, los "dos pechos [...] que crían y alimentan al Estado", cuyo fomento se interpretaba como la condición de posibilidad para superar el atraso en el que yacía el reino (Salazar, 1942(1809): 220).

Las metáforas del cuerpo utilizadas por Camacho y Salazar para hacer referencia al desarrollo económico, comparando respectivamente las vías de comunicación con las venas del cuerpo humano y la agricultura y el comercio con los pechos de una mujer, constituyen otro aspecto en el que se revela la influencia del pensamiento fisiocrático. Así mismo, esta influencia se percibe en la constante referencia a las "etapas" de la nación¹². Para los criollos, el inicio de la historia de la Nueva Granada coincidía con la conquista española y de ninguna manera con la época prehispánica, por lo que siendo una nación tan joven no se le podía exigir el nivel de ilustración de la culta Europa. En este sentido, su inferioridad respecto a ella derivaba de su juventud y no de la carencia de talento o de una natural superioridad europea. Caldas, en una "Nota" publicada en el segundo año del *Semanario*, afirmaba:

- 12 Conforme a los principios fisiocráticos, el progreso de todas las sociedades era inevitable, pues todas pasaban por las mismas etapas y su crecimiento era comparable al del individuo, desde la infancia hasta la edad adulta, o al de una planta, "desde la semilla hasta la flor" (Meek, 1998: 16). La civilización coincidía con el surgimiento de la agricultura y el diferente grado de desarrollo de las sociedades dependía del excedente que en esta actividad se formara, puesto que proporcionalmente a él se incrementaba la población y se desarrollaban el comercio, las ciudades y la industria. El proceso económico se percibía como una unidad al interior de la cual el desarrollo de la agricultura conllevaba al del comercio que, a su vez, conllevaba al crecimiento de las ciudades y al surgimiento o fortalecimiento de la industria.

Nosotros acabamos de nacer: apenas tenemos 300 años de existencia, y no se nos pueden exigir las luces y los conocimientos de la Europa. El genio, el fuego sagrado de las ciencias camina con lentitud y por pasos medidos. Atenas no produjo de un golpe a los Demóstenes, a los Platones, a los Temístocles, y la patria de Newton necesitó de una larga serie de siglos para producir este genio extraordinario (Caldas, 1942b [1809]: 18-19).

Si la Nueva Granada acababa de nacer no podía hallarse en su etapa de madurez, cuando apenas comenzaba a salir de su infancia y su época de abatimiento, pues, pese a que el progreso fuera el derrotero común y seguro hacia el cual caminaba la humanidad, ninguna sociedad podía saltarse una etapa en el desarrollo, ni pasar tan rápidamente de una a otra. De hecho: "La sociedad, lo mismo que el hombre, tiene sus edades respectivas, los pueblos más sabios del universo han pasado por ellas, y la sucesión de los siglos, capaz de obrar los mayores prodigios, ha podido únicamente elevarlos al grado de gloria en que los vemos" (Caldas, 1942b [1809]: 224).

Es interesante destacar que a pesar de que los criollos concebían el período colonial como una época de abatimiento y de niñez, reconocían a su vez que la única etapa vivida en la Nueva Granada, y por lo mismo susceptible de ser incluida en su historia, era la Colonia, es decir, la presencia blanca en América, despreciando por completo el pasado indígena. Sin duda, la reivindicación de los indígenas que habitaban el reino antes de la Conquista constituía una mera figura argumentativa, para reivindicar telúricamente a Américay con ella, el lugar de nacimiento de los criollos. El tradicional *habitus* racista y clasista de los criollos, articulado con la noción del conocimiento útil y "amor al país", representaba un elemento constitutivo de la ideología criolla, por medio de la cual este grupo intentaba ratificar su primacía social frente a las "clases dominadas" y frente a los españoles, su capacidad y legitimidad en tanto agente transformador de la propia patria.

Creo que en el *Semanario*, pese a la importancia concedida al reino, se expresa el hecho de que la unidad política de base americana no era, como bien lo sostiene Xavier Guerra, el reino, sino las ciudades principales y sus territorios dependientes. En efecto, aun cuando el absolutismo de los Bortones estaba empeñado en imponer un concepto de nación cimentado no en las tradiciones

comunitarias sino en la obediencia de los "subditos" a un conjunto de leyes y normas que los vinculaban jurídicamente a un poder centralizado, este intento de juridización de la sociedad fue más un proyecto que una realidad consumada. El concepto formal y jurídico de nación chocaba frontalmente con el sentimiento de pertenencia vital a pequeñas comunidades, reinos o provincias, por lo que el imaginario político de la mayoría de la población no se correspondía con el imaginario racionalista de la Corona (Guerra, 1993: 67-72).

Este imaginario "comunitarista" se puede constatar en al menos tres de los textos publicados en el *Semanario*: "Producciones, industria y población de la provincia de Antioquia en el Nuevo Reino de Granada", de José Manuel Restrepo, publicado entre los números seis y doce de 1809; "Relación territorial de la provincia de Pamplona", de José Joaquín Camacho, publicado entre los números trece y quince del mismo año, y "Memoria descriptiva del país de Santa Fe de Bogotá", de José María Salazar. En los tres se describe una provincia en particular, resaltando sus ventajas y destacándola como la provincia más provechosa económicamente para el reino. En efecto, como afirma Restrepo, "la provincia de Antioquia es una de las más fértiles y ricas del Nuevo Reino de Granada" y "de las provincias dependientes del Virreinato de Santa Fé, Antioquia es la que deja más utilidades al estado"; para Camacho, la producción de algodón en Girón, San Gil y Socorro constituía "la principal riqueza del Reino" y para Salazar, "entre las llanuras de América meridional obtiene la de Bogotá un lugar distinguido, y es de las más hermosas que pueden presentarse al viajero" (Restrepo, 1942 [1809]: 265; Camacho, 1942:10; Salazar, 1942 [1809]: 199,219). Sin embargo, paralelamente al acento puesto en resaltar las cualidades de las provincias, se reiteraba que su nivel de desarrollo era muy inferior al de las posibilidades naturales y geográficas de las cuales gozaban y a la buena constitución y disponibilidad para las ciencias y artes de sus habitantes.

EL SUJETO CIUDADANO:
AGENTE DE TRANSFORMACIÓN Y DE EXCLUSIÓN

El término "ciudadano", empleado extensivamente en el *Semanario*, identificaba al sujeto que se estaba intentando construir

y afirmar allí, el interlocutor al cual apelaban todos sus autores, el verdadero público objetivo del periódico. Ciudadanos eran aquellos que congeniaban y compartían los intereses y proyectos ilustrados; de ahí que los únicos en la Nueva Granada que podían reconocerse verdaderamente como tales eran los miembros de la élite cultural, compuesta en gran medida por los criollos ilustrados. De hecho, la posibilidad de acceder a la ciudadanía, que aún no estaba sancionada jurídicamente, residía en la asimilación de los principios y formas de pensamiento ilustrados que, al ser "capital" de un pequeño grupo, debían coexistir con el arcaísmo y tradicionalismo del resto de la sociedad.

Con la categoría de ciudadano, generalmente acompañada por adjetivos como "aplicado", "reflexivo", "juicioso", "generoso", "virtuoso" y "patriota", se hacía referencia específicamente a aquellas personas que "con sus luces y con sus observaciones" debían contribuir "a perfeccionar la grande obra de manifestar lo que es el Virreinato de Santa Fé de Bogotá en todas sus partes", es decir, a "los hombres de luces, aquellos genios privilegiados que sin viajes y sin maestros, y sólo por una obstinada aplicación, se han elevado sobre el común de sus paisanos; los jefes de las provincias que por necesidad las visitany conocen; los curas, estos pastores respetados de sus pueblos, y que penetran hasta lo más profundo de nuestros corazones"(Caldas 1942c [1808]: 211).

Contribuye a ratificar el hecho de que el sujeto que se estaba intentando construir y afianzar en el *Semanario* era el ciudadano, la recurrente preocupación que respecto a la educación manifestaban los diversos autores: la crítica contra el plan de estudios vigente en ese momento; la reiteración de la importancia de fomentar los conocimientos útiles en detrimento de la "oscura metafísica"; la política del detalle, evidenciada en los textos de Diego Martín Tanco y Francisco Antonio Ulloa a propósito de las rutinas y prácticas de la educación que convenían implementarse en las escuelas primarias y, finalmente, el acento puesto sobre los ejemplos formadores, más que los preceptos, de los padres y maestros para construir desde la infancia los *habitus* de un ciudadano.

Uno de los elementos más avanzados dentro de la crítica a la educación, planteada en el periódico, era la propuesta de Tanco al respecto de que la educación debía ser igual tanto para el hombre

como para la mujer. Esto implicaba que la ciudadanía no debía limitarse solamente a los hombres, sino que debía extenderse también a las mujeres. No obstante, ésta era tan sólo una propuesta marginal que no fue reiterada por ningún otro autor del *Semanario*, pues la mayoría de ellos estaba más en la línea de Ulloa, para quien la educación que debía impartirse a los hombres y a las mujeres tenía que ser diferente dejando entrever que mientras los primeros asistirían a una Escuela de Ciudadanos, las segundas lo harían a una escuela donde les inculcaran el arte del bordado y otros oficios que las encaminaran a ser buenas madres y esposas franco, 1942 [1808]: 69; Ulloa, 1808: 326,353).

Ahora bien, uno de los principales proyectos impulsados en el periódico era el de cimentar las bases para una educación ilustrada a través del establecimiento de escuelas de primeras letras y definiendo los procesos y las prácticas que, desde la infancia, contribuirían a la producción del sujeto ciudadano. Siendo la educación el camino fundamental para formar ciudadanos, los "buenos patriotas" debían preocuparse por fomentarla, en tanto: "una Escuela patriótica, una oficina, por decirlo así, de buenos ciudadanos, difunde por todas partes la paz, el contento, las acciones generosas y todas las virtudes" (Caldas, 1942c [1808]: 3).

En el *Semanario*, la connotación del término ciudadano era fundamentalmente moral y simbólica y su relación con la libertad no comenzaría a operar sino hasta después de la conformación de la Junta de Gobierno. La fraternidad y la igualdad, proclamadas en la Revolución Francesa e intrínsecamente relacionadas con la categoría moderna de ciudadano, debían promoverse en las escuelas de primeras letras, permitiendo el ingreso de niños de diferentes "clases sociales". Esto se interpretaba menos a la luz del acervo revolucionario y más como valores inherentes a la virtud cristiana del amor al prójimo, interiorizada por los ciudadanos. Del valor de la fraternidad derivaba el gran acento puesto sobre la amistad, tanto así, que Diego Martín Tanco proponía que a cada niño se le nombrara un compañero de escuela (Tanco, 1942 [1808]: 92). No obstante, es importante destacar que pese al enaltecimiento de estos valores, los sujetos principales de la educación, explícitamente en la propuesta de Ulloa, seguían siendo los niños de clase alta; también era evidente, implícitamente en la propuesta de Tanco y a

pesar de la meritocracia que se estaba intentando introducir, el desprecio hacia los oficios mecánicos y la afirmación del trabajo intelectual y político como las ocupaciones más dignas y notables de todas (Tanco, 1942 [1808]: 80; Ulloa, 1808: 9)¹³.

En los buenos ciudadanos debían reunirse las virtudes cristianas y civiles para que, aprendiendo a anteponer el interés público sobre el particular, fueran "hombres útiles a la patria, benéficos a sus semejantes [y] provechosos para sí mismos" (Tanco, 1942 [1808]: 84). En efecto, "la virtud consiste en preferir el bien público al nuestro. Para ser virtuoso es necesario resistir a sus inclinaciones, a sus deseos, a sus gustos, y combatir sin cesar contra uno propio" (Tanco, 1942 [1808]: 88). La religión y la patria constituían, entonces, las directrices de las acciones de los buenos ciudadanos que, en tanto cristianos y útiles, eran "amigos de la felicidad pública", dedicados a trabajar por la prosperidad de la patria y el bienestar de sus conciudadanos: esos otros ilustrados comprometidos con su mismo interés de combatir, en primera instancia, la ignorancia en que yacían. Con relación a lo anterior, Caldas afirmaba:

- 13 Pese a que en las nuevas escuelas se querían introducir las nociones de fraternidad e igualdad, haciendo alusión incluso, en el caso de Ulloa, a la posibilidad de reconocer a los negros como semejantes por medio de la referencia a Benjamín Lay, un cuáquero inglés que, estableciéndose en Boston, había fundado una escuela para la educación de los negros, el sujeto principal de la educación continuaba siendo el niño de clase alta (1808:327). Ajuicio de Ulloa, la mezcla de clases, recomendada por Confucio quien en tanto conocedor del corazón humano recomendaba que los hijos de los mandarines y de los plebeyos asistieran a la misma escuela, permitiría que los niños —de clase alta— se acostumbraran a tratar desde pequeños a los infelices con indulgencia y a oír "los clamores del miserable" (1808:343). De igual manera, en el énfasis puesto por Tanco y Ulloa sobre la importancia de conservar la pureza de la lengua española, siguiendo el ejemplo de todos los pueblos civilizados, como los Romanos y Jos Atenienses que se habían esforzado en este sentido, reside otro de los índices que nos permiten inferir que el sujeto de la educación ilustrada, cuya formación se estaba describiendo minuciosamente, era el niño de clase alta. Al respecto, Ulloa afirmaba: "En esta Escuela se debe cuidar con igual esmero de la pureza del idioma español, tan majestuoso, tan cadente y tan grave. El maestro no permitirá jamás que los niños usen de voces vulgares y bajas, ni de aquellas frases populares que suelen aprender en sus casas de la boca de los criados. Se tendrá cuidado de que repitan, muchas veces las voces dignas y propias de que deben usar para que se les fixen, y no vuelvan á incurrir en el menor defecto" (Ulloa, 1808: 345).

Esta verdad capital que nos humilla debe sacarnos del letargo en que vivimos; ella debe hacernos más atentos sobre nuestros intereses; llevarnos a todos los ángulos de la Nueva Granada para medirlos, considerarlos y describirlos; ésta es la que grabada en el corazón de todos los buenos ciudadanos, los reunirá para recoger luces, hacer fondos, llamar inteligentes, y no perdonar trabajos ni gastos para el escrupuloso reconocimiento de nuestras provincias (Caldas, 1942a [1808]: 51).

Otra virtud asociada al ciudadano patriota e ilustrado era la generosidad, que sólo se adquiría con la civilización puesto que, "el verdadero salvaje es un animal friamente cruel, taimado, sospechoso y astuto. Los hombres no son generosos sino a proporción que se civilizan" (Caldas 1810d:32). La generosidad y el patriotismo eran dos virtudes inseparables, pues el fomento de la prosperidad como la felicidad de la patria requerían de fondos para llevar a cabo proyectos ilustrados cuya realización dependía de los hombres de luces, pero también del apoyo de los propietarios, grandes beneficiarios en el caso de llevarse a cabo expediciones geográficas, apertura de nuevos caminos y vías navegables.

Los "vecinos ricos" eran quienes debían encargarse de "mejorar la agricultura y hacer opulento a su país", aumentando las exportaciones y disminuyendo las importaciones, ya que eso residía "el verdadero patriotismo" y no "en disputar sobre objetos que en nada influyen a la prosperidad común" (Restrepo, 1942 [1809]: 267-270). Del mismo modo, "el celo y la caridad" de los "vecinos ricos" debían contribuir al fomento de la educación a través del establecimiento de escuelas gratuitas para la "multitud de pobres", tal como Tanco exhortaba en este sentido a los vecinos prestantes de Santafé (Tanco, 1942 [1808]: 71). También, la generosidad de los patriotas podía expresarse colaborando con premios y estímulos para que otros hombres contribuyeran con sus luces al desarrollo y beneficio público.

El perfil de ciudadano que se estaba construyendo en el *Semanario* era el de un hombre ilustrado y cristiano, cumplidor de sus deberes con la patria y con la religión, lo cual implicaba el cultivo y posesión de virtudes como el patriotismo, la generosidad y el amor e interés por sus conciudadanos. Las virtudes civiles y religiosas apuntaban ambas a una característica fundamental del ciudadano: su deber de ser útil. De ahí, el gran desprecio, tan reiterado por los autores del periódico,

hacia la holgazanería, entendida como una de las mayores cargas para la sociedad y como origen de la pobreza, proveniente, ajuicio de Tanco, de la pereza y de la indiferencia hacia las comodidades de la vida, en una palabra, "de la ignorancia criminal de aquella ley divina que condenó al hombre a mantenerse de su trabajo y a costa del sudor de su frente" (Tanco, 1942 [1808]: 72). Desde el punto de vista estético e higiénico, las cualidades del ciudadano debían ser el orden, el aseo, "la proporción y el buen gusto" (Tanco, 1942 [1808]: 87). Para los criollos ilustrados, la limpieza estaba asociada con el progreso y con la transformación social que ellos estaban intentando agenciar. De hecho, como afirma Beatriz González Stephan, "la asepsia y la limpieza" del cuerpo, idioma, viviendas y calles constituían "una de las panaceas del progreso y de la materialización de la nación moderna" (González Stephan, 1996: 41).

En el ciudadano se materializaba también la naturaleza sociable del hombre, su "tendencia decidida a vivir en sociedad con sus semejantes"; una tendencia que Tanco explicaba como la necesidad de la cual Dios había proveído al hombre, con el fin de que a partir de la vivencia en común se produjera la comunicación y el intercambio de luces y experiencias (1942 [1808]: 72). La categoría de ciudadano representaba, además, una dignidad y un honor, quien la detentara merecía reconocimiento; entonces, el ser ciudadano comenzaba a ser un signo de posesión de capital simbólico. Ciertamente, en el orden social que los criollos "herejes" estaban intentando configurar, el reconocimiento máximo lo obtenían quienes congeniaran con los fines ilustrados y los pusieran en práctica, fomentando el progreso y la aplicación de los conocimientos útiles, a través de los cuales podía alcanzarse la felicidad pública.

Los ciudadanos eran los hombres ilustrados, los filósofos "más elevados que el común [...] los únicos que conducen a un pueblo al colmo de su gloria" (Caldas, 1810d: 10); eran los herejes que estaban intentando afianzar e imponer de manera hegemónica su posición en el campo de producción cultural, desde el cual se estaba agenciando la revolución. Una revolución ante todo cultural y pedagógica que pretendía transformar los imaginarios y valores prevalecientes en la Colonia por unos de corte más ilustrado que, sin embargo, estaban impregnados de un gran tradicionalismo. El lugar de construcción de esa revolución eran precisamente los periódicos, productos culturales por excelencia para la construcción y difusión del pensamiento criollo.

Teniendo en cuenta las características que definían al ciudadano, éste parecía oponerse, por un lado, al vulgo, entendido "como la clase ínfima de las gentes [que] aborrece el trabajo, no gusta del aseo y casi toca en la estupidez" y por otro, a los ortodoxos, quienes no congeniaban con los proyectos ilustrados. De hecho, según la definición que Salazar hacía de vulgo, éste no sólo estaba compuesto por "la dase *ínfima* de las gentes, porque esta no representa papel importante en la mayor parte de las sociedades, con especialidad en la *república literaria*", sino por una "de más lustre y por lo mismo más perjudicial, compuesto de hombres que tienen en las sociedades alguna consideración. Los ortodoxos, aquellos que se dedicaban a las puerilidades de ingenio', a la metafísica oscura', los que impedían el progreso de las luces, así como los hombres que, sin carecer de luces, no querían difundirlas pertenecían al vulgo (Salazar, 1942 [1809]:229). Es importante concluir diciendo que si bien en el *Semanario* el ciudadano se identifica con unos valores y unas personas muy definidas, este concepto asumiría, posteriormente a la independencia como plantea Kónig, un carácter deliberadamente más vago para cumplir una función movilizadora al interior de la población, que implicaba la extensión formal de esta categoría a mestizos e indios.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Sólo hasta finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX los criollos empezaron a constituirse como una clase definida al interior de la "clase dominante" de la sociedad colonial, que se había tejido a partir de las alianzas estratégicamente entabladas entre criollos y peninsulares, con el fin de conservar o incrementar su posición hegemónica al interior del espacio social. Si bien los altos puestos del gobierno estaban reservados a los peninsulares, éstos, ocupando sus cargos por largos períodos de tiempo, terminaban incorporándose a las redes locales y asumiendo, como sostiene Phelan, una posición "pro criolla". De ahí que a través de éste y otros mecanismos, los criollos lograran acceder a una gran participación e influencia en la vida política del reino y sus provincias (McFarlane, 1997: 365).

La política de expropiación de las prerrogativas de los criollos coincidió con las reformas borbónicas, encaminadas a centralizar y modernizar el Estado español, para lo cual era necesario recuperar a su favor buena parte del poder político que detentaban las facciones privilegiadas.

Sin embargo, su implementación, realizada de manera gradual, no afectó significativamente los privilegios de tales facciones, ni siquiera con la conformación del virreinato, en tanto los virreyes siguieron respetando la forma tradicional de hacerpolítica que consistía en mediar entre el poder de la Corona y los intereses de las élites locales. Sólo con la llegada del visitador general, Francisco Gutiérrez de Piñeres en 1776, comenzó a llevarse a cabo verdaderamente una política anticriolla que repercutió en el paulatino distanciamiento entre funcionarios europeos y criollos, debido al reconocimiento de estos últimos de haber empezado a ser una facción "dominada entre los dominadores" (Phelan, 1980: 22-31).

El saber vulnerados sus privilegios con la limitación de su influencia política, a cuyo acceso los criollos —como descendientes de los conquistadores— consideraban un derecho propio y legítimo, respetada a lo largo de la historia, estimuló el proceso de defensa de sus prerrogativas y de su posición en la sociedad a través de la construcción de una ideología por medio de la cual se fueron consolidando como una clase cada vez más consciente de sus intereses. Sin embargo, esta construcción no hubiera sido posible sólo desde la conciencia de ser discriminados, pues los criollos compartían con los peninsulares todo: el color de la piel, la lengua, el *habitus* y, hasta entonces, la capacidad de acceso a las diversas formas de capital.

Ahora bien, si el lugar geográfico de nacimiento no había constituido un factor de divergencia fundamental a lo largo del tiempo, a finales del siglo XVIII adquirió una gran importancia como elemento constructor de identidad al reelaborarse su sentido a la luz del pensamiento ilustrado. De hecho, las políticas borbónicas, con el objetivo de desarrollar las riquezas naturales coloniales en beneficio del Estado español, habían patrocinado el estudio de las ciencias útiles a través de la reforma de la educación, llevada a cabo sólo de manera parcial, y de proyectos de exploración e identificación de los recursos naturales neogranadinos, como el de la Expedición Botánica, contribuyendo indirecta e involuntariamente a la toma de conciencia de los criollos sobre la belleza y riqueza del territorio que habitaban y en el cual además, a diferencia de los peninsulares, habían nacido y crecido.

Así, la conciencia de ser una facción "dominada dentro de los dominadores" se fue complementando con la de la posibilidad de

convertirse en los agentes de la transformación de la Nueva Granada; una transformación que, sin implicar al comienzo una ruptura con España, se inscribía fundamentalmente en el ámbito económico. El objetivo de luchar por el progreso del reino y particularmente por el de sus respectivas provincias, anteponiendo su desarrollo específico al del imperio español, fue acogido por los criollos "herejes" como derrotero común que se pudo consolidar gracias al amparo del discurso borbónico de que los avances coloniales se traducirían en beneficio para la "madre patria".

El conocimiento científico-ilustrado se erigía como el capital cultural legítimo que definía a la nueva clase en gestación. Un capital por medio del cual las riquezas potenciales de la Nueva Granada podían actualizarse y el *progreso* de ésta volverse una realidad; un capital que, en últimas, les permitiría a los criollos recuperar su posición privilegiada dentro del espacio social neogranadino. De ahí que este grupo luchara en contra del capital cultural escolástico, hegemónico hasta entonces, resemantizando a favor de su proyecto las empresas culturales fomentadas por los virreyes, partícipes del espíritu de ilustración de los Borbones. Entre éstas —la educación científica y la Expedición Botánica— los periódicos ocuparon un papel preponderante al constituirse en una "superficie de emergencia" de la ideología criolla (Silva, 1988: 17). De hecho, en todos, pese a sus diferencias, eran constantes, de una u otra manera, la crítica al saber escolástico, el fomento del estudio de las ciencias útiles y la importancia de superar el atraso del reino, explorando y conociendo su territorio para poder incentivar su desarrollo económico.

El *Semanario del Nuevo Reino de Granada* fue uno de los productos culturales del pensamiento hereje por excelencia, puesto que alrededor suyo se congregó buena parte de la élite criolla, participando con escritos, apoyando económicamente la realización de ciertos proyectos, pagando su suscripción, en fin, como productora y principal receptora de un periódico que constituía la expresión de una ideología criolla más madura y consolidada; ideología de una clase en lucha por afianzar y legitimar el proyecto común de transformación económica y cultural de la Nueva Granada.

Rara los criollos dicha transformación era un proyecto realizable, ya que el reino contaba con todos los recursos naturales suficientes no sólo para augurarle un futuro prometedor sino para contradecir los juicios

Europeos acerca de la inferioridad telúrica americana. Ciertamente, la única causa de la inferioridad de América frente a las naciones europeas, referente constante de sabiduría y progreso, que los criollos admitían estaba relacionada no con alguna deficiencia telúrica del continente, sino con su juventud y precaria ilustración, es decir, una causa contingente que podía superarse a través de las reformas de la educación y de las regulaciones económicas coloniales.

Si en dicho proyecto subyacía la necesidad de un cambio que conllevara a la reivindicación de la posición privilegiada de los criollos, subyacían también, y sobre todo, elementos reaccionarios que dejaban intacta la estructura social, racial y económica del espacio social neogranadino. Los criollos se autonombraban agentes del cambio, porque a través de él recuperarían una posición privilegiada y la mejorarían accediendo plenamente a esa posición de quienes ellos, según el pacto establecido entre la Corona y los conquistadores, eran sus herederos, por ende, les correspondía. En tanto hijos de los "Padres de la patria", poseedores del capital cultural legítimo y de un fuerte sentido de pertenencia a la tierra, se sentían llamados a ser los conductores del reino neogranadino. En efecto, eran más aptos que los peninsulares puesto que, habiendo nacido en territorio americano, poseían el amor de patria necesario para agenciar la transformación económica y cultural del reino y su superioridad era indiscutible frente al resto de la población, pues pertenecían a la mejor raza de todas, la blanca europea, aquella que había tomado posesión de la naturaleza americana y que la había hecho apta para la habitación de unos hombres civilizados, acostumbrados a las comodidades y lujos de la vida. Una raza que se había asentado bajo los climas más benévolos, había hecho habitables los menos favorables y, por su constitución física, era capaz de llevar el carácter moral y las facultades intelectuales al más alto grado de perfección así que, era la única que parecía poder alcanzar la "mayoría de edad" intelectual. Por todas estas razones le correspondía encargarse de las mayores responsabilidades y ocupar las posiciones más elevadas en el espacio social, para desde allí poder guiar a las demás razas, que con justa razón componían el pueblo bajo de la "colonia" y debían seguir conformando el pueblo bajo de la nación.

En este orden de ideas, el *habitus* clasista y racista, que habían formado desde su temprana infancia y compartían con los peninsulares, permaneció inalterado con el cultivo de las ideas

ilustradas, las cuales, incluso, les brindaron nuevos elementos para incrementar su desprecio hacia las "clases subalternas" de la sociedad, compuestas precisamente por hombres y mujeres de sangre impura, de sangre americana. Estas "clases" perezosas, pobres, desaseadas e ignorantes, siendo incapaces de formar un *habitas* de nobleza, tampoco lograrían acceder plenamente a la ciudadanía. Como en el *Semanario*, esta categoría tenía fundamentalmente una connotación moral, asociada con la transformación que se pretendía agenciar, desprovista del carácter movilizado que asumiría posteriormente; dichas "clases" estaban excluidas, entonces, de la ciudadanía, pues su moral y su capital cultural, social y económico, eran antitéticos a los que un buen ciudadano debía poseer.

La reivindicación de los indígenas que poblaban la Nueva Granada en la época de la Conquista representaba simplemente una figura argumentativa para refutar la inferioridad telúrica americana que afectaba la legitimidad social de los criollos, pero de ninguna manera un reconocimiento a sus valores y costumbres los cuales, por el contrario, hacían parte del peso de la tradición que era necesario superar. En definitiva, la percepción de los criollos hacia las "clases subalternas" era eminentemente funcional y utilitaria, pues para ellos éstas constituían la mano de obra del reino; una mano de obra atrasada que debía instruirse en ramas fundamentales, como la agricultura, con el fin de llevar a cabo la transformación económica de la Nueva Granada.

El proyecto de nación que los criollos comenzaron a agenciar desde la esfera de la propia patria, no implicaba entonces una mayor competitividad de las "clases subalternas" en la disputa por los capitales que estaban en juego, sino el incremento y consolidación de su propia posición a nivel social y político. Este proyecto, que desencadenaría en el proceso de independencia, fue resultado, más que de influencias recibidas —Revolución Francesa y Norteamérica—, del interés de los criollos por reivindicar y afianzar su preeminencia en el espacio social neogranadino.

Fuentes primarias

Caldas, Francisco José. [1808] (1942a) "Estado de la Geografía del Virreinato de Santafé de Bogotá, con relación a la economía y el

- comercio". En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. 3 volúmenes. Bogotá: Editorial Minerva, 1.
- . [1808] (1942b) "Del influjo del clima sobre los seres organizados". En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. 3 volúmenes. Bogotá: Editorial Minerva, 1.
- . [1808] (1942c) "Prospecto del Semanario del Nuevo Reino de Granada para el año de 1809". En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. 3 volúmenes. Bogotá: Editorial Minerva, 1.
- . (1942) "Noticia Patriótica". En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. 3 volúmenes. Bogotá: Editorial Kelly, 3.
- . [1809] (1942a) "Aviso al público". En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. 3 volúmenes. Bogotá: Editorial Kelly, 3.
- . [1809] (1942b) "Nota". En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. 3 volúmenes. Bogotá: Editorial Kelly, 2.
- . (1810a) (Memoria 1) *Sobre la importancia del cultivo de la Cochinilla que produce el reyno, y la de trasplantar a él la Canela, Clavo, Nuez-Moscada y demás especies de Asia*. Bogotá: Colección Biblioteca Nacional.
- . (1810b) (Memoria 3) *Sobre el modo de cultivar la Cochinilla*. Bogotá: Colección Biblioteca Nacional.
- . (1810c) (Memoria 5) *Sobre la importancia de conaturalizar en el Reyno la Vicuña del Peni y Chile*. Bogotá: Colección Biblioteca Nacional.
- . (1810d) (Memoria 8) "Memoria". Bogotá: Colección Biblioteca Nacional.
- . (1811) (Memoria 11) *Elogio histórico del Dr. Miguel Cabal*. Bogotá: Colección Biblioteca Nacional.
- Camacho, José Joaquín. [1809] (1942) "Relación territorial de la provincia de Pamplona". En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. 3 volúmenes. Bogotá: Editorial Kelly, 2.
- . (1810) (Memoria 2) *Sobre las causas, y curación de los cotos*. Bogotá: Colección Biblioteca Nacional.
- Fernández Madrid, José. (1810) (Memoria 6) *Sobre la naturaleza, causas y curaciones del Coto*. Bogotá: Colección Biblioteca Nacional.
- Humboldt, F. H. Alexanderson. (1810a) (Memoria 8) *Quadro Físico de las regiones ecuatoriales*. Bogotá: Colección Biblioteca Nacional.
- . (1810b) (Memoria 9) *Quadro Físico de las regiones ecuatoriales*. Bogotá: Colección Biblioteca Nacional.

- . (1810c) (Memoria 10) *Estadística de México*. Bogotá: Colección Biblioteca Nacional.
- Lozano, Jorge Tadeo. [1808] (1942) "Memoria sobre las serpientes". En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. 3 volúmenes. Bogotá: Editorial Minerva, 1.
- . (1809) *Fragmento de una obra titulada: Fauna Cundinamarquesa ó descripción de los animales del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Colección Biblioteca Nacional.
- Restrepo, José Manuel. [1809] (1942) "Ensayo sobre la Geografía, producciones, industria y población de Antioquia en el Nuevo Reino de Granada". En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. 3 volúmenes. Bogotá: Editorial Minerva, 1.
- Salazar, José María. [1809] (1942) "Memoria descriptiva del país de Santa Fe de Bogotá en que se impugna varios errores de Mr. Leblond sobre el mismo objeto, leída en la Academia Real de las Ciencias de París". En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. 3 volúmenes. Bogotá: Editorial Kelly, 2.
- (1942) *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. 3 volúmenes. Bogotá: Editorial Minerva.
- Tanco, Diego Martín. [1809] (1942) "Discurso sobre la educación". En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. 3 volúmenes. Bogotá: Editorial Minerva, 1.
- Ulloa, Francisco de. (1808) *Ensayo sobre el influxo del clima en la educación física y moral del hombre del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Colección Biblioteca Nacional.
- Valenzuela, Eloy. [1809] (1942) "Noticia de una caña solera". En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. 3 volúmenes. Bogotá: Editorial Minerva, 1.
- Vargas, Pedro Fermín. (1944) *Pensamientos políticos y Memorias sobre lapoblación del Nuevo Reino de Granada* Bogotá: Colección Biblioteca Nacional.

Fuentes secundarias

- Bourdieu, Pierre. (1955a) *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
- . (1955b) *Respuestas para una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- . (1990) *The logia of Practice*. Stanford: Stanford University Press.

- . (1996) *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- . (1997) *Sobre la televisión*. Barcelona: Anagrama.
- . (1998) *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- . (1999a) *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- . (1999b) *Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama.
- Cacua Prada, Antonio. (1991) *Doscientos años: orígenes del periodismo colombiano*. Bogotá: Editorial Kelly.
- Castón Boyer, Pedro. (1996) "La sociología de Pierre Bourdieu". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas REÍS*, Madrid, 76.
- Gerbi, Antonello. (1982) *Disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica 1750-1900*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gómez Restrepo, Antonio. (1955) "El Semanario de la Nueva Granada". En: *Historia de la literatura colombiana*. 4 volúmenes. Bogotá: Biblioteca de Autores Colombianos, 3.
- González Stephan, Beatriz. (1996) *Cultura y tercer mundo: nuevas identidades culturales*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Guerra, Francois-Xavier. (1993) *Modernidad e independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: Mapfre.
- Hernández de Alba, Gonzalo. (1986) "La Ilustración en la Nueva Granada". En: *Historia de Colombia*. 10 volúmenes. Bogotá: Salvat, 8.
- Jaramillo Uribe, Jaime, y Germán Colmenares. (1978) "Estado, administración y vida política en la sociedad colonial". En: *Manual de Historia de Colombia*. 3 volúmenes. Bogotá: Talleres de Editorial los Andes, 1.
- Kóning, Hans Joachin. (1994) *En el camino hacia la Nación: nacionalismo en el proceso de deformación del Estado y de la Nación de la Nueva Granada 1750 a 1856*. Bogotá: Banco de la República.
- Marquñez Argote, Germán ed., (1982) *Filosofía de la Ilustración en Colombia*. Bogotá: El Buho.
- Marx, Karl, y Friedrich Engels. (1975) *La ideología alemana* Buenos Aires: Pueblos Unidos.
- McFarlane, Anthony. (1997) *Colombia antes de la independencia: economía, sociedad y política bajo el dominio borbón*. Bogotá: El Áncora Editores.

- Meek, Ronald. (1998) "Prólogo". En: Turgot, Arme Robert Jackes. *Cuadro filosófico de los progresos del espíritu humano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Otero Muñoz, Gustavo. (1936) *Historia del periodismo en Colombia*. Bogotá: Minerva.
- Pacheco, Juan Manuel. (1984) *Ciencia, filosofía y educación en Colombia (Siglo XW)*. Bogotá: ECOE.
- Phelan, John Leddy. (1980) *El pueblo y el rey: la revolución comunera en Colombia, 1781*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Santos Molano, Enrique. (1994) "Los grandes periódicos y periodistas colombianos del siglo XIX". *Revista Senderos*, Bogotá, s.n.
- Silva, Renán José. (1988) *Prensa y revolución afinóles del siglo XVIII: contribución a un análisis de la formación de la ideología de la Independencia Nacional*. Bogotá: Banco de la República.
- . (1992) *Universidad y sociedad en el Nuevo Reino de Granada: contribución a un análisis histórico de la formación intelectual de la sociedad colombiana*. Bogotá: Banco de la República.
- . (1993) "Correo Curioso de Santa Fe de Bogotá: formas de sociabilidad y producción de nuevos ideales para la vida social". En: *Dos estudios de historia cultural*. Cali: Universidad del Valle.
- . (1998) "Prácticas de lectura, ámbitos privados y formación de un espacio público moderno: Nueva Granada a finales del Antiguo Régimen". En: *Los espacios públicos en Iberoamérica: ambigüedades y problemas*. Ed. Guerra, Francois-Xavier eta L., México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max. (1995) "La política como vocación". En: *El político y el científico*. Barcelona: Alfaya.

BIOPOLfnCAS IMPERIALES
NUEVOS SIGNIFICADOS DE LA SALUD Y LA ENFERMEDAD
EN LA NUEVA GRANADA (1750-1810)

Santiago Castro-Gómez

"El principal objeto que prefiere á todos el soberano, es el bien de sus vasallos: á su conservación, y felicidad deben dirigirse sus principales miras; y como el mayor bien de quantos poseen es la vida y la salud, la ley que imponga el Monarca á este fin no es dura, sino benigna"
Francisco Gil (1784)

En la primera de sus *Meditaciones Metafísicas*, el filósofo Rene Descartes expone que la certeza en el conocimiento científico sólo es posible si el observador se deshace previamente de todas las opiniones ancladas en el sentido común. Hay que eliminar todas las fuentes posibles de incertidumbre, ya que la causa principal de los errores en la ciencia proviene de la excesiva familiaridad que tiene el observador con su medio ambiente social y cultural: "Esas viejas y ordinarias opiniones tornan a menudo a ocupar mi pensamiento, pues el trato familiar y continuado que han tenido conmigo les da derecho a penetrar en mi espíritu sin mi permiso y casi adueñarse de mi creencia" (Descartes, 1984:119). Por eso, Descartes recomienda que esas "viejas y ordinarias" creencias sean suspendidas o puestas "entre paréntesis" por el entendimiento, con el fin de encontrar un punto sólido de partida desde el que sea posible construir de nuevo todo el edificio de la ciencia (1984:115). Este punto absoluto de partida, en donde el observador hace *tabula rasa* de todos los conocimientos aprendidos a través de la tradición cultural y la creencia, es lo que en el presente trabajo llamaremos el "punto cero".

Comenzar todo de nuevo significa tener el poder de nombrar por primera vez el mundo, de trazar las fronteras y establecer cuáles conocimientos son legítimos y cuáles son ilegítimos, definiendo, además, cuáles comportamientos son normales y cuáles patológicos. Por ello, el punto cero es el del comienzo epistemológico absoluto, pero también el del control económico y social sobre el mundo. Ubicarse en el plinto

cero equivale a tener el poder de instituir, de representar, de construir una visión sobre el mundo social y natural reconocida como legítima y avalada por el Estado. Se trata de un verdadero trabajo de construcción de la realidad social en el que los "expertos" —en nuestro caso, los criollos ilustrados del siglo XVIII— se definen a sí mismos como observadores neutrales e imparciales del mundo. Así lo entendía perfectamente el pensador criollo Francisco Antonio Zea en un famoso discurso del año 1791:

Nadie ignora que los sabios son en las repúblicas lo que el alma en el hombre. Ellos son los que animan y ponen en movimiento este vasto cuerpo de mil brazos, que ejecuta cuanto le sugieren; pero que no sabe obrar por sí mismo, ni salir un punto más en los planes que le trazan. En efecto, el artista, el labrador, el artesano jamás saldrán de lo que vieron hacer a su padre o a su maestro, si los depositarios de los conocimientos humanos y de los progresos del entendimiento, no quieren llevar sus luces filosóficas al taller, al campo, a la oficina (Zea, 1982 [1791]: 93-4).

La Ilustración en la Nueva Granada presupone el establecimiento de una frontera entre los que saben jugar el juego de la ciencia (los expertos) y los "otros" que permanecen encerrados tras los barrotes culturales del "sentido común". Para el ilustrado Zea, los expertos se colocan en un punto de objetividad cognitiva que les permite otorgar vida a la totalidad del cuerpo social; sin el auxilio del conocimiento producido por los "sabios", el resto de la sociedad (el artista, el labrador, el artesano) quedaría sin orientación y permanecería sumido en la oscuridad de los conocimientos tradicionales. En este trabajo se mostrará que, en manos de los criollos ilustrados, la ciencia moderna, y en particular la medicina, sirvió como un instrumento de consolidación de las fronteras étnicas que aseguraban su dominio en el espacio social. La ilusión del punto cero, albergada tanto por el Estado metropolitano como por los pensadores ilustrados en las periferias, se revela como una prolongación del imaginario de blancura y pureza de sangre que sostenía la hegemonía social de los criollos sobre las "castas".

EL OCASO DE LOS DIOS

Desde el siglo XVI, la corona española estableció un vínculo indisoluble entre la evangelización y la política hospitalaria. El hospital

era concebido básicamente como una institución de caridad, cuya función era beneficiar a los pobres. La palabra "hospital" era asociada con la virtud cristiana de la "hospitalidad", y por eso la asistencia médica y espiritual de los enfermos estaba a cargo de las órdenes religiosas, siendo vista por éstas como parte esencial de su apostolado. El hospital era un lugar administrado por religiosos —y no por el Estado— en el que no se buscaba tanto curar el cuerpo sino el alma. Allí acudían para encontrar cobijo temporal huérfanos, mendigos, ancianos, inválidos, es decir, todos aquellos que por su incapacidad física o por su extrema pobreza no podían valerse de la fuerza corporal para sustentar su vida mediante el trabajo (Quevedo, 1993: 51). Hasta la época de las reformas borbónicas, la institución hospitalaria era vista en las colonias americanas como una institución de "socorro", enmarcada dentro de la función evangelizadora de las órdenes religiosas. La práctica médica al interior del hospital era ejercida como un "servicio" a los individuos más desfavorecidos de la sociedad; por lo tanto, no era el médico sino el cura quien se encargaba de administrar los cuidados al enfermo.

Obviamente, la gente también acudía a los hospitales para ser curada de la enfermedad corporal. Particularmente durante los primeros años de la Conquista, muchos soldados españoles llegaban heridos al hospital por causa de flechas envenenadas, picaduras de mosquitos o afectados de alguna enfermedad contagiosa¹. Sabemos que en esa época eran frecuentes las epidemias de fiebre y disentería y que incluso, la gripe fue causa de gran mortandad. Esta situación llevó al rey Fernando el Católico a ordenar en 1513 la fundación del primer hospital del Nuevo Reino de Granada en la ciudad de Santa María la Antigua del Darién, financiado con fondos reales y administrado por los padres franciscanos (Soriano Lleras, 1966: 38-39). Con todo, y a pesar de que las órdenes religiosas se ocupaban de atender médicamente la enfermedad corporal, la gestión de la enfermedad era un ejercicio filantrópico y no terapéutico. La enfermedad era vista como un problema individual que tenía que ver más con el bienestar espiritual del paciente que con el bienestar material de la sociedad.

Soriano Lleras comenta que probablemente los insectos de las regiones cálidas ocasionaron más víctimas entre los soldados y colonos españoles que todas las flechas envenenadas de los indios (1966: 31).

El caso del hospital Real de San Lázaro en Cartagena de Indias puede resultar ilustrativo a este respecto. El hospital fue creado en 1608 para albergar a los leprosos de todo el Nuevo Reino de Granada, en un tiempo en que la lepra era vista todavía como una "enfermedad bíblica"², esto es, como un castigo divino por el pecado³. Se trataba, en suma, de una dolencia del alma que debía ser tratada "espiritualmente" por los sacerdotes. Ello demandaba la práctica de la caridad cristiana, de acuerdo a la famosa parábola del rico y Lázaro contada por Jesús⁴. De tal modo, el leproso no era objeto de tratamiento médico sino de "misericordia" y su reclusión en el hospital obedecía fundamentalmente a este propósito⁵.

Como bien lo afirma Michel Foucault:

Aunque se retire al leproso del mundo y de la comunidad de la iglesia visible, su existencia, sin embargo, siempre manifiesta a Dios, puesto que marca, a la vez, la cólera y la bondad divinas. "Amigo mío —dice el ritual de la iglesia de Vienne—, le place a Nuestro Señor que hayas sido infectado con esta enfermedad, y te hace Nuestro Señor una gran gracia al quererte castigar por los males que has hecho en este mundo". En el mismo momento en que el sacerdote y sus asistentes lo arrastran fuera de la iglesia *gressu retrogado*,

- 2 En el Antiguo Testamento, la lepra es presentada como sinónimo de "inmundicia" moral, que debía ser purificada mediante complicados ritos sacerdotales (Levítico 13, 13-14).
- 3 Las ideas en tomo al tipo de pecado que era castigado con la lepra eran variadas. Unos pensaban que los leprosos eran herejes, es decir, culpables de difundir falsas doctrinas. Otros creían que la lepra era un castigo por la "concupiscencia" (desordenado apetito sexual). Algunos pensaban, incluso que la enfermedad se transmitía a través del *coitus*, a la manera del SIDA! (Obregón, 1997: 35).
- 4 Según esta parábola, Lázaro era un mendigo leproso que ansiaba saciarse de las migajas que caían de la mesa del hombre rico, sin encontrar compasión por parte de éste. Muertos los dos, el hombre rico fue enviado al Hades, mientras que Lázaro fue consolado en el seno de Abraham (Lucas 16, 19-25).
- 5 Es bien conocida la actividad del jesuita Pedro Claver —también conocido como el "apóstol de los negros"—, quien dedicó su vida a trabajar por los enfermos del hospital. Soriano Lleras informa que "San Pedro Claver conseguía ropas y medicinas que enviaba diariamente a los enfermos con un mensajero. Cuando había fiestas religiosas los obsequiaba con una comida mejor y más abundante que le preparaban en casas amigas y que era amenizada con una banda de música de los intérpretes el colegio de los jesuitas" (1996: 66).

se le asegura al leproso que aún debe atestiguar ante Dios. "¿ aunque seas separado de la Iglesia y de la compañía de los Santos, sin embargo, no estás separado de la gracia de Dios" (Foucault, 1998: 17).

El hospital era entonces un lugar donde se "dispensaba" la gracia divina, y esto no sólo era válido para los lazaretos. También el hospital de San Pedro en Bogotá fue creado en 1564 como un "albergue para pobres" administrado por el patronato de los obispos de la ciudad. En 1630, el rey Felipe III dispuso que la institución fuera manejada por la orden de los Hermanos de San Juan de Dios, quienes la convirtieron en hospital-convento, bajo el nombre de "Hospital de Jesús, José y María"⁶y, posteriormente, de "San Juan de Dios"⁷. Ni los nombres asignados al hospital ni su organización conventual y ni siquiera su ubicación geográfica eran fruto de la casualidad. El hospital tenía una manifiesta finalidad evangélica: confortar espiritualmente a los enfermos leves, mostrándoles la necesidad de practicar la caridad cristiana, y a los enfermos graves prepararlos para la muerte, ayudándolos a concluir su existencia "en paz con Dios"⁸.

Otra modalidad utilizada en la colonia fue la del hospital-colegio. Se trataba de instituciones que combinaban la instrucción moral y religiosa con la asistencia médica. Fue el caso, por ejemplo, de las monjas de la Encarnación en Popayán, quienes regentaban un centro dedicado a la atención de "doncellas pobres" (Paz Otero, 1964). También en Popayán funcionaba una institución de este tipo administrada por los llamados "Hermanos Camilos de la buena muerte". Como su nombre lo indica, el trabajo de estos padres se concentraba en la asistencia para enfermos moribundos, velando también por la enseñanza y cuidado de los pobres. Los padres Camilos no solamente visitaban a los enfermos y administraban el sacramento

⁶ Véase: Soriano Lleras, 1966: 89

⁷ Curiosamente, aunque el hospital era visto como una extensión de la misión sacramental de la Iglesia, fueron malos manejos económicos los que motivaron la decisión del Rey. Según Soriano Lleras, las rentas del hospital estaban siendo mal administradas por los obispos, escaseaba el agua y la comida, las limosnas de la feligresía eran cada vez menores, había personas intrusas ocupando habitaciones en la casa y los sacerdotes no visitaban oportunamente a los enfermos (1966: 64).

⁸ Véase: Restrepo Zea, 1997: 81.

de la extrema unción, sino que además, dictaban clases de cristiandad y practicaban operaciones cesáreas (Paz Otero, 1964: 123).

Nótese que las tres formas de organización hospitalaria, el convento, el colegio y el lazareto, comparten un mismo tipo de orientación: su carácter "privado". Es decir, se trataba de instituciones administradas por entes paraestatales —las órdenes] religiosas— cuyas políticas de gobierno escapaban al control racional del Estado. Pero con la introducción de las reformas borbónicas, esta situación cambiaría radicalmente. Los Borbones hacen de la utilidad, la riqueza y "felicidad pública" sus pilares de gobierno. Lo anterior suponía convertir al Estado en el eje ordenador de todos y: cada uno de los factores que intervienen en la vida social. El Estado borbón se coloca, como decíamos antes, en "la perspectiva del Todo"; en otras palabras, asume la tarea de ejercer un control racionalmente fundado sobre las riquezas, el territorio y la población a su cargo, con el fin de fomentar el desarrollo económico del imperio. Semejante tarea conllevaba, por supuesto, la estatización de ámbitos que hasta ese momento habían estado bajo el control de intereses¹ particulares. Era necesario "expropiar" a estos sujetos del control sobre los flujos sociales de capital simbólico y económico, centralizando este control en manos de un sujeto único y absoluto: el Estado. Con una palabra, el proyecto de gubernamentalidad implementado por los Borbones exigía la "desprivatización" de aquellos ámbitos que resultaban claves para el incremento de la productividad económica. Uno de esos ámbitos claves era el de la salud pública.

Pero la expropiación jurídica y política que se empieza a llevar a cabo en el siglo XVIII corría paralela a la expropiación epistemológica. El establecimiento del Estado como "único" centro administrador de la vida social, representa un ataque a la idea de Dios como fundamento *m* garantía de la efectividad del campo instrumental de la sociedad (economía, política, derecho). La política borbónica ya no parte de DÍOSÍ como garante de un orden cósmico eterno, sino de la actividad humana (el trabajo productivo) como único medio para "ordenar la naturaleza" y someterla a los dictados inmanentes de la razón. La enfermedad y la pobreza dejan de ser un "destino" que se acepta con resignación— por ser la "voluntad de Dios"— para ser vistas ahora como "disfunciones" que pueden ser domesticadas por la racionalidad

científico-técnica. Esto explica por qué el Estado borbón intentó quitar a la Iglesia católica el control sobre la "dispensación del sentido" de la salud y la enfermedad. Tales fenómenos debían recibir ahora una nueva significación legitimada por el Estado absolutista y su *organum* cognitivo: la ciencia moderna.

Bajo el gobierno de los borbones, la enfermedad ya no es vista como un mal de orden espiritual, que ataca al individuo como castigo de Dios por sus pecados, sino como un mal que ataca al conjunto entero de la sociedad y que posee causas materiales. No es el cuerpo del individuo, más bien es el "cuerpo social" el portador de la enfermedad. Bajo esta lógica, el diagnóstico de la enfermedad viene ligado a "tecnologías poblacionales" como los cálculos demográficos, las estimaciones sobre tasas de mortalidad y esperanza de vida, el estudio racionalmente fundado sobre el papel de la educación y el conocimiento científico sobre la geografía y las "leyes naturales" que rigen el comercio. Lo que una enfermedad "significa" ya no depende de instancias privadas dispensadoras de sentido, como la Iglesia, sino de políticas públicas orientadas bajo un modelo económico. El "buen gobierno" al que aspiraban los Borbones tenía que ver directamente con el éxito de su gestión económica, por lo que la salud pública se convierte en un dispositivo capaz de asegurar el incremento de la productividad. Desde este punto de vista, la enfermedad empieza a recibir una significación "económica", dispensada por los aparatos ideológicos del Estado, a expensas de una significación "teológica", dispensada por la Iglesia.

La conservación de la salud pública se convirtió en una de las prioridades del gobierno ilustrado. Elevar el nivel de salud de la población, particularmente de aquellos que se encontraban en edad productiva, significaba mejorar las posibilidades de crecimiento económico en las colonias y, de este modo, asegurar la competitividad de España por el control del mercado mundial. Ya no se trataba exclusivamente de conservar la salud de los aristócratas criollos —únicos que podían gozar de un tratamiento médico Personalizado—, sino también de la creciente población mestiza, que para esa época se había convertido en el principal motor de la Producción de riquezas en la Nueva Granada. El proyecto borbónico de la gubernamentalidad demandaba el impulso de una política tendiente a fortalecer el aumento de la población laboralmente activa, lo cual exigía un combate sin cuartel a los dos grandes enemigos del

trabajo productivo: la enfermedad y la mendicidad. Se hacía necesaria, entonces, una reforma de la política hospitalaria, que hasta aquel momento había entendido la enfermedad como un problema individual y la mendicidad como un problema de caridad cristiana. Ambos problemas, enfermedad y mendicidad, dejarían de ser asuntos privados para convertirse en "asuntos públicos", administrados por la racionalidad científico-técnica y burocrática del Estado.

Este cambio de significación resulta evidente en el plan para la erección del hospital de San Pedro en la ciudad de Zipaquirá, presentado al Virrey de la Nueva Granada por Pedro Fermín de Vargas. El pensador criollo comienza destacando la "saludable instrucción" que representa la caridad cristiana para el cumplimiento de los deberes morales que exige la vida en sociedad. Imbuidos de este espíritu cristiano, los reyes de España fundaron hospitales para brindar asilo al pobre y al necesitado en sus enfermedades. Sin embargo, la mayor parte de estos hospitales, aunque inspirados en la caridad evangélica, fueron organizados "sin conocimiento de los principios más esenciales de medicina y política, [por lo que] han causado algunos más daños que provecho" (Fermín de Vargas, 1944a: [1789]: 120). Para corregir este error, Fermín de Vargas propone que el hospital de Zipaquirá no sea encargado a ninguna comunidad religiosa sino que sea "público", esto es, que se encuentre sujeto! directamente al gobierno central de Santafé (1944a [1789]: 121). El Virrey deberá nombrar una junta de gobierno compuesta por el Corregidor de Zipaquirá, dos alcaldes y dos vecinos nativos escogidos cada dos años de entre los representantes del pueblo (1944a [1789]: 122). Ellos, y ya no las comunidades religiosas, serán los encargados de administrar en su totalidad el hospital. Habrá, claro está, un empleo para el capellán, pero su salario (200 pesos) será muy inferior al del médico (500 pesos) ya que éste debe asumir la responsabilidad máxima por el bienestar de los enfermos (1944a [1789]: 126). El capellán se limitará a cuidar del bienestar puramente espiritual de los enfermos, sin asumir ningún tipo de función médica:

Luego que entre un enfermo, tendrá obligación el Capellán de exhortarlo a que haga una buena confesión y lo confesará, administrándole el Santísimo] siempre que e; médico *¡o mande* [...]. Aplicará la misa de todos los domingos] y días de fiesta por la salud de los enfermos y bienhechores del hospital, y j

los lunes por las almas de los difuntos del hospital y sus bienhechores. Se le dará un libro rubricado del Corregidor y Alcalde de primer voto, en el cual apuntará el día en que cada uno de los enfermos haya entrado en el hospital, averiguando su patria, estado y condición y el día en que falleció o salió de él, firmando cada partida [...]. Cada año celebrará un aniversario con asistencia de todos los de la junta y demás que quieran del lugar, y hará un sermón en que elogie el establecimiento, haga memoria de los bienhechores de aquella obra y estimule con razones patéticas a hacer bien por una fundación tan cristiana (Fermín de Vargas, 1944a [1789]: 130-131)⁹.

Para Fermín de Vargas, como para todos los criollos que simpatizaban con el proyecto científico borbón, resultaba evidente que la medicina era una cosa y el amor al prójimo, otra. La primera pertenecía al dominio exterior de lo "público" y debía, por tanto, ser administrada por el Estado; la segunda pertenecía, en cambio, al dominio interior de la conciencia (ámbito de lo "privado") y debía ser administrada por la Iglesia. Pero en esta división del trabajo, lo privado debe someterse a lo público pues es ahí donde se juega el bienestar del hombre "en este mundo". Al ser la función del hospital rehabilitar el "cuerpo" del enfermo para que pueda ser útil a la patria, el capellán debe subordinarse a las órdenes de autoridades superiores: el médico, el alcalde y el corregidor. La "verdad" que administra el Estado—cuyo instrumento cognitivo es la ciencia—es "de este mundo", por ende, superior a la verdad —metafísica e incierta— que administra la Iglesia

Ciertamente, esta visión "inmanente" de la salud y la enfermedad reconocía que es Dios quien otorga y quita la vida, pero afirmaba también que la razón humana está en capacidad de descubrir las leyes que determinan el funcionamiento de la "máquina del cuerpo", como la llamaba Mutis. El estudio de estas leyes físicas es visto por el Sabio gaditano como un modo legítimo de adorar a Dios: "pues si el mundo está fabricado bajo unas leyes tan sabias y manifiestas, ¿qué mucho que el hombre deseoso de saber, destine algunos ratos a la contemplación de las cosas que entran por sus sentidos, como medio más oportuno para las alabanzas debidas al creador?" (Mutis, 1983 [1762]: 41). Por eso mismo, en su apasionada defensa de la inoculación,

9 El resaltado es mío.

Mutis —que además de médico era también sacerdote— afirma que la preservación de la vida humana y el aumento de la población son mandatos divinos ("creced, multiplicaos y poblad la tierra") y que, por lo tanto, la inoculación no puede ser contraria a la religión. Es Dios mismo quien ha dado a los hombres la luz natural para descubrir los secretos de la naturaleza a través de la ciencia, todo con el fin de llevar a mejor término sus designios eternos. La oposición a la práctica científica en nombre de la religión es vista por Mutis como una actitud cruel e inhumana:

Si tal ha sido la voluntad del Creador en la multiplicación del género humano! si continuaran los pueblos por su desgracia seducidos de semejante!! escrúpulos en resistir el beneficio de la inoculación, sería sacrificají voluntariamente las innumerables víctimas que perecen infaliblemente eil cada epidemia, haciéndose reos positivamente culpables de tan horribila sacrificio (Mutis, 1983 [1776]: 226).

Dios es reconocido entonces como arbitro de la vida, pero qué tanto pueda ser preservada esa vida y elevada a un nivel de calidad, humana en términos de "salud física" no es algo que compete a Dios, sino a la ciencia. Así lo presenta el científico criollo Jorge Tadeo Lozano, quien en su disertación sobre la brevedad de la vida —un tema abordado tradicionalmente por la teología o la filosofía moral— apela a lo que en esa época se denominaba "historia natural". Lozano muestra que la brevedad de la vida humana puede ser explicada enteramente por "causas internas": alimentación deficiente, clima insalubre, estilo de vida inmoderado, enfermedades contagiosas, malas condiciones higiénicas y trabajo excesivo (1983 [1801]: 57). Sobre todo las enfermedades son responsables de la destrucción de "nueve décimas del género humano" y ninguna de ellas es "consecuencia precisa de la constitución del hombre" (Lozano, 1983 [1801]: 59); en otras palabras, su mortandad no puede ser atribuida a la "voluntad de Dios" o a la fragilidad de una naturaleza humana castigada por el pecado original, sino a la ignorancia de las personas y a los defectos de una política de salud no iluminada por la ciencia. Las viruelas, el sarampión, la "paralipsis", el asma, la "hydropesia", los partos difíciles, la "apoplexia", las "calenturas pútridas" y las "dyssenterias" son males corregibles a través del conocimiento ilustrado y la buena política estatal.

CIUDADES APESTADAS

Un buen ejemplo del cambio de percepción sobre el significado de la enfermedad es el de las dos epidemias de viruela que azotaron a la capital del virreinato en 1782 y en 1802. Un año después del levantamiento de los comuneros se declaró en el virreinato de la Nueva Granada una epidemia de viruela proveniente de las provincias del norte. Alarmado por el rápido avance de la enfermedad y su llegada inminente a la ciudad de Santafé, el arzobispo-*virrey* Antonio Caballero y Góngora expide un edicto en el que la enfermedad es presentada como un castigo divino por los pecados del pueblo:

Mucho afligen a la humanidad los castigos generales de que en tiempo en tiempo acostumbra enviarle la Divina providencia para despertar a los mortales y sacarlos de su profundo letargo en que puede sumergirlos una continuada prosperidad. Guerras, hambre y pestes son las visitas del Sr. En el estilo de las Stas. Escrituras para manifestar a los pueblos sus enojos; y son los despertadores de que Dios se vale para los sabios designios de su altísima providencia [...]. Sabemos con algún consuelo nuestro que avisadas del castigo que justamente recelan, se van preparando y disponiendo las familias con algunos ejercicios de piedad a recibir el inevitable contagio como una de las pensiones a que está sujeta nuestra naturaleza [...]. Muy bueno es pensar con anticipación en asegurarse tan saludables recursos. Muy bueno será también deponer en lo posible el horror y miedo que naturalmente inspiran a la humanidad las enfermedades contagiosas. Mas al fin, esos suelen ser por lo común unos medios puramente humanos y poco eficaces para conseguir que el Dios de las iras y venganzas tan merecidas por los pecados y escándalos públicos se convierta y manifieste hacia nosotros como Dios de salud y misericordias [...]. Con mayor actividad y más confiadamente que en los auxilios humanos debemos solicitar de la Divina clemencia la suavidad del azote en la benignidad del contagio, si fuere del agrado del Sr. que persevere su soberano aviso con la propagación de la epidemia [...]. A este fin señalamos el día Domingo veinticuatro del presente mes, para celebrar una misa votiva con Smo. Patente a que seguirán las Preces dispuestas por la Iglesia para el tiempo de enfermedad [...]. Debemos esperar de la fervorosa devoción de nuestros Diocesanos, que advertidos del común peligro, procurarán suspirar, gemir y clamar a Dios con sinceridad y un verdadero arrepentimiento de sus culpas [...]. Por lo cual exhortamos y persuadimos a todos y cada uno de nuestros amados Diocesanos que se preparen y dispongan para rogar al Sr. con una verdadera confesión y penitencia de sus pecados; y concedemos, en virtud de las facultades Pontificias que

tenemos, una Indulgencia plenaria a todas las personas que verdaderamente! arrepentidas y confesadas, recibieren la comunión en este día¹⁰.

Hemos citado *in extenso* el edicto virreinal de 1782 porque allí se encuentran los motivos centrales de lo que hemos denominado la] "significación teológica" de la enfermedad dispensada por aparatos] eclesiásticos. En el marco de este aparato de significación cultural, la] epidemia de viruela no tiene causas naturales, sino que es la expresión visible de algo invisible, sobrenatural, y en este caso concreto, de la ira de Dios por "los pecados y escándalos públicos" del pueblo neogranadino. Por eso la epidemia no debe ser vista como un fenómeno natural, frente al cual es posible tomar medidas preventivas fundadas en el conocimiento científico; por el contrario debe ser tomada como un instrumento pedagógico en manos de Dios "para despertar a los mortales y sacarlos de su profundo letargo". De nada valen "los medios puramente humanos" para combatir el contagio, pues lo que se necesita es la resignación religiosa del pueblo frente a su merecido castigo. Antes que fiarse en los "auxilios humanos", considerados por Caballero y Góngora como "poco eficaces", los neogranadinos deben más bien arrepentirse de corazón y rogar a Dios para que la epidemia no cobre demasiadas víctimas¹¹.

Es importante anotar que aunque Caballero y Góngora es el Virrey de la Nueva Granada, es decir, el representante oficial del Estado borbón en esta colonia, su posición frente a la epidemia de viruela no es la del funcionario estatal —que habla en nombre de una racionalidad burocrática—, es la del "pastor del rebaño". No habla bajo la autoridad que le ha concedido el Estado, sino "en virtud de las facultades pontificias que tenemos", es decir, como Arzobispo de

10 "Edicto del Virrey Antonio Caballero y Góngora, Santa Fe, 20 de Noviembre de 1782". En: Frías Nuñez, 1992: 240-241.

11 Este tipo de significación teológica de la enfermedad se encontraba bien arraigado en la religiosidad popular. Renán Silva menciona el caso de la epidemia de viruelas de 1587 en Tunja, cuando una junta de vecinos sí dirigió al cura de Chiquinquirá para solicitar en calidad de préstamo la imagen milagrosa de la Virgen con el fin de sacarla en procesión por la ciudad. LO mismo ocurrió durante la hambruna que soportó el Valle de Tenza en 1696 cuando los vecinos organizaron una procesión por toda la comarca, portando la imagen del santo Eccehomo y clamando por el perdón de sus pecados (Suva, 1992: 22).

la Nueva Granada. Y como representante de Dios, más que del Rey, su visión de la enfermedad es eminentemente teológica. La salud no es vista como un problema que compete al Estado, sino a la Iglesia. En este sentido, no es el médico el encargado de combatir la enfermedad, es el sacerdote. Por eso el decreto es un llamado a la actividad pastoral de los curas ("exhortamos y persuadimos a todos y cada uno de nuestros amados Diocesanos que se preparen y dispongan para rogar al Señor") y al arrepentimiento individual de los feligreses.

Pero algo muy diferente ocurre con la epidemia de 1802. La significación de la enfermedad ha cambiado radicalmente, pues ya no son los aparatos de la Iglesia sino los del Estado quienes definen qué "es" la enfermedad y cómo combatirla. Veinte años después de la primera epidemia de viruela, el Estado ha fortalecido su posición frente a las instancias locales de poder y la salud pública se ha convertido, finalmente, en una prioridad gubernamental. Cuando se declara el estallido de la nueva epidemia en 1802, el virrey Pedro Mendinueta toma un conjunto de medidas basadas ya no en la teología bíblica sino en el conocimiento científico. En un bando escrito por el oidor decano Juan Hernández de Alba en ausencia obligada del Virrey, el gobierno central estipula lo siguiente:

Que ninguno, por su propio dictamen, haga la inoculación sin consultar previamente o tomar consejo del Médico que sea de su satisfacción; entendiéndose por tales médicos los que están admitidos y reconocidos por la autoridad pública, con exclusión de todos los demás [...]. A mayor abundamiento se encarga a los Curas párrocos, Prelados de las Casas Religiosas, Predicadores y Confesores que exhorten al pueblo a prestarse con docilidad a las benéficas ideas y piadosos deseos del Superior Gobierno, desvaneciendo los errores y preocupaciones del vulgo [...]. Para disminuir la malignidad de la epidemia se repite también la prevención del bando anterior acerca de la limpieza de las calles, prohibiendo seriamente se arrojen a ellas las basuras, escombros, inmundicias y animales muertos, y encargando a cada vecino tenga barrido el frente respectivo a su Casa o Tienda, pues de lo contrario se les impondrán las penas establecidas sin la mayor dispensación [...]. Habiéndose permitido la inoculación como un medio para disminuir el riesgo de la vida en las viruelas naturales, y estándose practicando de orden de este Superior Gobierno las diligencias más activas y eficaces para solicitar la Vaccina o materia contenida en las viruelas que padecen las vacas, con la cual una vez inoculada se preserva absolutamente de las viruelas comunes,

se declara y advierte que este permiso de inoculación de dichas viruelas cesará inmediatamente que se encuentre la Vaccinay se experimente su virtud [...]. Finalmente, deseoso este Superior Gobierno de proporcionar no sólo a este vecindario, sino también a los lugares inmediatos y a todo el Reyno el importante beneficio del referido preservativo de la Vaccina, ofrece el premio de doscientos pesos al que tenga la felicidad de hallarla¹².

Como puede verse, las diferencias entre el edicto virreinal de 1782 y el bando de 1802 respecto al "significado" de la epidemia son abrumadoras. Las medidas para evitar el contagio ahora no pasan por las rogativas públicas y el arrepentimiento individual, sino por la inspección médica y la higiene¹³. El Estado recomienda el método de la inoculación, enfrentándose así con los sectores ideológicamente más conservadores de la Iglesia, quienes veían en esta práctica un punto de conflicto con la revelación divina¹⁴. Qué "es" la viruela y cómo debe combatirse no es un asunto que le compete definir a la

- 12 "Bando del oidor decano Juan Hernández de Alba, Santa Fe, 9 de Julio de 1802". En: Frías Nuñez, 1992: 253-256.
- 13 En su *Disertación físico-médica para la preservación de los pueblos de las viruelas*, texto de obligada consulta en las colonias según decreto Real de 1784, el médico ilustrado Francisco Gil afirma que el mayor obstáculo para vencer la enfermedad es "el lastimoso engaño en que viven la mayor parte de los hombres, de que es preciso pasar casi todos por esta enfermedad, y de que en vano es huir de ella, porque al fin todo es lo que Dios quiere" (1983 [1784]: 91). Gil intenta contrarrestar este "lastimoso engaño" mostrando que aunque las dolencias corporales entraron al mundo por causa del pecado humano, éstas no son inevitables, pues Dios ha dado al hombre los medios para combatirlas. En opinión de Gil: "Dios no ha criado enfermedad alguna, sino que todas ellas deben su origen a causas naturales; y si estas las evitamos, nos libertamos de aquellas. Esta es una verdad constante y muy conforme a las soberanas y benéficas intenciones del Criador" (1983 [1784]: 122).
- 14 Marcelo Frías Nuñez resume muy bien el conflicto ideológico de este modo: "(La inoculación) produce una modificación de la idea de Naturaleza: esta deja de verse como algo inmutable y aparece cada vez más como algo activo que puede ser modificado por la aplicación de la técnica. Esta idea, al mismo tiempo, removía los cimientos de una sociedad con una moral basada en una concepción teológica: Dios es el único dueño de nuestros destinos. Toda técnica de prevención contra el futuro aparece entonces como un enfrentamiento a la voluntad de Dios" (1992: 49-50). El médico Francisco Gil reconocía que la práctica inoculadora tenía muchos enemigos en los reinos de España, y que en el año de 1724 algunos curas predicaban contra ella desde el pulpito de la Iglesia de San Andrés, afirmando que se trataba de un "invento diabólico" y de un "don de Satanás" (1983 [1784]: 36).

Iglesia sino al Estado, pues éste dispone del conocimiento experto —la nueva ciencia— necesario para determinar su verdad. Todos los demás conocimientos quedan relegados a la ignorancia y la superstición. Por eso el bando exhorta sutilmente a los curas para que eviten alimentar "los errores y preocupaciones del vulgo", sometiéndose "con docilidad a las benéficas ideas y piadosos deseos del Superior Gobierno". El médico, en tanto que recipiente del nuevo conocimiento experto, reemplaza al sacerdote en la tarea de diagnosticar la enfermedad. Pero el médico a su vez, y gracias a la institución del protomedicato, opera como un funcionario del Estado. El bando es claro en que solamente los médicos "admitidos y reconocidos por la autoridad pública, con exclusión de todos los demás", pueden realizar las inspecciones oficiales del caso. Resulta claro cómo el Estado borbón aspira a tener no sólo el monopolio de la violencia sino también el "monopolio de la significación cultural" de la sociedad, deslegitimando y sustituyendo en esta función a cualquier instancia privada (la Iglesia, la aristocracia criolla, la medicina tradicional). Únicamente creyéndose en posesión de tal monopolio es que el Estado puede prohibir, bajo pena de multa, que se arrojen basuras en la calle y ofrecer recompensas en metal a quien descubra el antídoto contra la viruela¹⁵.

Entonces, ¿qué es lo que ha ocurrido entre la epidemia de viruela de 1782 y la de 1802? Podríamos resumirlo de la siguiente forma: el paso de una significación "teológica" hacia una significación "económica" de la salud y la enfermedad. Para el Estado resultaba prioritario impedir que la epidemia cobrara demasiadas víctimas entre la población, no por un simple acto de caridad cristiana, sino porque ello disminuiría la fuerza laboral disponible y, por consiguiente, la producción de riquezas. De hecho, el combate a la enfermedad no era únicamente un problema de orden moral o

15 En realidad, la vacuna ya había sido descubierta en Inglaterra por el doctor Edward Jenner en 1796. Sin embargo, y teniendo en cuenta la gravedad de la epidemia, no era posible esperar a que la vacuna fuera traída desde España, por lo que el gobierno procura conseguir la materia -presente en las ubres de la vacas- en haciendas ganaderas locales. Para ello crea una comisión médica encargada de buscar las vacas adecuadas y extraer la materia vacuna. José Celestino Mutis escribe a este respecto un pequeño tratado en el que da instrucciones de cómo reconocer, extraer, transportar y conservar la materia virulenta. Véase: Mutis, 1983 [1802]: 234-236.

religioso, también era un problema de cálculo económico. La higiene pública y el estímulo a la investigación científica fueron acciones promovidas estatalmente porque se creía que con ello podría evitarse una disminución de la población laboralmente activa. La obligación del Estado era proteger sus recursos humanos y velar por el "aumento de la población", por lo cual la salud pública pasa a ser objeto de una estricta regulación estatal. La erradicación de la viruela se convierte, en este sentido, en un asunto de biopolítica, como bien lo expresó el médico quiteño Eugenio Espejo en sus *Reflexiones acerca de un método para preservar a los pueblos de las viruelas*:

La felicidad del Estado consiste en que éste se vea (si puedo explicarme así) cargado de una numerosísima población, porque el esplendor, fuerza y poder de los pueblos, y por consiguiente de todo reino, están pendientes de la innumerable muchedumbre de individuos racionales que le sirvan con utilidad y que (por una consecuencia inevitable) el promover los recursos de la propagación del género humano, con los auxilios de su permanencia, es, y debe ser el objeto de *todo patriota* (Espejo, 1985 [1785]: 27-28)¹⁶

Desde este punto de vista, la inoculación de la viruela era vista por el pensamiento ilustrado como una acción humanitaria y patriótica, ya que a través de ella podría ser contenida la despoblación del virreinato. Lo que a simple vista podría parecer una acción cruel, temeraria e inhumana (introducir artificialmente la enfermedad en un cuerpo sano), en manos del Estado se convertía en la clave para obtener el progreso y la felicidad de los pueblos. Por eso Mutis no duda en recomendar que los recién nacidos fueran los primeros en ser inoculados en tanto, "acelerar artificialmente el paso inevitable de las Viruelas desde los tres hasta los seis meses en los niños, sería dar con el secreto de aumentar la Población de ahorrar lágrimas á k s familias" (1993 [1801b]: 132)¹⁷.

16 En su defensa de la inoculación, José Celestino Mutis escribía que "siendo la salud del pueblo la ley suprema, persuade también la política y el interés del Estado contribuir por su parte a promover los descubrimientos de conocidas utilidad al bien del particular y del público. Guiados por este principio todos los gobiernos ilustrados y muchos monarcas con su ejemplo protegen la inoculación por el bien particular de cada familia y el común del aumento de la población" (1983 [1796]: 224-225).

17 En su informe al Ministro de Estado José Gálvez sobre la epidemia de Viruelas de 1782, Mutis afirma que sí los niños reciben artificialmente el virus, "se

Y es por eso también que la expedición Real que introdujo en la Nueva Granada la vacuna de Jenner¹⁸ es saludada por el criollo Miguel de Pombo como un signo inequívoco del "humanitarismo" y "ternura paternal" del rey Carlos IV, quien "conmovido de los estragos que causaban en sus colonias las viruelas, a pesar de las escaseces de su erario, de los apuros y cuidados de una larga guerra, medita y ejecuta una costosa expedición cuyo destino ha sido fijar entre nosotros la vacuna" (Pombo, 1942 [1808]: 198)¹⁹.

Páralos criollos ilustrados, como Espejo, Mutis y Pombo, la sabiduría del Estado se deja ver en el modo en que son combatidos racionalmente los obstáculos al crecimiento de la población trabajadora, convencidos de que el "buen gobierno" es aquel que utiliza el "conocimiento científico" como medio para conseguir la prosperidad económica del virreinato. Se trataba, en últimas, de la pretensión de supeditar el "caos" de la naturaleza —y sus dos manifestaciones "indeseadas": escasez y enfermedad— a los dictados de la razón humana, sin tener que recurrir al arbitrio de una voluntad superior accesible solamente a través de rogativas y conjuros. El "humanitarismo" del Rey —saludado por Pombo— no tiene menos que ver directamente con el "amor al prójimo"

hallará entonces la mayor parte de los *habitantes útiles* libre de las viruelas, por haberlas pasado en sus tiernos años" (1983 [1783]: 208). El resaltado es mío.

- 18 Se trata de la Real Expedición Filantrópica que fue enviada a América por el rey Carlos IV en 1803 con el objetivo de difundir la vacunación antivariólica. En la Nueva Granada esta expedición —conocida como la "expedición Salvani"— logró realizar, de acuerdo a informes oficiales, más de 56.000 vacunaciones (Quevedo, 1993: 174-175).
- 19 No son menos entusiastas los elogios de Pombo a Jenner, descubridor de la vacuna, a quien coloca a la altura de Harvey, Galileo y Newton: "Mientras los hombres sepan apreciar la vida, y mientras la miren como el primero de todos los bienes, no se acordarán de Jenner sin bendecir su memoria, recomendándola a sus últimos nietos. Sea en buena hora Colón descubridor de un nuevo mundo, Galileo el primero que mide el tiempo por los péndulos, Harvey el primero que conoce la circulación de la sangre, y Newton el primero que desenvuelve y explica las leyes de la naturaleza [...]. Pero para ti, illustre Jenner, para ti estaba reservada la gloria incomparable de haber descubierto el primero y comunicado de la vaca al hombre un fluido que le preserva de la enfermedad más terrible, de una enfermedad que ha desolado los campos, arruinado las ciudades y despoblado la tierra. Ésta va a cubrirse de nuevos habitantes y tú serás el restaurador y el conservador de la especie humana" (1942 [1808]: 199).

y más con su actitud de potenciar las estrategias económicas del *animal rutionale* en su lucha "contra" la naturaleza.

POLLILLAS DESTRUCTORAS DE LA REPÚBLICA

En el número 13 del recién fundado *Papel Periódico de la Ciudad de Sarúafé de Bogotá* su editor, Manuel del Socorro Rodríguez, hacía en 1791 la siguiente reflexión: "A mi me parece que si á todos los políticos del Universo se les hiciese la pregunta de ¿cuál es el medio más propio para hacer florecer dentro de poco tiempo una República?, todos unánimes responderían: que fundar en cada población numerosa de su distrito un Hospicio y una Sociedad Económica de Amigos del País" (1978 [1791]: 97). ¿Qué tiene que ver un hospicio de pobres con el establecimiento de una sociedad económica? Mucho si tenemos en cuenta que el cambio de significación cultural que recibió la enfermedad en el siglo XVIII conllevó también un cambio en el estatuto social de la mendicidad y la pobreza. La pobreza deja de ser vista como una eventualidad del individuo que es objeto de caridad cristiana por parte de la Iglesia, para convertirse en una "disfunción de la sociedad" que es objeto de corrección por parte del Estado. Ya no se trataba tanto de dar limosnas al pobre que yacía en la calle como de integrar al menesteroso en un "aparato público de rehabilitación" coordinado por el Estado; es decir, de convertir al "inválido" en "válido" y de transformar a los pobres en mano de obra útil a la sociedad. La racionalidad económica del Estado exigía, pues, la extirpación de la ociosidad y la promoción del trabajo útil.

El vínculo entre mendicidad y economía, señalado por Rodríguez se concretiza en la Nueva Granada con la creación en 1790 de Real Hospicio de Santafé, cuyo objetivo era capturar las limosnas, clasificar a los menesterosos y disciplinar la mendicidad ambulante. Bajo la iniciativa de don Francisco Antonio Moreno y con el apoyo del virrey Ezpeleta, se funda una casa destinada a la recolección de los mendigos; equipada con médico, capellán, mayordomo administrador y secretarios; financiada con limosnas del público venta de esclavos negros²⁰ y algunos fondos del Estado. Rodríguez

20 En el número cuatro del *Correo Curioso* (martes 10 de marzo de 1801) aparece un aviso publicitario que rezaba lo siguiente: "Ventas. En la Real Casa Hospicios se halla un esclavo mozo de buen servicio, aparente para trab:

comenta en su periódico la tarea del Real Hospicio con las siguientes palabras:

Habiendo el Hospicio en los términos que se anhela, ya no se encontrarían por las calles esos vagos de uno y otro sexo, que fiados en la seguridad del alimento que logran cada día en la limosna que recogen, no piensan en nada más sino en esconder bajo el hábito de pordioseros una infinidad de vicios [...]. Habiendo el Hospicio, no se netaría [sic] tanta mala crianza y afeminación en esa numerosa turba de Jóvenes viciosos y holgazanes, que no se emplean en otra cosa sino en cultivar los caminos de la iniquidad, de modo que cada esquina y puerta de una chichería, desde muy de mañana hasta lo más tarde de la noche, no presenta a la vista otros objetos que el libertinage, la relajación, la indecencia y la impiedad, sostenidos y fomentados por la embriaguez [...]. Habiendo el Hospicio, dexarian de introducirse baxo el pretexto de pobres miserables muchas jóvenes y ancianas, que sirviendo de resortes para mantener ciertos amores ilícitos entre algunos que no pueden cultivarlos por otro medio, vienen a ser los instrumentos más adecuados para fomentar ese genero de comercio, de que redunda la desolación de muchas casas (1978 [1791]: 98-99).

La finalidad del hospicio es pues, clasificar y resocializar a los mendigos, para distinguir quiénes son pobres "verdaderos" y quiénes simples holgazanes que viven del trabajo de los demás. Esto permitiría desarraigar del virreinato el vicio más peligroso para los intereses económicos del Estado: la ociosidad. Ciertamente es que la caridad hacia el pobre es una virtud exigida por Dios en los evangelios, pero cuando bajo el pretexto de la caridad se estimulan el vicio y la holgazanería de otras personas, se está cometiendo en realidad un "abuso del precepto de Jesu Christo" (Rodríguez, 1978 [1791]: 102). Rodríguez propugna entonces por una "caridad ilustrada y patriótica", en donde el amor al prójimo sea reconvertido por el Estado en "utilidad pública". Ello permitiría que las limosnas de la gente, en lugar de fomentar la ociosidad, pudieran ser canalizadas hacia "una gran reforma de las costumbres, Pues por este medio se harán vecinos útiles los que baxo el fingido

recio; es casado con una Yndia, también moza. Quien quisiere comprarlo hable con D. Antonio Caxigas, administrador de dicha casa. Se vende á beneficio de los pobres".

hábito de pobres eran verdaderos holgazanes y *polillas destructoras de jaRepúbUod'* (Rodríguez, 1978 [1792]: 327)²¹.

Los pobres tenían que ser "recogidos" no únicamente para evitar la propagación de vicios y enfermedades, sino también para clasificarlos saber quiénes eran "rehabilitables" y quiénes no, quiénes podían trabajar y quiénes necesitaban de una verdadera asistencia médica. Solamente el médico, después de someter a los mendigos a un riguroso examen físico, tenía autoridad para decidir quiénes podían excusarse del trabajo productivo. Rodríguez piensa que los cojos, los mancos y los ciegos, aunque ya sean ancianos, no deben ser vistos como "cadáveres civiles" o "espectros errantes de la sociedad", pues todavía pueden aprender algún oficio útil²². Todos, incluyendo las mujeres y los niños, pueden y deben trabajar para su propio sostenimiento y para beneficio de la colectividad. La función del Real Hospicio es, precisamente, ayudar a que estas personas aprendan todo tipo de manufacturas útiles para el comercio: hilado, lencería, desmote de algodón, labrado de velas de cera (Rodríguez, 1978 [1791]: 142). Ningún mendigo recogido debe quedarse sin trabajar a menos que su incapacidad física, certificada por el médico, exija un periodo de curación y rehabilitación, para lo cual también debe estar preparado el Real Hospicio. En una palabra, para Manuel del Socorro Rodríguez, el Hospicio de pobres debe ser un "seminario de la industria, de la educación y de la Virtud" (1978 [1791]: 143).

21 El resaltado es mío.

22 "Los mancos, esa clase de hombres que miramos como absolutamente inútiles, si no es para caminar, bien pueden tener unas ocupaciones en que exercitar la escasa potencia con que se hallan; bien que como el número de estos es tan corto que quizá no pasará de seis en el resinto de la Capital, viéndose que de nada pueden servir, harto se hará en quitarlos de las calles, exercitando á un mismo tiempo dos obras dignas de la Religión y de la Política Primera, proporcionarles un descanso que nunca podrían disfrutar en la miserable carrera de mendigos; y segunda, separarlos del riesgo del vicio en que no solo pueden caer ellos, sino los incautos jóvenes con su exempl^o. Tampoco se han de considerar los ciegos como unos espectros y sombras errantes de la sociedad. Ellos son unos hombres que pueden servirla de algún modo, pagando con el trabajo de sus manos el alimento que se les suministra. La falta de vista no es falta de potencia que los incapacita par^a alguna especie de ocupación: ellos pueden servir al torno; pueden texer empleita, desmotar algodón; y exercitarse en otras manufacturas según su respectivahavüidad" (Rodríguez, 1978 [1791]: 143).

Además de potenciar el trabajo de los sectores improductivos, la medicalización de la pobreza tenía otra importante función económica: fomentar el aumento de la población. El combate a los vicios callejeros no solamente prolongaría la vida productiva —pues los vicios resquebrajan la salud del cuerpo—, sino que también estimularía la "reproducción" de cuerpos sanos y "útiles al Estado". Así, no es extraño que en el mismo número en el que diserta sobre la función económica del Real Hospicio (viernes 6 de mayo de 1791), el editor del *Papel Periódico* anuncie un premio de cincuenta pesos para el discurso que mejores soluciones proponga al problema de la despoblación de la Nueva Granada. El criollo Diego Martín Tanco, ganador del anunciado concurso, explicaba en su "Discurso sobre la Población" que la mejor forma de lograr este objetivo era "ocupar a los habitantes sin excepción de sexo, edad y facultades, [para] que de todo [ello] resulte la opulencia, el poder del Estado, su numerosa población, y un bien extensivo a toda suerte de Geratquías" (Tanco, 1978 [1792]: 130). En su "raciocinio nervioso y demostrativo", Tanco coincide punto por punto con Rodríguez al afirmar que el problema de la Nueva Granada no es tanto el escaso número de habitantes, cuanto la "insalubridad e inmoralidad" de los que ya tiene:

Un Reyno no se debe llamar bien poblado aunque rebose de habitantes, si estos no son laboriosos y se emplean útilmente en aquellas tareas que producen para el hombre el alimento, el vestido, el adorno, y otras cosas propias para la conveniencia de la vida. Aquella sería propiamente una multitud de holgazanes, que su misma inacción los iría llevando con pasos acelerados acia su fin, y muy en breve desaparecería su posteridad de sobre la tierra; porque un hombre sin ocupación se llena de vicios, que en lo moral lo hacen un *terrible monstruo indigno de la sociedad*; y en lo físico lo llenan de males que por una sucesion no interrumpida, se transmiten á sus hijos y nietos (Tanco, 1978[1792]: 130)²³.

El mensaje es claro: la enfermedad, los vicios y el trabajo improductivo son factores que contribuyen a despoblar el virreinato y atentan contra la prosperidad económica del imperio español. Es preciso entonces rehabilitar a la población enferma de la Nueva Granada tanto desde el punto de vista físico como moral. La enfermedad del cuerpo y la del alma se condicionan mutuamente.

El resaltado es mío.

Por eso, la "gran reforma de las costumbres" anunciada por Rodríguez y Tanco se centra en una "ética del trabajo y del rendimiento" impulsada por aparatos ideológicos del Estado como el Real Hospicio. El hospital, que hasta entonces era un campo separado de la medicina, se convierte en un centro de rehabilitación física y moral, en la medida en que su función es intervenir sobre el cuerpo del enfermo para restaurar su energía productiva mediante la aplicación de un conocimiento experto. La medicalización de la pobreza empieza cuando la salud y la enfermedad devienen variables económicas o, en otras palabras, cuando el hospicio se convierte en un dispositivo de curación al servicio del aparato productivo.

También el fraile capuchino Joaquín de Finestrada entiende la ociosidad y la pobreza como graves obstáculos para la prosperidad del virreinato. Si lo que el gobierno busca es "formar un nuevo edificio político" que coloque a España en una posición "capaz de hacerla respetable en toda Europa", entonces es necesario empezar con una reforma profunda de los "hábitos de la población" (Finestrada, 2000 [1789]: 148). De nada sirve reformar las estructuras administrativas y políticas si no se transforma primero la moral de los gobernados. En este sentido, la atención del gobierno debe concentrarse en desterrar para siempre la vagancia y la ociosidad, que son las principales "dolencias espirituales" de la población neogranadina. Finestrada considera que la ociosidad es una enfermedad, una "desviación de la conducta normal" fijada por la naturaleza humana, porque incluso a los animales salvajes "les es forastera la desidia, la ociosidad, y les es natural la continua ocupación" (2000 [1789]: 149). Una nación que tolera la vagancia se coloca por ello en un nivel inferior al de las bestias ya que,

el reino o provincia que más abunda de holgazanes experimenta más cerca de sí los efectos de la barbarie y es una república de caribes que se destrozán unos a otros en diferentes modos. El ocioso, el vago, es *miembro corrompido* de la sociedad; es *infame desertor del Estado*. Es preciso aplicar el cáustico más doloroso para cicatrizar tan *perjudicial gangrena*; yes también necesario *reclamarlo* y volverlo *cuerpo útil de la nación* (Finestrada, 2000 [1789]: 148)²⁴.

24 El resaltado es mío.

Tenemos que la pobreza recibe un estatuto muy diferente al que tenía en los siglos XVI y XVII: es equiparada con la inutilidad pública (enfermedad social) y debe recibir por ello un tratamiento médico-policial. De hecho, las metáforas médicas ("perjudicial gangrena"), morales ("miembro corrompido") y criminológicas ("desertor del Estado") utilizadas por Finestrada son bastante claras a este respecto: el pobre debe ser tratado como un ser enfermo que requiere con urgencia atención médica y espiritual. Siendo el propósito de las reformas borbónicas colocar a España en la dinámica de la modernidad segunda, que recorría como un fantasma a toda Europa, no resulta extraño que la ociosidad fuera percibida como una conducta antipatriótica e incluso "antinatural". Para el pensamiento ilustrado, lo "natural" era que el trabajo productivo fuera el instrumento que permitiera la superación definitiva de la escasez. Lo que constituía la humanidad del hombre era precisamente su capacidad de aniquilar y expulsar el "caos" de la naturaleza, convirtiéndola en un ente "ordenado" a través del trabajo y la tecnología. Así las cosas, el vago y el menesteroso son tenidos como seres enfermos, por no decir infrahumanos —"terribles monstruos indignos de la sociedad"— ya que su actitud no es la de transformar activamente la naturaleza, supeditando sus procesos a las necesidades humanas, sino "defenderse de ella", resignándose pasivamente a vivir en dependencia de otros. La obligación del Estado es, por lo tanto, "resocializar" estas personas mediante su confinamiento en hospicios, con el fin de volverlas "cuerpos útiles a la nación".

EL HOSPITAL COMO SUEÑO DE LA RAZÓN

"Reclamar al pobre" —como decía Finestrada— significaba internarlo en hospitales destinados a rehabilitar su salud física, convirtiéndolo en "cuerpo útil a la nación". Pero si los enfermos debían ser ahora curados, entonces la vieja estructura del hospital colonial tenía que ser renovada por completo. La *hybris* ilustrada del punto cero exigía la sustitución inmediata de lo antiguo por lo nuevo. Por ello, el hospital debía ser "racionalmente diseñado de antemano" no sólo desde el punto de vista administrativo, también desde el arquitectónico y geográfico. Debía convertirse en un Pequeño laboratorio diseñado a priori donde se pusiera en práctica el control racional sobre la naturaleza. Al igual que las ideas

platónicas, el hospital pertenecía al mundo de lo inteligible, pues tenía que ser inicialmente "pensado", concebido racionalmente, antes de ser implementado en el mundo sensible. Primero había que elaborar un modelo racional del hospital y luego transportarlo a la realidad empírica en tanto que, únicamente en un espacio concebido *more geométrico* podrían el pobre y el enfermo internalizar e incorporar a su *kabitus* el orden racional soñado por el Estado. El "diseño previo" sobre la base de una racionalidad ordenadora es, pues, una de las características de la biopolítica hospitalaria.

En el año de 1789, el Corregidor de Zipaquirá don Pedro Fermín de Vargas se queja frente al Virrey de la "mala construcción" de las casas de su condado y comenta "lo mucho que conviene remediar los males políticos y morales que de ello resultan". "Vuestra excelencia —afirma— sabe cuánto influye en la salud pública la comodidad de los edificios y cuántas pestes han debido su origen al descuido de esto" (Fermín de Vargas, 1944c [1789]: 141). Propone, por ello, que el edificio del hospital sea construido de acuerdo a normas arquitectónicas establecidas a priori que faciliten la plena recuperación de los enfermos:

Por repetidas funestas experiencias sabemos los grandes inconvenientes que producen los hospitales, la inmediatez de los enfermos, haciéndose las enfermedades muchas veces incurables por éste malísimo método. A este fin se dispondrán en el hospital de Zipaquirá las salas de enfermería con el ancho y largo correspondientes, no sólo para evitar la cercanía de los enfermos sino también a proporcionar el debido desahogo para su servicio y que los dependientes puedan entrar sin embarazo. Cada sala tendrá el número de ventanas correspondientes a su magnitud, con el objeto de que el aire no se corrompa, pero no tendrán comunicación unas salas con otras sino que se mantendrán por los corredores (Fermín de Vargas, 1944a [1789]: 124).

Unidad, funcionalidad y, sobre todo, orden riguroso son las características de la arquitectura hospitalaria señaladas por Fermín de Vargas. El orden debía quedar estatuido "antes" de "que el hospital exista", ya que esto impedirá cualquier futuro *desorden*. Y el diseño de este orden recae sobre los hombres ilustrados, poseedores del conocimiento requerido para combatir con éxito los efectos indeseados de la naturaleza. En tanto que "soñadores del orden", los hombres de ciencia eran los encargados de "ver para

prever", de construir un modelo racional que permitiese anticipar los movimientos de la naturaleza con el fin de controlarlos. Antes de ser una realidad empírica, el hospital debía ser "fundado idealmente", instaurado como un "espacio universal de orden" para combatir todo aquello que se desviase de la norma deseada y soñada. Como la enfermedad no es otra cosa que una "consecuencia perversa" de nuestra ignorancia sobre las leyes naturales, el hospital debía reflejar en el mundo sensible el orden inteligible de esas leyes. Sólo así la enfermedad podría ser entendida y erradicada por completo.

Como con la arquitectura, también el "lugar" de construcción del hospital debía ser pensado de antemano. Sobre todo en aquellas zonas propensas a las epidemias, convenía construir el hospital en las afueras de los poblados, en lugares altos donde soplase mucho viento, a fin de evitar la propagación de "ayre mefítico"²⁵. En su *Disertación físico-médica* de 1784, el médico español Francisco Gil propone al gobierno de Madrid la creación de "casas de campo" destinadas a la recuperación de los contagiados por viruela. El objetivo de estas casas era someter al virulento a una vigilancia constante por parte del médico, aislándolo de todo contacto con el mundo exterior y evitando así que la enfermedad se diseminara por zonas densamente pobladas (Gil, 1983 [1784]: 60, 62). El hospital es pensado y diseñado idealmente como una "máquina de curación", por tanto, su objetivo es restablecer la salud al enfermo devolviéndole las facultades corporales que necesita para servir con utilidad a la sociedad. Por eso la recomendación de Gil es "disponer un hospital fuera de la Ciudad, donde pudiesen depositarse los inoculados y permanecer hasta su perfecto restablecimiento" (1983 [1784]: 77).

Este "diseño a priori" del médico Francisco Gil fue trasladado a la realidad empírica en la Nueva Granada cuando sobrevino la epidemia de viruela en 1802²⁶. Inmediatamente, el virrey Mendinueta ordenó

- 25 La ciencia de la época respaldaba la opinión del Conde de Combie-Blanche, que en el número 57 del *Papel Periódico* (viernes 16 de marzo de 1792) afirmaba lo siguiente: "Las observaciones de todos los siglos y de todas las Naciones concurren á probar de un modo indisputable, que el ayre mefítico es la causa inmediata de todos los contagios pestilentes, ya sean epidémicos o endémicos".
- 26 El ministro de Indias, José Gálvez, había remitido a todas las colonias la obra de Gñ para que las respectivas autoridades siguieran sus prescripciones (Frías Nuñez,

que se estableciera en las afueras de la capital un pequeño hospital con el fin de atender a los primeros contagiados. Sin embargo, y ante la magnitud de la epidemia, el gobierno resolvió aislar completamente a Bogotá mediante la erección de zonas higiénicas —también llamadas "degredos"— por las que debía pasar obligatoriamente cualquier persona que entrara a la ciudad. Además de su función curatoria, los degredos operaban como un riguroso mecanismo de control sanitario. Todo viajero era visto como "sospechoso" de llevar la enfermedad y, en consecuencia, era sometido a un riguroso interrogatorio en el que las autoridades indagaban por su proveniencia geográfica²⁷, por las personas que habían estado en contacto con él y por el tipo de ropa y mercancías que transportaba²⁸. Cada persona debía desvestirse y sacar sus ropas al aire para ventilarlas por algún tiempo, siendo también examinada por un médico que determinaba si debía permanecer en cuarentena (Silva, 1992: 15). El degredo se convierte así en la concreción empírica de un modelo ideal que, como hemos dicho, buscaba la "instauración social del orden".

Sabemos, en efecto, que a raíz de la epidemia de 1802 la erección de los degredos estuvo acompañada de rigurosas medidas policiales en la ciudad de Santafé. Con el fin de identificar rápidamente y aislar a los contagiados, el Cabildo dispuso la creación de una junta de sanidad encargada de coordinar inspecciones sistemáticas en los ocho barrios de la ciudad (Silva, 1992: 63). La junta, compuesta por dos médicos, además de los comisarios y vecinos principales de cada barrio, se impuso la tarea de inspeccionar la ciudad, manzana por manzana y calle por calle, para descubrir en dónde estaban los contagiados y determinar a qué grupo poblacional pertenecían. Frías Nuñez (1992: 136) afirma que en las casas de los "vecinos principales",

1992: 113). Sabemos que el Cabildo de Quito convocó a un grupo de médicos' para que estudiaran el tratado de Gil y colocaran por escrito sus comentarios. Uno de los textos entregados al Cabildo fueron las famosas *Reflexiones* de Eugenio, Espejo.

- 27 La opinión común era que las epidemias provenían casi siempre de los puertos en el mar Caribe (sobre todo el de Cartagena) y que de ahí "bajaban" por el Río Magdalena, pasando por Mompox, hacia el interior del reino (Silva, 1992: 13).
- 28 El control se dirigía, sobre todo, hacia las prendas de lana y algodón, pues la *Disertación* de Francisco Gil establecía que estos materiales transportaban la materia de los contagios (1983 [1784]: 62).

los inspectores se limitaban a tocar la puerta y preguntar si había algún enfermo, mientras que en las casas donde vivían "gentes de color" —blanco principal de la epidemia— se realizaba un cateo minucioso. Una vez identificados por la "policía sanitaria", los sospechosos de portar la enfermedad debían ser forzosamente recluidos en uno de los cuatro degredos hospitalarios erigidos para este efecto. Allí eran examinados por el médico, depositario del conocimiento experto a partir del cual se determinaba quién estaba enfermo y cuál era el tratamiento a través del cual podría reintegrarse a la vida productiva.

Pero la concreción empírica del "sueño ilustrado" parecía ser algo que sobrepasaba por mucho las posibilidades financieras y administrativas de la Corona. La construcción y mantenimiento de los hospitales así diseñados requería tanto de competencias específicas a nivel cognitivo (saberes expertos de carácter formal y sujetos profesionales que encarnaran esos saberes) como también de un alto grado de racionalización a nivel burocrático y político. Era necesario crear nuevos impuestos, reorganizar los ya existentes y canalizar esos recursos hacia el nuevo ámbito de la "salud pública". Igualmente, era preciso crear un mecanismo de control de precios para evitar que los especuladores aprovecharan los momentos de crisis sanitaria para su propio beneficio (Silva, 1992: 75). A esto se agrega la necesidad de coordinar censos sistemáticos de la población, procesar la información obtenida, reorganizar administrativamente las ciudades y pueblos de acuerdo a esta información, crear nuevas leyes sanitarias e implementar multas para los infractores, etcétera. En fin, la biopolítica estatal demandaba la puesta en marcha de un tipo de racionalidad instrumental tendiente a establecer objetivos técnicamente realizables, maximizar recursos, ahorrar costos y aprovechar la mano de obra existente con el mayor grado posible de eficiencia. La condición de posibilidad para la realización del sueño ilustrado era, a su vez, otro sueño más de la razón.

Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en el proyecto de una Política hospitalaria para el Estado español elaborado por Jorge Juan y Antonio Ulloa. Los dos funcionarios borbones critican trámente el modo irracional (la "mala providencia") con que ha^{sl}do manejado hasta ahora el tema de la salud. La razón de esta[^]ala política es que el Estado ha permitido que los hacendados

criollos miren a los negros y a los indios como si fueran propiedad privada, es decir, como si su fuerza de trabajo les perteneciera a ellos exclusivamente y no al "bienestar público". Por eso, cuando estas personas son atacadas por epidemias, el Estado se desentiende de su cuidado, dejándolo en manos privadas²⁹, en lugar de implementar hospitales públicos en cada pueblo, donde tales personas puedan ser curadas y restablecidas prontamente a sus labores:

No hay Hacienda, sea de Eclesiásticos seculares ó regulares, ó de seglares que no se sirva de Indios en todo el Perú como queda dicho, á excepción de las de trapiche, ó ingenios de azúcar que tiene la Compañía en la provincia de Quito, y de las haciendas de valles pertenecientes á toda clase de personas las quales se trabajan con negros. En esta suposición podemos decir sin apartarnos mucho de todo el rigor de la verdad, que los indios son los que trabajan en todas las haciendas, fábricas, minas y exercicios de arrieros para que se trafique de unas partes a otras, y siendo así, *parece que es de justicia el que todos los que se utilizan en el trabajo de los Indios contribuyan á su curación quando están enfermos, á fin de que su número no descaezca; pues mientras mayor sea el número de Indios trabajadores tanto mayores serán las ganancias que deriven de su trabajo* (Juan y Ulloa, 1983 [1826]: 325)³⁰.

¿En qué consiste, pues, el diseño racional elaborado por Juan y Ulloa? Primero, en señalar que la función del Estado es optimizar la mano de obra disponible en sus territorios y canalizarla hacia actividades útiles para toda la colectividad. Esto implica, en segundo lugar, darle un nuevo estatuto a indios y negros. En lugar de verlos como esclavos destinados al "servicio personal" de individuos privados, el Estado debe verlos como "trabajadores" que producen

29 Abandonados a la "piedad" de sus amos blancos, los indios y negros mueren por millares cuando sobrevienen las epidemias, "pues como se ha dicho en la primera parte de la Historia, su alojamiento está reducido á una pobre choza sin muebles algunos [...]. La enfermedad los ataca en este estado, I haciendo su curso regular, concluye fatal para sus vidas. Allí no hay otras personas que los asistan sino las Indias sus mujeres, ni más medicamentos que la naturaleza, ni otro regalo para su alimento que las yerbas, camcha ó mote, la mascha y la chicha; así pues no solo las viruelas, mas qualquiera otra enfermedad grave es mortal para ellos desde que empieza" (Juan y! Ulloa, 1983 [1826]: 321).

30 El resaltado es mío.

riquezas para la sociedad entera. La racionalidad de la política, en el modelo de Juan y Ulloa, se mide por criterios estrictamente económicos: a mayor cantidad de individuos sanos, mayor será la tasa de crecimiento poblacional y "mayores serán las ganancias que deriven de su trabajo". Y si el segmento de la población que sostiene la economía es el de los indios, negros y mestizos, entonces el deber del Estado es velar por su salud y proporcionar los medios adecuados para curarlos cuando enferman. En tercer lugar, Juan y Ulloa proponen la creación de hospitales públicos en cada pueblo, financiados con impuestos provenientes de la producción de caña de azúcar y aguardiente (1983 [1826]: 325). De la obligación tributaria —o "derecho de hospitalidad"— no ha de quedar exenta ninguna persona o entidad privada, ni siquiera la Iglesia católica que es dueña de los trapiches más grandes (Juan y Ulloa, 1983 [1826]: 328). Del mismo modo, los encomenderos debían ser obligados por ley a construir enfermerías en sus haciendas para que los indios puedan recibir atención médica gratuita. Sin embargo, como el beneficio del cuidado médico lo reciben los mismos indios, éstos tienen que ser gravados "en uno ó dos reales más sobre el tributo anual que pagan" (Juan y Ulloa, 1983 [1826]: 323). Finalmente, en cuarto lugar, Juan y Ulloa piensan que la administración de estos nuevos hospitales no debería ser otorgada a los frailes de San Juan de Dios, pues ello sería "agregar riquezas á las comunidades sobre las muchas que allí tienen sin beneficio del público, ni esperanza de tenerlo" (1983 [1826]: 329). El gobierno económico de los hospitales debería ser confiado, más bien, a los padres Jesuítas, cuya "sabia conducta" en la administración racional de sus negocios es de sobra conocida³¹.

El diseño racional de Juan y Ulloa no fue trasladado a la realidad empírica por la corona española, pero es un buen ejemplo del modo en que la política hospitalaria surge inicialmente como "un parto de la inteligencia" —para utilizar la expresión de Rama (1984: 12). Como

31 "A la religión de la Compañía había de pertenecer el recibir inmediatamente todo lo asignado á hospitales sin que entrase en las caxas reales, ni que tuviesen intervención en ello los Oficiales de la Real Hacienda [...]. Asi mismo se debería conceder á la religión de la Compañía, que por sí, y con intervención del Protector Fiscal, pudiese nombrar los administradores y guardas necesarios para que estos percibiesen los derechos de los hospitales" (Juan y Ulloa, 1983 [1826]: 330).

es bien sabido, Ángel Rama se refiere al sueño de los utopistas y arquitectos renacentistas que fundan ciudades en la América colonial de acuerdo a modelos preestablecidos³². Su teoría de la "ciudad letrada" nos sirve para entender de qué manera los diseños racionales con respecto al hospital, si bien jamás se implementaron en la práctica, sirvieron para establecer el "señorío de un orden simbólico ilustrado" que consolidó la hegemonía étnica, social y cultural de los criollos.

LA DOMESTICACIÓN DEL AZAR

La institución de una estructura hospitalaria orientada al restablecimiento de la salud física y moral formaba parte del proyecto borbón de racionalizar la estructura económica y administrativa del imperio. La integración de la fuerza de trabajo en el mercado exigía, de un lado, que la enfermedad cesara de ser individual para convertirse en social y, de otro, que se procediera a hacer un "inventario de las poblaciones" con el fin de conocer la evolución de su estado de salud. Este inventario demandaba la utilización de un *organum* de conocimiento —las matemáticas— que posibilitara la "medición social" de la enfermedad. Entonces, la "razón matemática" permitiría desterrar la idea de que la salud y la enfermedad eran cuestiones del azar, de la buena o la mala suerte, de la voluntad divina, mostrando que todo en el universo tiene una causa y un efecto y que el conocimiento de este orden puede ser racionalmente descubierto por la ciencia y utilizado sabiamente por el Estado.

32 "Antes de ser una realidad de calles, casas o plazas, las que sólo pueden existir y aún así gradualmente, a lo largo del tiempo histórico, las ciudades emergían ya completas por un parto de la inteligencia en las normas que las teorizaban, en las actas fundacionales que las estatuían, en los planos que las diseñaban idealmente, con esa fatal regularidad que acecha a los sueños de la razón [...]. De los sueños de los arquitectos (Alberti, Filarete, Vitruvio) o de los utopistas (More, Campanella) poco encamó en la realidad, pero en cambio fortificó el orden de los signos, su peculiar capacidad rectora, cuando fúll asumido por el poder absoluto como el instrumento adecuado a la conducción jerárquica de imperios desmesurados. Aunque se trató de una circunscrita y epocal forma de cultura, su influencia desbordaría esos límites temporales por algunos rasgos privativos de su funcionamiento: el orden de los signos imprimió su potencialidad sobre lo real, fijando marcas, si no perennes, al menos tan vigorosas como para que todavía hoy subsistan y las encontremos! en nuestras ciudades" (Rama, 1984: 12).

Con la influencia de Newton, que ya se había hecho sentir en la Nueva Granada desde antes de la llegada de Mutis, se fue imponiendo en los círculos oficiales del siglo XVIII una visión mecanicista del mundo y la naturaleza³³. Los ilustrados creían que la naturaleza entera se encontraba regida por leyes eternas y constantes, susceptibles de ser formuladas matemáticamente por la razón. En su discurso de apertura de la cátedra de Matemáticas en 1762, Mutis decía que cuando Dios creó la "Máquina del mundo", "todo lo dispuso en número, peso y medida con un orden y establecimientos tan constantes [que] los mismos movimientos de aquellos primeros siglos habrán de perpetuar hasta los últimos" (1983 [1762]: 41). Si todo en el universo está sometido a leyes constantes, entonces, no puede haber nada que no pueda ser conocido mediante las matemáticas. Por eso Mutis afirma que ningún otro conocimiento puede resultar más útil al Estado porque "todos los ministerios, facultades, ejercicios, ocupaciones y empleos dignos del hombre reciben copiosísimas luces de las matemáticas" (1983 [1762]: 40). La medicina, por supuesto, no escapa a esta aplicabilidad universal del pensamiento matemático. Según él, todas las leyes que rigen el macrocosmos se observan también en ese "mundo pequeño" que es el cuerpo humano: "Sería mucha prolijidad —afirma— querer nombrar por menudo todas las partes del cuerpo humano cuyos movimientos están ajustados a las leyes de la mecánica, sin las cuales es imposible entender la física del cuerpo humano" (Mutis, 1983 [1762]: 45).

Pero la utilidad de las matemáticas para la medicina no radicaba exclusivamente en el entendimiento de las leyes del cuerpo, sino además en la fabricación de instrumentos que permitieran "medir" la frecuencia de las enfermedades. Es aquí donde cobran importancia las estadísticas poblacionales. Los censos de población se fundaban en la idea de que los hechos empíricos —y en este caso los hechos sociales— podían ser abstraídos y convertidos en "cantidades"

33 Se sabe que desde 1740, los colegios de la Compañía de Jesús en Quito y Bogotá promovían la enseñanza de autores como Newton, Copérmico y Descartes. Los "Elementos de Matemáticas" de Christian Wolff fue un texto ampliamente difundido en la Nueva Granada, como lo demuestra su reiterada aparición en los inventarios de las bibliotecas de la élite criolla y en las de las universidades coloniales (Quintero, 1999).

susceptibles de ser analizadas, comparadas y procesadas con un altísimo grado de certeza. Los "datos" obtenidos de esta forma podrían, entonces, ser utilizados por el Estado para elaborar políticas de gobierno sobre la población, destinadas a fomentar la "felicidad pública". Ciertamente, el Estado necesitaba de una población sana, que pudiera trabajar con eficacia, pero para ello, de igual forma, necesitaba saber cuántos trabajadores actuales o potenciales había en el territorio, el número de nacimientos y de muertes, quiénes eran estas personas, dónde vivían, cuál era su "esperanza de vida", cuántos de ellos ingresaban enfermos a los hospitales, de qué tipo de males eran aquejados, cuál era el porcentaje de enfermos rehabilitados, etcétera. Nace así el interés por la aplicación de las matemáticas a la "ciencia del buen gobierno", como instrumento científico que permitiría al Estado conocer y administrar eficazmente los recursos humanos disponibles.

"Calcular", "graduar", "proporcionar" eran palabras claves en la presentación al público del primer censo general de la población de Santafé, en un informe preparado por el criollo ilustrado Francisco José de Caldas y publicado en los números cinco y seis del *Correo Curiosa*

Es bien notoria la utilidad que produce el conocimiento del estado de las poblaciones al Gobierno para el arreglo de sus providencias y disposiciones; á los Comerciantes para rectificar el cálculo de sus especulaciones y negocios; á los labradores para graduar y proporcionajr] sus sementeras y cosechas; y á todos para tener el gusto de satisfacer su curiosidad [...]. Deseosos de servir completamente al público proyectamos hacer, si es posible, un padrón general de todas las poblaciones de este Vireynato, para por él venir en conocimiento del número total de sus habitantes, su multiplico anual, y su deterioro (Caldas, 1993 [1801]: 37,45).

El informe de Caldas, publicado un año antes de la segunda gran epidemia de viruela, revela con claridad el optimismo ilustrado de la época. Afirma que el clima benigno de la ciudad capital, la salubridad de su atmósfera, "que rara vez se infesta de vapores pestilenciales", y la "grande fecundidad de las mugeres", permiten esperar que la población crezca de forma rápida y que la capital se convierta con el tiempo en "una de las mejores y más bien pobladas ciudades del mundo" (Caldas, 1993 [1801]: 38). La ciudad tiene 20.081 habitantes,

de los cuales 11.890 son mujeres y solamente 8.191 son hombres, situación que parece no preocupar al Sabio neogranadino. La abundancia de mujeres resulta, más bien, prometedor, ya que el número de "brazos útiles a la patria" iría potencialmente en aumento, como lo demuestra el hecho de que el número de los nacidos excedió al de los muertos en 247 personas durante el año de 1800. Más importante todavía era cuantificar el número de personas que ingresaban a los hospitales y saber cuántas de ellas murieron o fueron rehabilitadas. Caldas informa que en el Convento Hospital San Juan de Dios entraron 1.723 personas en el año de 1800, de las cuales solamente 274 murieron y 1.449 fueron curadas. Alentador resultaba saber que de estas 1.723 personas, 1.522 eran pobres o mendigos (es decir el 88 %), de los cuales murieron únicamente 268 (es decir el 15 %). El informe podía sugerir con orgullo que la política real de "recolección de pobres" estaba funcionando, aunque hay todavía mucho trabajo por hacer puesto que el número de mendigos y vagos "que no tienen casa fija" (Caldas, 1993 [1801]: 44) es de unos 500 en toda la ciudad. También era importante saber dónde vivían las personas y cómo se distribuían sus viviendas, con el fin de ejercer un control sanitario más eficaz en caso de epidemias. Caldas dice que en Santafé existen ocho barrios con 195 manzanas y 4.517 puertas, y que el barrio periférico de Las Nieves (habitando sobre todo por artesanos mestizos) es el más poblado de todos (1993 [1801]: 39).

El entusiasmo por las estadísticas contagió a varios párrocos rurales, quienes registraban meticulosamente el número de nacimientos, muertes y matrimonios por cada año y los enviaban a los periódicos de la época. Esto permitía a las autoridades calcular el aumento de la población en cada zona del virreinato. Los curas que recolectaban datos eran destacados públicamente como "celosos por el bien público" y colocados como ejemplo para los demás. Es el caso del sacerdote Francisco Mosquera, cuya labor es destacada por Francisco José de Caldas editor del *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Mosquera se tomó el trabajo de elaborar una estadística de nacimientos y muertes en la ciudad de Popayán entre 1800 y 1804, apoyado en los registros Parroquiales de esa ciudad: "Si todos los párrocos —escribe Caldas— atuviesen animados del celo de Popayán, harían al Estado el servicio más importante, dándole luces sobre la población. Este es el verdadero termómetro político: por aquí se conoce la salubridad del clima, la

facilidad de la subsistencia, la fecundidad de los matrimonios, y cien otras nociones preciosas a los que tienen el cuidado de gobernarnos y a los que meditan sobre la economía y felicidad de su patria" (Caldas 1942a [1809]: 195).

Las estadísticas poblacionales eran utilizadas, como dice Caldas, para conocer "la salubridad del clima" y prevenir de este modo la propagación de epidemias. Es el caso de la estadística de enfermos y muertos entre 1802 y 1807 en el Hospital de Popayán, publicada en el *Semanario*. La estadística mostraba que de 4.975 enfermos murieron 305; la mayor parte de estos decesos ocurrieron entre 1805 y 1806. De ello concluye Caldas que muy posiblemente en esa época la atmósfera de la ciudad se encontraba cargada de "vapores pestilenciales" y que sería importante dotar a los hospitales de instrumentos de medición con el fin de registrar las variaciones climáticas:

¿No merecerían bien estos conocimientos que se destinase un individuo en cada hospital a llevar un diario metódico de las indicaciones de estos instrumentos? ¿No sería bien interesante que se añadiese a estas listas [estadísticas] el número de enfermos, con nota de las enfermedades, y de la que principalmente reinaba? Que todos los años se publicasen los resultados, con el número de muertos? [...]. Todos estos instrumentos valen poco, y sí pueden conseguir con facilidad. Sería bien propio de los prelados a cuyo cuidado están los hospitales que se proveyesen de estas máquinas, tan necesarias como el opio y la ipecacuana para ocurrir a las necesidades del hombre enfermo (Caldas, 1942b [1809]: 14).

La estadística y los instrumentos de medición cuantitativa empiezan a ser vistos como "medios" al servicio del objetivo primordial del Estado: el incremento de la productividad económica de la población. No era la matemática *per se* sino su aplicación social lo que interesaba al Estado borbón, esto es la matemática en tanto que posibilitadora de una "tecnología de control sobre la población". La domesticación del azar y el sometimiento de la enfermedad a una "política del orden" se convierten, entonces, en elementos centrales de la biopolítica imperial. Para ello se hacía necesario "vincular matemáticamente" una serie de factores empíricos (ahora convertidos en "variables") que a los ojos del hombre común parecían no tener relación alguna: el número de nacimientos y muertes por año, la

extensión del territorio, la distribución de la población tanto por regiones como por razas y sexos, los ingresos reales por impuestos, la producción y consumo de alimentos, el precio de los víveres, la fecundidad de los matrimonios, la temperatura de campos y ciudades, el número y edad de los enfermos por epidemias, la intensidad del comercio interno y externo, etcétera. De todos estos cálculos podría deducirse la capacidad presente y futura del Estado para administrar la vida productiva de la población.

Un cálculo de este tipo, pero mucho menos optimista que el de Caldas, es el que realiza el criollo Pedro Fermín de Vargas en su *Memoria sobre la población del Reino*:

Para conocer cuan cortos son los recursos de esta población y lo poco que debe esperarse de ella, no hay más que calcular el número de nacidos en cada año, suponiendo, como dije, que el número de habitantes del Reino sea de 2.000.000; y correspondiendo siempre el número de los que nacen al de los existentes en razón de 1 a 23 y 24, y aun más en las ciudades según el comercio y extensión, calcularemos por un término medio que será por 24, diciendo: 2.000.000 por este número, el resultado son 83.333, que es el número de nacidos en año común. Por el mismo estilo se ha llegado a conocer que los muertos son a los vivos como 1 a 29; y haciendo la misma operación, resultan 68.965 muertos en año común, que restados de los 83.333, dejan 14.368, que sería el aumento de nuestra población en cada año; y la que tendríamos dentro de 25 [años] sería, según el mismo principio, de 3.059.200, con corta diferencia. Así, pues, para que llegase esta colonia a tener la población que necesita y puede alimentar, sería preciso que pasasen millares de siglos, y que no hubiese en tiempo alguno enfermedades epidémicas, ni otras causas que contrariasen su aumento (Fermín de Vargas, 1944b [1789]: 94-95).

El dato estadístico es utilizado por Fenrúh de Vargas como una forma de raciocinio que "cuantifica lo humano" con fines utilitarios de control social. Las tablas secuenciales permiten al Estado hacer un inventario de los seres humanos y sus hábitos con la finalidad de imponer contribuciones, explotar los recursos naturales y "ordenar la sociedad" de acuerdo a parámetros racionales establecidos a priori. Se buscaba "conocer el azar" para someterlo a una aritmética del orden; pero, por encima de todo, a través del conocimiento matemático se pretendía controlar los "factores desviados" —en este caso la enfermedad y la pobreza— para encauzarlos e integrarlos a un proyecto

de gubernamentalidad diseñado por el Estado y sus tecnócratas ilustrados.

LICENCIAS PARA CURAR

Además del hospital y de las estadísticas poblacionales, la "economía política de la salud" tenía en el "Real Tribunal del Protomedicato" uno de sus instrumentos más eficaces. Se trataba de una institución creada por los reyes de España con el objeto de vigilar y reglamentar el ejercicio profesional de los médicos, cirujanos y boticarios³⁴. Mediante esta institución de control, el Estado buscaba centralizar y profesionalizar los recursos humanos disponibles, prohibiendo el ejercicio de la medicina a personas que no tuvieran la debida "licencia para curar". Entre las más importantes atribuciones del Tribunal se encontraban las siguientes³⁵:

- Examinar a las personas graduadas que solicitaban ejercer profesionalmente el "arte de la medicina". Una vez revisados minuciosamente todos los documentos presentados, entre los que se encontraba una declaración escrita sobre la "limpieza de sangre" del candidato, el Tribunal lo convocaba para un riguroso examen en el que se evaluaban sus conocimientos teóricos y prácticos. Los examinadores —también llamados "sinodales"— eran por lo general el maestro de Prima de medicina y el catedrático de anatomía y cirugía.
- Realizar visitas periódicas a las boticas, con el fin de inspeccionar la calidad de los medicamentos expedidos al público. El visitador, acompañado de un maestro boticario, examinaba los documentos que acreditaban oficialmente a la botica, los libros utilizados para la elaboración de los medicamentos (pesos y medidas) y los remedios más vendidos: sales, aceites, bálsamos, purgantes, ungüentos, jarabes, yerbas, tinturas y flores. En caso de no cumplir los requerimientos de calidad establecidos por el Tribunal, la botica en cuestión era clausurada y su dueño multado.
- Controlar el ejercicio legal de la medicina y de la cirugía. La práctica ilícita de sangrías, operaciones y tratamientos "empíricos" contra la enfermedad era severamente castigada por la ley, por lo que el Tribunal realizaba visitas de control a médicos, cirujanos y sangradores con el fin de inspeccionar

34 Para la historia de la reglamentación de la práctica médica en la España medieval, véase: Ruiz Moreno, 1946.

35 Todos los datos son tomados de Tate Lanning, 1997,

sus títulos y licencias para ejercer. Aquéllos que no tuvieran sus documentos en orden eran denunciados ante las autoridades locales y sancionados con multas. En caso de que alguien muriera debido a la administración de remedios o tratamientos por parte de personas no autorizadas, el castigo era inevitablemente la cárcel.

- Vigilar los anuncios publicitarios de remedios y medicinas aparecidos en los periódicos. Esto debido a que hacia finales del siglo XVIII, muchos periódicos y "gazetas" publicaban anuncios que promocionaban "recientes descubrimientos" contra las hinchazones musculares, el dolor de muelas, la diarrea y otras dolencias cotidianas. El Tribunal exigía que todos estos remedios fueran examinados primero por un médico autorizado antes de ser publicitados. Cuando una droga era anunciada sin su autorización, el Tribunal podía iniciar un proceso legal contra los dueños del periódico.

Aunque la Corona española fundó tribunales en los actuales territorios de Cuba, México, Argentina, Perú y Chile, no existen indicios de la existencia de una "policía médica" de estas características en Colombia. Todo lo que sabemos es que hubo personas que desempeñaron ocasionalmente la función de protomédicos, pero de esto no se deduce la presencia de una institución capaz de ejercer las tareas normativas y punitivas arriba señaladas³⁶. No obstante, un examen del conflicto que se dio en los

36 Resumiendo los avances de la medicina en los primeros 162 años de la Colonia en Colombia, el doctor Pedro María Ibañez menciona "la llegada a Santa Fe del primer médico y la creación del Protomedicato" (1968 [1884]: 15). Ibañez se refiere, según sus propios datos, a la llegada en 1639 del médico español Diego Hernández, nombrado por el rey para ejercer las funciones de protomédico, a quien el arzobispo fray Cristóbal de Torres le otorgó un sueldo anual de \$ 350 (1968 [1884]: 14). Sin embargo, más adelante informa que "la plaza de Protomédico estaba vacante desde la muerte del doctor Diego Hernández, y para llenarla nombró el Virrey Solís en 1758 a don Vicente Román Cancino" (Ibañez 1968 [1884]: 17). Por su parte, Emilio Quevedo, recurriendo a documentos publicados por el historiador Guillermo Hernández de Alba, resalta el hecho de que el tal doctor Hernández tan solo permaneció 10 años en Santa Fe de Bogotá, es decir hasta 1649, debido en parte a que la cátedra de Medicina del Colegio Mayor del Rosario tuvo que ser cerrada por falta de alumnos (1993: 55, 59). Además, Quevedo muestra que todo lo que sabemos de Vicente Román Cancino es que dictó la cátedra de Medicina en el Colegio del Rosario una vez reabierto en 1753, pero no que haya sido cabeza de un Protomedicato capaz de actuar como policía médica (1993: 62). Todo esto significa que, descontando las pocas actividades individuales de Hernández y de Cancino, el Real Tribunal del Protomedicato jamás existió en Bogotá. En cuanto a las actividades del Protomedicato de Cartagena tampoco es mucho lo que sabemos, aparte de que fue ocupado por distintos médicos (Solano Alonso, 1998).

albores del siglo XIX entre las políticas sanitarias del Estado y los intereses del patriciado criollo, a propósito del Protomedicato, no puede resultar útil para entender lo que hemos denominado la "dialéctica entre biopolítica y colonialidad".

Mencionemos, en primer lugar, el pleito que se presentó en Cartagena por el cargo de protomédico que había quedado vacante a raíz de la muerte de su titular, el doctor Francisco Javier Pérez. Para ocupar esta plaza se candidatizaron dos personas: el doctor Alejandro Gastelbondo, médico criollo, discípulo de Vicente Román Cancino, que estudió en el Colegio Mayor del Rosario en Bogotá, y el doctor Juan de Arias, médico español graduado en Cádiz y discípulo del cirujano Pedro Virgili (maestro también de Mutis). Pese a que Gastelbondo poseía una larga experiencia como médico en el Hospital de San Juan de Dios en Bogotá y en el Hospital Militar de San Carlos en Cartagena, mientras que Arias había llegado a la Nueva Granada apenas en 1784, la plaza es adjudicada a éste último de forma irrevocable por el virrey Mendinueta en 1797. La razón: Gastelbondo, aunque graduado, no ha ejercido como catedrático en anatomía y cirugía y, por encima de todo, "es de color pardo" (Quevedo, 1993: 125-127).

Sabemos que para poder ejercer su profesión, la ley española exigía que todos los médicos "latinos" —es decir que habían obtenido un grado universitario de medicina— fueran hijos legítimos. Ya vimos en el capítulo anterior que la legitimidad operaba como un mecanismo de diferenciación étnica en la sociedad colonial. Pero en el caso de Gastelbondo, el argumento legal esgrimido para impugnar su candidatura no es que fuera bastardo, sino que tenía la sangre mezclada y, por tanto, pertenecía a alguna de las castas inferiores. Su "infamia" de nacimiento lo excluía del ejercicio de la medicina, de acuerdo con los estatutos de la universidad que, según vimos, impedían el ingreso a los claustros de todo aquel que no pudiese demostrar su pureza de sangre. La pregunta es: ¿por qué razón la "impureza" del doctor Gastelbondo fue ignorada o no fue registrada nunca en los expedientes del Colegio Mayor del Rosario? ¿Por qué se le permitió matricularse, graduarse y ejercer la medicina durante tantos años sin que nada ocurriera?

Una respuesta posible es que las necesidades locales impedían que la ley fuera aplicada de manera estricta. Las epidemias de viruela

atacaban con fuerza en áreas rurales, donde la única posibilidad de tratamiento médico era el ofrecido por teguas, curanderos y sobanderos. En algunos casos, los enfermos eran atendidos por barberos o cirujanos "romancistas" quienes, a diferencia de los médicos "latinos", no eran graduados en la universidad, sino habían aprendido de forma autodidacta la medicina occidental. La gran mayoría de estos cirujanos eran mestizos y no estaban en condiciones de presentar un examen frente al Protomedicato y obtener una licencia al no poder comprobar su pureza de sangre. Médicos "legítimos" eran únicamente los egresados de la universidad, que en la Nueva Granada, según datos ofrecidos por Quevedo, fueron "sólo dos entre 1636 y 1800", ¡siendo Gastelbondo uno de ellos! (Quevedo, 1993: 119)³⁷. Ante esta situación angustiada, no resulta extraño que el Colegio Mayor del Rosario haya pasado por alto la "inferior calidad" étnica del candidato. Con otras palabras: ante la alternativa de dejar a todo el reino sin atención médica, las autoridades virreinales prefirieron interpretar la ley con realismo y permitir no sólo el grado de criollos mestizos —como Alejandro Gastelbondo en Bogotá y Eugenio Espejo en Quito—, sino el ejercicio "ilegal" de curanderos y empíricos en las provincias. Si la intención de la biopolítica era promover la salud de la población, el Estado debía actuar con pragmatismo. Tenía que reformar —o por lo menos "relajar"— los estatutos universitarios que impedían la graduación de los mestizos y, al mismo tiempo, tolerar el ejercicio no profesional de algunos barberos y cirujanos romancistas.

Es aquí precisamente donde se presenta el conflicto entre el diseño global de la biopolítica metropolitana y las historias locales de la

37 Amanera de comparación: entre 1607 y 1738 la universidad de México confirió cuatrocientos treinta y ocho grados en medicina, es decir que graduaba un promedio de tres médicos por año. La universidad de San Carlos de Guatemala otorgó treinta grados entre 1700 y 1821, lo que da un promedio de un médico latino egresado cada cuatro años (Tate Lanning, 1997: 205-206). Nótese que la situación en Guatemala —que hacia comienzos del siglo XIX tenía un promedio de 18 médicos graduados para un millón de habitantes— era muy superior a la de la Nueva Granada por esa misma época. Si a esto agregamos que el salario de un médico graduado escasamente superaba el de un portero, resulta fácil imaginar por qué razón las cátedras de medicina permanecieron cerradas durante tanto tiempo en la Nueva Granada. Para los hijos de la aristocracia local era mucho más rentable —y de mayor prestigio social— estudiar leyes o teología.

periferia marcadas por la colonialidad del poder. La aristocracia neogranadina veía con malos ojos que el Estado fuera demasiado tolerante con la graduación de médicos pertenecientes a las castas. La razón para este malestar era obvia: el capital cultural de la blancura, que legitimaba la dominación social frente a los subalternos (el *pathos* de la distancia), estaba siendo amenazado. Las élites se quejaban de que la proliferación de curanderos, el monopolio de los cirujanos —profesión que era tenida como "mecánica"— y la admisión de estudiantes mestizos en las universidades había terminado con el prestigio social de la medicina. Los jóvenes de "buena familia" se mantenían fuera de las facultades de medicina para evitar tener que asociarse con gente de inferior calidad étnica y social (Tate Lanning, 1997:207). Por eso, vino la presión de la aristocracia sobre las autoridades locales para fortalecer la frontera étnica que impedía a los mestizos "igualarse" socialmente con los blancos. Y por eso también, ante la insistencia del gobernador de Cartagena y de las élites locales, el virrey Mendinueta negó la solicitud de Gastelbondo y otorgó la plaza vacante de protomédico al español Juan de Arias.

Sin embargo, *no* en todos los casos la "astucia de la tradición" logró imponer su voluntad sobre los designios de la biopolítica. En el año de 1798, el rey Carlos IV se propuso solucionar la crisis de salud que vivía la Nueva Granada y ordenó promover la reorganización del Protomedicato y reformar los estudios de medicina. Para cumplir este mandato real, el Virrey solicitó a los médicos Sebastián López Ruiz, Honorato de Vila y José Celestino Mutis un concepto escrito sobre la forma en que debían llevarse a cabo tales reformas. López Ruiz era un médico criollo, natural de Panamá, que se enorgullecía de ser "limpio de toda mala raza" y de pertenecer a una de las familias más nobles y distinguidas de su región³⁸. Estudió medicina en la Universidad de San Marcos de

38 Tal era su celo por el capital de la blancura que repudió públicamente a una de sus hermanas por haber mancillado el nombre de la familia, casándose con un negro. Pilar Gardeta Sabater afirma, no obstante, que el padre de López Ruiz casó en segundas nupcias con una mulata, cuestión que levanto sospechas en torno a la "calidad étnica" del médico panameño. En algunos circuitos gubernamentales de Santa Fe corría el rumor de que López Ruiz era hijo de mulato y mulata, cosa que fue desmentida categóricamente *poi* " médico, quien en repetidas ocasiones demostró ser hijo legítimo de españoles» cristianos viejos y descendientes directo de conquistadores (1996: 15).

Lima, donde recibió una formación galénica, adquiriendo una concepción medieval de la profesión que no armonizaba ya con el proyecto biopolítico de la Corona. Mutis, en cambio, estuvo siempre muy cerca de los Borbones y apoyó desde su llegada a Santafé la reforma de los estudios universitarios y la implementación de una política ilustrada de salud pública. En los informes de Mutis y López Ruiz, solicitados por el virrey Mendinueta, veremos ejemplificado el conflicto de intereses entre la Corona y el patriciado criollo en tomo a la "cuestión étnica".

López Ruiz inicia su informe de forma bastante inusual pidiendo al Virrey "se sirva indagar si los otros nombrados conmigo para informar somos con legítimos requisitos legales, verdaderos médicos" (1996 [1799]: 73). Es decir, pide que los otros dos informantes comisionados, Honorato de Vilay José Celestino Mutis, demuestren la "legitimidad" de sus conocimientos, presentando los títulos universitarios que les acreditan como médicos. ¿Qué es lo que está detrás de esta petición inicial? Se trata, a mi juicio, de un movimiento estratégico de las élites criollas más tradicionales en contra de la biopolítica estatal³⁹. Lo que buscaban estas élites era reforzar el control sobre la "frontera legal" que impedía el ascenso social a personas de inferior calidad étnica. Y una de las estrategias para lograrlo —además de los ya mencionados "juicios de disenso"—era poner freno a la práctica ilegal de la medicina⁴⁰. Bien sabido era que un personaje como Mutis, interesado más en el progreso económico y científico del virreinato que en las formalidades de la ley, estimulaba a personas que no reunían los requisitos legales —es decir que no habían realizado estudios universitarios— para que practicaran la medicina. Uno de ellos era el sacerdote criollo Miguel de Isla, quien a pesar de no haber estudiado formalmente era un autodidacta lustrado, formado bajo la tutela de Mutis y con mucha experiencia como médico en el hospital de San Juan de Dios⁴¹. Con su ataque

39 Me alejo aquí de la interpretación que pretende ver en este incidente una disputa puramente personal entre López y Mutis por la cuestión de las quinas —problema del que nos ocuparemos más adelante—, o el simple enfrentamiento entre dos grupos de intelectuales neogranadinos, los ilustrados y los ortodoxos.

" Tengamos en cuenta que la mayor parte de los curanderos y cirujanos romancistas eran mestizos.

Ciertamente, Isla estudió filosofía con los jesuitas en la Universidad Javeriana de Bogotá y luego ingresó a la orden de San Juan de Dios. Sin embargo, la

directo a la pretensión "ilegal" de Mutis de formar médicos por fuera de los claustros, López Ruiz intentaba desarticular uno de los pilares más fuertes de la biopolítica borbónica en la Nueva Granada.

La estrategia de López Ruiz era, como se observa, desacreditar la autoridad de Mutis para ejercer como profesor *ad hoc* de medicina. Con tal fin, afirma en su *Informe sobre los profesores de Santa Fe* que hasta el momento "nadie ha visto" los títulos que acreditan a Mutis como médico graduado y sospecha que tales títulos *no existen* pues el Real Colegio de Cirugía en Cádiz, donde estudió Mutis únicamente forma cirujanos latinos pero no médicos (1996 [1801]: 91). Sugiere incluso que el nombramiento de Mutis como catedrático de matemáticas en el Colegio Mayor del Rosario en 1762 fue completamente ilegal, porque se hizo "sin oposición, sin ejercicios literarios y sin gracia previa de Su Magestad" (1996 [1801]: 91) y testimonia que "hace más de 26 años que vine a esta capital, y jamás he visto que este catedrático haya enseñado, ni presidido acto público alguno de Matemáticas" (1996 [1801]: 92). Entonces, Mutis es presentado como un "intruso" favorecido arbitrariamente por el Estado borbónico, que ponía en peligro el capital simbólico de las élites (blancura, nobleza y distinción) al fomentar, con su mal ejemplo, la promoción de médicos sin título universitario. Por esta razón, el informe de López Ruiz es en realidad una crítica a las políticas del Estado, las cuales desconocen las leyes que reglamentan la profesión médica⁴² y atentan contra los privilegios tradicionales de la nobleza criolla:

Veo sujetos que sin los requisitos al principio expresados, y lo más es, sin haber tenido esta *capital Aula*, ni Tribunal de Medicina donde *cursarla* legítimamente, ni quien con autoridad competente los examine, revalide y

licencia para ejercer como médico no la obtuvo de la universidad sino del superior de su orden, padre Francisco Tello de Guzmán. Sus amplios conocimientos en farmacia, botánica, anatomía y fisiología fueron reconocidos incluso por el virrey Caballero y Góngora, quien lo nombró médico del Hospital militar de Santa Fe (Quevedo, 1993: 131).

- 42 López Ruiz hace referencia a las leyes de Castilla del siglo XVI, en las que se habla de severas penas contra las personas que ejerzan la medicina o «cirugía sin tener los grados y licencia para ello. Los castigos prescritos por I^a ley oscilaban entre una multa de seis mil a doce mil maravedíes y el destierro (1996 [1799]: 80-81).

les expida títulos, ejercen impunemente las referidas facultades en toda su extensión civil y forense, y que se les da tratamiento de Doctores [...]. Como la Medicina y la Cirugía han estado siempre en un estado de abatimiento, ningún joven decente se dedicará a su estudio hasta verlas brillantes y con el honor con que su Magestad condecora, distingue y protege a sus alumnos (López Ruiz, 1996 [1799]: 83, 87).

Por su parte, Mutis comienza el informe diciendo que la proliferación de enfermedades en la Nueva Granada entorpece los planes ilustrados del gobierno, pues "reunidas tantas calamidades que diariamente se presentan a la vista, forman la espantosa imagen de una población generalmente achacosa, que mantiene inutilizada para la sociedad y felicidad pública la mitad de sus individuos" (1983a [1801]: 35). Así, se coloca del lado de la política que buscaba convertir la salud en un problema de "felicidad pública" administrado por el Estado. Seguramente, si Mutis está de acuerdo con López Ruiz en la necesidad de terminar con la práctica ilegal de la medicina, no es por defender los privilegios de la nobleza criolla sino para evitar que charlatanes y curanderos destruyan todavía más la salud de la población, obstaculizando la productividad económica del reino. Mutis sabe perfectamente que el Rey ha solicitado este informe para poner remedio a una situación que afectaba el bienestar "público" de todo el virreinato, y no para ocuparse del bienestar "privado" de un grupo social en particular (los criollos) o de un gremio profesional (los médicos). Desde este punto de vista, Mutis afirma que las declaraciones de López Ruiz están llenas de "niel y acrimonia" (1983a [1801]: 42) y que buscan defender más sus propios intereses que los intereses del Estado:

Este hábil profesor [López Ruiz], aunque satisfecho y pagado de su propio mérito hasta el punto de negarse a concurrir en las consultas de sus compañeros, serviría de más consuelo al público y mayor utilidad suya, si no escaseara tanto su asistencia [...]. Es bien sabido en la capital y notorio a todo el reino que, a pesar de mi avanzada edad y tareas del real servicio, mantengo abiertas las puertas en cualquier hora del día para recibir sin distinción de personas y sin interés alguno, a cuantos imploran el socorro en sus enfermedades. Así llevo sacrificada mucha parte del tiempo, que debería destinar a mi comodidad y descanso, mientras López gasta todo el suyo en cultivar sus amistades, maquinando sus proyectos, entablar sus pretensiones y exaltar sus descubrimientos, que asegura sobre su palabra

haber verificado, negándose a contribuir por su parte al consuelo de la humanidad afligida, que no se atreve a llegar a sus puertas (Mutis, 1983_a [1801]: 39, 43).

La crítica de Mutis apunta hacia el hecho de que personas como López Ruiz, las cuales utilizan la profesión médica como medio para consolidar un *ethos* señorial y aristocrático desinteresado por la felicidad pública, son las que favorecen la presencia de curanderos e iitrnssseri elNuevoRehodeGisnada. Estas Ikian eliim enso vacó que dep !k felá de ataicfn pnferfnaly atieidaí a IB que nopuedaí darse ellip de ^fegara kpuert^deunm édroelfcka crm oLfqpezRuÉ.Rxesto,M utisafitm a que ¿ s á b c m alpiEblan a de salid públra no cnsete en. prr-hfcxipso *fado* la presencia de curanderos sin licencia, pues esto dejaría definitivamente a la población sin ningún tipo de ayuda médica. La solución es, más bien, aliscriminar entre aquellos empíricos que no pasan de ser "charlatanes advenedizos" (Mutis, 1983_a [1801]: 42) y aquellos que "por su instrucción, caridad y buena conducta" pudieran ser utilizados legítimamente como auxiliares en actividades subalternas (barberos, cirujanos, sangradores, parteras, boticarios), o incluso ser promovidos como médicos (Mutis, 1983_a [1801]: 40). Mutis se refiere específicamente a los barberos y sangradores diciendo que ninguna población culta puede gloriarse de tener los "mejores y más abundantes" como la Nueva Granada⁴³. Gracias a ellos pudo ser combatida con éxito la epidemia de viruela de 1782, pues cumplieron la importante función de inoculadores. También se refiere a boticarios como fray José Bohórquez y don Antonio Gorráez, y aun a médicos sin título como fray Miguel de Isla y don Manuel de Castro, cuya labor ha sido de gran utilidad para la asistencia de aquellos sectores más desfavorecidos de la población⁴⁴.

- 43 Mutis afirma que "durante la época en medio siglo han existido los que halle acreditados y después he conocido innumerables de habilidad mediana) muchos de superior destreza, a quien van sucesivamente reemplazando otros jóvenes sus discípulos por la inclinación con que desde luego se aplican a esti práctica los mancebos de las barberías; de donde podrían salir muy buenos cirujanos romancistas, admitidos en la correspondiente clase de la enseñanza pública" (1983_a 11801]: 42),
- 44 López Ruiz consideraba que ni fray José Bohórquez ni el padre Miguel de is;^a ambos religiosos con amplia experiencia en la atención de conventos y hospital®

El panorama no es entonces tan oscuro como lo presenta López Ruiz quien, con su "acalorada imaginación", infiere que de la escasez ¿e "profesores" se deduce necesariamente la completa ignorancia y barbarie de la práctica médica en el virreinato. Mutis piensa que una política de salud pública en la Nueva Granada no necesita partir de cero pues, aunque no haya médicos que puedan exhibir pomposos títulos, sí existen suficientes personas hábiles para cumplir la función de conservar una población sana, capaz de asegurar la producción de riquezas para el imperio. Lo que se necesita es organizar unos estudios médicos que puedan brindar a estas personas la instrucción requerida para cumplir eficazmente su misión. Antes que la expedición de títulos lo que importa es el tipo de estudios impartidos ya que, existen muchos médicos graduados —como López Ruiz— que practican la medicina "sin haber saludado los autores célebres de nuestro siglo y sin la más mínima noticia de aquella erudición teórica y práctica, que eleva al médico cuando no a la esfera de sobresaliente, por lo menos a la clase de un mediano profesor de su carrera" (Mutis, 1983a [1801]: 57). Por este motivo, Mutis propone la creación de ocho cátedras fijas que giren alrededor de los tres ejes de la medicina ilustrada de su tiempo (Newton, Linneo y Boerhaave), es decir, que incluyan el aprendizaje de "ciencias básicas" como la física, la química y las matemáticas así como los últimos avances en materia de botánica, historia natural, medicina

de caridad, tenían las capacidades para ejercer como boticarios o médicos. Al respecto escribe de forma maliciosa: "Si no fuera tan odiosa la puntual especificación de personas, podría formar aquí una copiosa lista de sujetos Seculares y Regulares intrusos en la Medicina, Cirugía y demás facultades subalternas; que no contentos con ejercerlas entre el público, se atreven hasta introducirse dentro de los claustros, y celdas de los Conventos de monjas, acompañados de otras religiosas para visitar a las enfermas y aplicarlas" (1996 [1799]: 74). Acerca de Miguel de Isla escribe específicamente: "El Padre Fray Miguel de Isla, poco antes religioso hospitalario de San Juan de Dios desde su tierna juventud, ya secularizado con hábitos clericales, y desde luego Don Miguel no ha tenido más estudios, ni práctica de Medicina que la que él mismo se propuso adquirir, como muchos de estos religiosos hospitalarios. El año de 1792 después de haber sido Prior en varios conventos de esta que fue su provincia, regresó a esta capital: entonces ganó título de médico que dicen le libró el Excelentísimo Señor Virrey Don José de Ezpeleta, precediendo examen que le hizo, con aprobación, Don José [Celestino] Mutis su maestro según dice; pero ¿dónde se graduó de Bachiller en Medicina y practicó?" (López Ruiz, 1996 [1801]: 95).

clínica, fisiología y patología. Incluso Mutis propone candidatos para ocupar esas cátedras, entre los que se encuentran el controvertido padre Miguel de Isla y el joven asistente de la expedición botánica, don Francisco Antonio Zea (Mutis, 1983a [1801]: 52).

Sabemos que el plan de Mutis fue aprobado por la Corona y firmado definitivamente el día 6 de agosto de 1805 (Quevedo, 1993: 149). Y sabemos también que, a pesar de la gran oposición por parte de la élite criolla más conservadora, el padre Isla recibió su título de médico sin necesidad de haber cursado estudios en la universidad, por lo que pudo recibir el nombramiento como catedrático de medicina en el Colegio Mayor del Rosario. En esta ocasión, parecía triunfar la biopolítica del Estado sobre los defensores de una estructura social que pretendía sostener privilegios articulados sobre la idea de nobleza y distinción étnica. Claro está, no es que Mutis o Mendinueta o cualquier otro funcionario del Estado borbón estuviesen convencidos de la igualdad social entre blancos y mestizos, como plantearía luego el pensamiento político burgués⁴⁵. Lo que sucede es que por razones pragmáticas —"razones de Estado"— se hacía necesario relajar un tanto la frontera jurídica que separaba a los blancos de las castas, debido a que la población mestiza era ya la principal fuerza de trabajo de la Nueva Granada hacia finales del siglo XVIII. Por eso, el Estado no tiene reparos en promover y estimular la movilidad social de los estratos subalternos, esperando castigar con ello a los sectores más improductivos de la sociedad (terratenientes y criollos aristócratas). Lo que importaba al Estado tecnocrático no era tanto "quién" realizaba una labor públ«H (como la de cirujano, boticario o profesor en medicina) sino con qué "eficacia" la realizaba para cumplir los objetivos generales diseñados por el gobierno central. No obstante, en la mentalidad,!

45 El desprecio visceral de Mutis por los pardos se refleja en esta frase, **donfl** comenta la situación del Real Protomedicato en la ciudad de Cartagena: "¿J no sería convenientísima la erección y nombramiento [como ProtomédiotJ de un sujeto instruido, incorruptible y demás prendas necesarias para el desempeño de sus funciones, a imitación de los reinos ilustrados y muchí más necesaria en aquella ciudad, donde por desgracia se halla la **noblí** profesión de medicina envilecida y ejercitada por Pardos y gente de bajj extracción, a excepción de tal o cual cirujano español de la marina real <S comerciante?" (1983 [1801]: 56).

de los criollos ilustrados, aún de los que presumían de haber alcanzado el "punto cero", el "quién" continuó primando sobre el "cómo" y la biopolítica terminó siendo una prolongación de la sociología espontánea de las élites.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes Primarias

- Caldas, Francisco José. [1801] (1993) "Padrón General de la Ciudad de Santafé de Bogotá, conforme al estado en que se hallaba á fines del año de 1800". En: *Correo Curioso, Erudito, Económico y Mercantil de la Ciudad de Santafé de Bogotá*. Bogotá: Colcultura.
- . [1809] (1942a) "Razón de los nacidos, casados y muertos en la ciudad de Popayán en el quinquenio que se expresa, tomado de los libros parroquiales, por el cura rector de esa Catedral, el Dr. D. Francisco Mosquera". En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. 3 tomos. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 2.
- . [1809] (1942b) "Estado del Hospital Real de la Ciudad de Popayán, al cuidado de los RR. PP. Belemitas, para el quinquenio que se expresa". En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. 3 tomos. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 3.
- Espejo, Eugenio de Santa Cruz. [1785] (1985) "Reflexiones sobre la utilidad, importancia y conveniencias que propone Don Francisco Gil, Cirujano del Real Monasterio de San Lorenzo, y su sitio, e individuo de la Real Academia Médica de Madrid, en su Disertación físico-médica, acerca de un método seguro para preservar a los pueblos de las viruelas". En: *Dr. Eugenio Espejo 1785-1985. Reflexiones Médicas*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Fermín de Vargas, Pedro. [1789] (1944a) "Plan de las Constituciones que se presentan al Excelentísimo Señor Virrey del Reino para al Hospital Real de San Pedro de la parroquia de Zipaquirá". En: *Pensamientos políticos y memorias sobre la población de Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.
- . "Memoria sobre la población" [1789] (1944b). En: *Pensamientos políticos y memorias sobre la población de Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.

- . "De la policía y decoro en las construcciones" [1789] (1944c). En: *Pensamientos políticos y memorias sobre lapoblación de Nuem Reino de Granada*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultuw Colombiana.
- Finestrada, Joaquín de. [1789] (2000) *El vasallo instruido en el Estado de la Nueva Granada y en sus respectivas obligacionem* Introducción y trascripción por Margarita González. Bogo» Universidad Nacional de Colombia.
- Gil, Francisco. [1784] (1983) *Disertación físico-médica para la preservación de los pueblos de las viruelas*. México: Rolston-Bain.
- Ibañez, Pedro María. [1884] (1968) *Memorias para la historia de la medicina en Santa Fe de Bogotá*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Juan, Jorge, y Antonio de Ulloa. [1826] (1983) *Noticias secretas de América. Sobre el estado naval, militar y político de los Reynos del Perú y pwvncias de Quito, Costas de Nueva Granada y Chile*. 1 volúmenes. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 2.
- López Ruiz, Sebastián. [1799] (1996) "Informe sobre el estado de la Medicina". En: Gardeta Sabater, Pilar. *Sebastián José López Ruiz (1741-1832). Sus escritos médicos y el ejercicio de la medicina en el Virreinato de Nueva Granada durante la segunda mitad del sigm XVIII*. Málaga: Universidad de Málaga.
- . "Informe sobre los profesores de Santa Fe" [1801] (1996). En: Gardeta Sabater, Pilar. *Sebastián José López Ruiz (1741-1832). Sus escritos médicos y el ejercicio de la medicina en el Virreinato de Nueva Granada durante la segunda mitad del siglo XVHL* Málaga: Universidad de Málaga.
- Lozano, Jorge Tadeo. [1801] (1983) "Historia Natural. Duración* tabla de las probabilidades de la vida humana". En: *Correo Curioso, Erudito, Económico y Mercantil de la Ciudad de Santafé de Bogotá* Bogotá: Colcultura.
- Mutis, José Celestino. [1762] (1983) "Discurso prelimkwB pronunciado en la apertura del curso de matemáticas, el día 11 de marzo de 1762, en el Colegio Mayor del Rosario de Santafé di Bogotá". En: *Escritos científicos de Don José Celestino Mutis*. COIEBB Guillermo Hernández de Alba. 2 volúmenes. Bogotá: InstituB Colombiano de Cultura Hispánica, 2.
- . [1776] (1983) "Defensa del uso científco de la vacuna di Jenner". En: *Escritos científicos de Don José Celestino Mutis*. Comj Guillermo Hernández de Alba. 2 volúmenes. Bogotá: Instituí Colombiano de Cultura Hispánica, 1.

- _____. [1783] (1983) "La epidemia de Viruelas en el Nuevo Reino de Granada en 1782. Informes al Ministro español don José de Gálvez". En: *Escritos científicos de Don José Celestino Mutis*. Comp. Guillermo Hernández de Alba. 2 volúmenes. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1.
- _____. [1801] (1983a) "Estado de la Medicina y de la Cirugía en el Nuevo Reino de Granada en el siglo XVIII y medios para remediar su lamentable atraso". En: *Escritos científicos de Don José Celestino Mutis*. Comp. Guillermo Hernández de Alba. 2 volúmenes. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1.
- _____. [1801] (1983b) "Instrucción sobre las precauciones que deben observarse en la inoculación de las Viruelas, formada de orden del Superior Gobierno". En: *Correo Curioso, Económico y Mercantil de la Ciudad de Santafé de Bogotá*. Bogotá: Colcultura.
- _____. [1802] (1983) "Instrucción formada por orden del Superior Gobierno para solicitar en las haciendas del ganado vacuno en este Reino la materia vacuna contenida en las Viruelas de las vacas". En: *Escritos científicos de Don José Celestino Mutis*. Comp. Guillermo Hernández de Alba. 2 volúmenes. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1.
- Pombo, Miguel de. [1808] (1942) "Noticia del número de personas que se han vacunado en esta capital desde 1 de marzo de 1805, en que por efecto de la bondad del Soberano se dio principio a las primeras vacunaciones, hasta 29 de Mayo de 1808, en que se continúan, observándose en el fluido la misma frescura, vigor y actividad que manifestó entonces". En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. 3 tomos. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1.
- Rodríguez, Manuel del Socorro. [1791] (1978) "Discurso sobre la Caridad Ilustrada". En: *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá 1791-1797*. 7 volúmenes. Bogotá: Banco de la República, 2.
- _____. [1792] (1978) "Relación del estado en que se halla la obra del Real Hospicio de pobres de esta capital, á que se dio principio el día 1 de Abril de 1790". En: *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá 1791-1797*. 7 volúmenes. Bogotá, Banco de la República, 2.
- Tanco, Diego Martín. [1792] (1942) "Discurso sobre la población". En: *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá 1791-1797*. 7 volúmenes. Bogotá, Banco de la República, 2.

- . [1808] (1942) "Discurso sobre la educación". En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, 3 tomos. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1.
- Zea, Francisco Antonio. (1982) "Avisos de Hebephilo". En: *Filosofía de la ilustración en Colombia*. Ed. Germán Marquínez Argote. Bogotá: El Buho.

Literatura secundaria

- Álzate, Adriana María. (1999) *Los oficios médicos del Sabio. Contribución al estudio del pensamiento higienista de José Celestino Mutis*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Descartes, Rene. (1984) *Discurso del Método/ Meditaciones Metafísicas*. Traducción y notas de Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe.
- Foucault, Michel. (1998) *Historia de la locura en la época clásica* 2da ed. 2 volúmenes. México: Fondo de Cultura Económica, 1.
- Frías Nuñez, Marcelo. (1992) *Enfermedad y sociedad en la crisis del antiguo régimen, Nueva Granada en el tránsito del siglo XVM al XIX: las epidemias de viruela*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- GardetaSabater, Pilar. (1996) *Sebastián José López Ruiz fl 741-1832). Sus escritos médicos y el ejercicio de la medicina en el Virreinato de Nueva Granada durante la segunda mitad del siglo XVM*. Málaga: Universidad de Málaga.
- Obregón, Diana. (1997) "Struggling Against Leprosy: Physicians, Medicine and Society in Colombia, 1880-1940". Tesis doctoral, State University of Virginia, Blacksburg.
- Paz Otero, Gerardo. (1964) *La medicina en la Conquista y la Colonia* Popayán: Talleres editoriales del departamento.
- Quevedo V., Emilio. (1993) "Los estudios histórico-sociales sobre las I ciencias y la tecnología en América Latina y en Colombia: Balance 3 y actualidad". En: *Historia Social de la Ciencia en Colombia* 101 volúmenes. Santafé de Bogotá: Colciencias, 1.
- Quintero, Jorge Eliécer. (1999) "La huella de Christian Wolff en la] educación Neogranadina". *Revista Historia de la Educación Colombiana*, Tunja, 2: 83-92.
- Rama, Ángel. (1984) *La ciudad letrada Hanover*: Ediciones del Norte.
- Restrepo Zea, Estella. (1997) "El hospital San Juan de Dios, 1635-1 1870". En: *Medicina y salud en la historia de Colombia*, Ed. Javier ,;

- Guerrero Barón. Tunja: Universidad Tecnológica y Pedagógica de Tunja.
- Ruiz Moreno, Aníbal. (1946) *La medicina en la legislación medieval española*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Silva, Renán. (1992) *Las epidemias de viruela de 1782 y 1802 en la Nueva Granada. Contribución a un análisis histórico de los procesos de apropiación de modelos culturales*. Cali: Universidad del Valle.
- Solano Alonso, Jairo. (1998) *Salud, cultura y sociedad en Cartagena de Indias, siglosXVIyXVE* Barranquilla: Universidad del Atlántico.
- Soriano Lleras, Andrés. (1996) *La medicina en el Nuevo Reino de Granada durante la Conquista y la Colonia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Tate Lanning, John. (1997) *ElRealProtomedicato. La reglamentación de laprofesión médica en ellmpeño español* México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Tisnés Jiménez, Roberto María. (1984) *Caballero y Góngora y los comuneros*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

LA "CUESTIÓN TEXTOS" DE 1870:
UNA POLÉMICA COLOMBIANA SOBRE
LOS *ELEMENTOS DE IDEOLOGÍA*
DE DESTUTT DE TRACY

Osear SaJdarriaga Vélez

UN DEBATE POLÍTICO SOBRE EL ORIGEN DE LAS IDEAS

"Cuestión Textos" fue el nombre de una "querrela de antiguos y modernos" desencadenada al calor de la "Reforma Instruccionista" impulsada por el sector liberal radical desde el gobierno de los Estados Unidos de Colombia¹. En un principio, pareció ser otro episodio de los ya rutinarios debates jurídico-políticos que sostenía la intelectualidad colombiana desde comienzos del siglo XIX, sobre la conveniencia de imponer por decreto, para la enseñanza de la filosofía en la universidad y en los colegios oficiales, los textos de *Legislación Universal* de Jeremías Bentham (1748-1832) y los *Elementos de Ideología* del filósofo francés Antoine Louis Claude Destutt, conde de Tracy (1754-1836)².

- 1 Después de un anárquico período de "libertad absoluta de enseñanza" entre 1848 y 1867, los liberales modificaron su política de no intervención del Estado en la educación. En 1867 se (re)fundó la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia y en 1870 se contrató una Misión de 12 profesores alemanes para las capitales de cada Estado federal, destinados a formar maestros en los métodos de la "pedagogía objetiva" o "pestalozziana", un sistema inspirado en las "gramáticas generales y razonadas" usuales a fines del siglo XVIII europeo. Ambas reformas apuntaban a efectuar, por primera vez en el país, la consigna liberal de "educación nacional, gratuita, obligatoria y laica" (Rausch, 1993:228; Saénz, Saldarriaga y Ospina, 1997: 12-64).
- 2 Bentham y Tracy fueron adoptados en 1825 y 1826 por el gobierno del general Santander, suprimidos en 1828 por el Libertador, restablecidos por Santander en 1833, reemplazados por los textos de Heinecio y Batales en el *Plan de Estudios* del Dr. Mariano Ospina en 1844, vueltos a restablecer más tarde, e impuesto Tracy finalmente por el Congreso de 1870 (Echeverri, 1989; Jaramillo Uribe, 1962; Marquín Argote, 1983 y López Domínguez, 1993).

Pero en esta ocasión —y mostrarlo es lo que me ocupará en el presente trabajo—, la "Cuestión Textos" se convirtió en el debate filosófico de mayores efectos que vivió la intelectualidad colombiana hasta ese momento del siglo XIX; aquí sostendré la hipótesis de que lo que esta coyuntura sacó a luz fue el agotamiento teórico del *sensualismo o sensismo* de los ideólogos franceses: "ciencia de las ideas" que había sido apropiada por un sector importante del partido liberal³ y difundida como "filosofía oficial" en el sistema educativo colombiano, para la reorganización del Estado y la sociedad pos-independentista. A mi modo de ver, la polémica hizo sentir que algo había cambiado en el "horizonte epistemológico" y que nuevos saberes y conceptos podían relevar a "Bentham y Tracy" en el uso estratégico que se les había asignado: la educación de las clases populares, la formación de la juventud dirigente y la consolidación ético-jurídica del país como un Estado-Nación moderno.

Hacia 1870, la recién fundada Universidad Nacional todavía podía ufanarse de ser un bastión de la tolerancia filosófica, pues entre su cuerpo de profesores se contaba —al lado de la ortodoxia benthamo-traciana— al conservador Miguel Antonio Caro, a la sazón un joven de 27 años, junto con curtidos liberales que representaban otras líneas de pensamiento, en particular el catedrático sustituto de filosofía y rector recién nombrado Dr. Manuel Ancízar, quien difundió la "escuela ecléctica" de Víctor Cousin, o don Santiago Pérez, "positivista", quien fuera presidente de la federación en 1869 y luego entre 1874 y 1876.

El viejo pleito antibenthamista se reactivó cuando, en busca de asegurar la continuidad intelectual de su doctrina, los profesores *sensualistas* hicieron reeditar en 1869 el famoso compendio de la *Ideología de Tracy* elaborado por el presbítero español Juan Justo García—el mismo texto que ya había sido objeto de polémicas desde

3 H decano de los utilitaristas/ sensualistas colombianos fue Ezequiel Rojas (1804-1874), quien formó una generación de discípulos: Ángel María Galán (1836-1904), compilador de la obra de su maestro; Francisco Eustaquio Álvarez (1827-1897), profesor de "lógica" de Stuart Mili e "ideología" en los colegios de San Bartolomé y del Rosario, uno de los protagonistas de "La Cuestión Textos"; Medardo Rivas (1835-1901), escritor "un tanto ecléctico"; y el gamonal liberal Ramón Gómez (1832-1890).

la época del Plan Santander—⁴. El profesor Francisco E. Álvarez, discípulo de Rojas, y en el momento rector del Colegio del Rosario, lo volvió a usar allí en su curso de Filosofía. Luego, al comenzar el curso de 1870, y nombrado catedrático sustituto de filosofía elemental en la Facultad de Literatura y Filosofía en reemplazo del rector Ancízar, Álvarez decidió reemplazar el *Manual de Psicología* con el *Compendio* escrito por el primero⁵.

El asunto desbordó los muros de la Universidad, cuando en junio del mismo año, el maestro Rojas, en el momento senador y profesor de filosofía del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, volvió a proponer en el Parlamento la adopción oficial de los *Elementos de Ideología* del conde Destutt de Tracy. En medio de acalorados debates logró hacer aprobar *por* las mayorías radicales un *proyecto* de ley en el que el Congreso "recomendaba" al poder ejecutivo hacer obligatorio el uso de las obras de Jeremías Bentham, para la cátedra de Legislación, y el de Destutt de Tracy, para la de Lógica, en la Escuela Universitaria de Literatura y Filosofía —el equivalente de la enseñanza secundaria, que preparaba para las facultades superiores o profesionales. Pero la decisión del Congreso fue impugnada en el Consejo Universitario, alegando que se vulneraba la autoridad y la autonomía científica de la institución universitaria. El rector Ancízar presentó su renuncia⁶. Para zanjar el asunto, el Consejo Universitario nombró una comisión formada por los tres catedráticos de filosofía de la Universidad —en este caso, los propios implicados, Ancízar y

- 4 Se trataba de la reedición del manual usado desde 1821: (1869) *Elementos de verdadera lógica. Compendio o sea extracto de los Elementos de Ideología del Senador Destut de Tracy, formado por el pbro. Juan. Justo García de la Universidad de Salamanca; precedido de unas lecciones de Filosofía del doctor Ezequiel Rojas*. Bogotá Reimpreso por Echeverría Hermanos. Sobre el valor del *Compendio*, concuerdo con el juicio de Caro, quien dice: "El cotejo, aunque rápido, que he hecho de las dos obras, me inclina a creer que en lo general la castellana reproduce fielmente la doctrina de la francesa. Y así lo afirma [...] García en su prólogo" (1962 [1870]: 492-556).
- 5 El texto era: (1851) *Lecciones de Psicología redactadas por M. Ancízar. Escuela ecléctica* Bogotá: Imprenta del Neogranadino: "tomadas del curso de Filosofía de Felipe (sic) Damiron y de las ideas de Víctor Cousin esparcidas en su Historia de la Filosofía, en los Fragmentos y en el Curso de 1810a41" (Ancízar, 1851: ñ-iii). Su fuente directa era el curso de Damiron, Philibert. (1837) *Cours de Philosophie. Première Partie: Psychologie*. 2e éd. revue, corrigée et augmentée. París: Hachette, 1.
- 6 Ver: Ancízar, 1870d.

Álvarez, a los que se sumó Miguel Antonio Caro—, para que cada uno, en plena libertad y "haciendo caso omiso de alguna creencia religiosa o política, [...] examine los textos limitándose a indagar si las doctrinas que contienen están de acuerdo con las verdades que la ciencia tiene establecidas y si como tales son adaptables a la enseñanza de la juventud" (Escobar, 1870: 291-292)⁷.

Cada profesor representaba una de las tres "escuelas de pensamiento" —utilitarismo, eclecticismo y tradicionalismo—⁸, que, junto con el positivismo, constituían las principales alternativas intelectuales en el país desde mediados de siglo. En esta ocasión, la oposición tradicionalista y la "nueva" ortodoxia liberal —los no sensualistas— coincidieron en calificar de "antigualla científica" el texto de Destutt y en la inconveniencia política de hacer obligatorio su estudio. Partiendo de puntos de vista teóricos distintos, Caro y Ancízar afirmaron que el "progreso de la ciencia" había demostrado que la teoría sensualista era, cuando no errónea, bastante incompleta, y que la investigación en fisiología y en filología comparada había aportado nuevos hechos respecto a los datos que Destutt tuvo a su disposición a fines del siglo XVIII. Como secuela de los "Informes", el rector de la Escuela de Literatura y Filosofía, el liberal Antonio Vargas Vega, decidió elevar una petición firme, la cual, sin resolver el punto del valor científico del *Manual*, planteó el problema en términos de la libertad de cátedra y la autonomía de la institución universitaria:

Considerando que el progreso natural de las ciencias y la acertada dirección de su enseñanza no se avienen con la fijación de un texto único e invariable, resuelve pedir respetuosamente al Poder Ejecutivo Nacional, que solicite al Congreso para la Universidad, la restitución de la plena libertad de elegir los textos de enseñanza en sus Escuelas (Vargas Vega, 1870: 470).

- 7 Los "Informes" de los tres profesores fueron publicados en la revista oficial de la Universidad: Ancízar, Manuel: "Informe del señor Ancízar [sobre los Elementos de Ideología' de Tracy]"; Caro, Miguel Antonio: "Informe del señor; Caro"; y Álvarez, Francisco: "Informe del Señor Álvarez". (1870) *Anales de la Universidad*, Bogotá, IV (22): 292-306.
- 8 Uso el término de *tradicionalismo*, no en sentido genérico —opuesto a *progresismo*—, sino en el sentido técnico que nombra una escuela de pensamiento: "conservador moderno" liderada por los católicos franceses Lamennais, Bonalcl y De Maistre; escuela que otorgaba un gran valor a la transmisión generacional de verdades universales a través del lenguaje (Lebrun, 1988: 365 y Lafage, 1998: 280).

A pesar de todos los argumentos, el Congreso radical mantuvo su "recomendación". Pero si la batalla pareció perdida en términos jurídicos, en términos intelectuales, y ante la "opinión pública", el dictamen de los profesores quedó sin respuesta satisfactoria por parte de los ideólogos criollos. A su vez, Ancízar fue rodeado por intelectuales de ambos partidos que presionaron para que su renuncia no fuese aceptada y pudo terminar en calma su mandato⁹. Por otra parte, en 1873 se presentó también ante el Congreso la obra *Curso elemental de Ciencia de la Legislación*, preparada desde 1870 por otro esclarecido liberal: José María Samper (1828-1888), inspirada en el *Tratado de Legislación* de Comte, con la pretensión de crear un instrumento de conciliación que solucionara definitivamente el contencioso entre las escuelas, un nuevo manual que reuniera los requisitos de ser "adaptado a las necesidades nacionales" y "actualizado" desde el punto de vista científico: con este texto, el reino de la legislación universal bentamista pareció llegar a su fin¹⁰.

He señalado desde el comienzo que la polémica se dio bajo la forma de una querrela entre antiguos y modernos. Si los liberales sensualistas fueron acusados de "viejos", ¿resultaría que los liberales eclécticos y los tradicionalistas eran "nuevos"? El trabajo que se impone, entonces, es una lectura minuciosa del "suelo epistemológico", una lectura arqueológica de la *positividad*¹¹ que sostenía ese conjunto de saberes y de escuelas filosóficas, para empezar a establecer por dónde pasaron realmente las fisuras y las continuidades.

9 Ver: Ancízar, 1870b.

10 Ver, por ejemplo: Samper, 1873.

11 Foucault usa en *Las palabras y las cosas* (1966) el término *epistème*, para identificar un substrato epistemológico común a cierta organización de los saberes; noción que nunca deberá interpretarse como un *ethos* o una *mentalidad* para toda una sociedad y época, sino como un campo discursivo bien circunscrito circulando en ciertas instituciones y asignando funciones a ciertos sujetos. En obras posteriores (*La arqueología del saber*, 1968: 212) Foucault propone distinguir, al interior de una *epistème*, configuraciones más delimitadas, las *reglas de deformación* que diferencian o asocian grupos de saberes específicos y que constituirían su *apriori histórico*, a las que llama *positividades*.

LA CIENCIA DE LAS CIENCIAS

¿Por qué una teoría sobre el origen de las ideas se convirtió en objeto de debate entre políticos y legisladores? La pregunta parecerá banal, pero las explicaciones que los historiadores han intentado hasta ahora sobre el rol de la gramática en la cultura colombiana de fines del siglo XIX y comienzos del XX parecen aún insuficientes¹². Cuando los ideólogos lanzan la consigna de que "la falta de Lógica pierde la patria" (Rojas, 1869 [1821]: xvi), se debe a que tienen en mente una teoría específica sobre las relaciones entre el orden social y el orden interior de los individuos —y en especial de su modo de conocer— cuya génesis y vigencia tienen una densidad histórica propia. Como buenos discípulos de Destutt, Rojas y Álvarez sostuvieron que la doctrina del origen sensorial de las ideas permitía analizar todos los otros fenómenos humanos y fundar con ello un "orden social correcto" (Rojas, 1869 [1821]: 250).

En efecto, Benthamy Tracy prueban y demuestran que las raíces, es decir, las causas de las ideas, de los juicios, de los recuerdos, de los deseos, de la desgracia, de la felicidad, del bien y del mal, de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto, de los derechos y de las obligaciones, etc., están en "la facultad de sentir que tiene el alma", y en la de hacerse sentir que tienen los seres. Estos hechos los prueban dándoles una evidencia completa: su verdad la demuestran como se demuestran las verdades matemáticas, y dan de ellas el mismo grado de certidumbre (Rojas, 1869 [1821]: 250).

Para acercarnos a este universo conceptual, hay que situar el proyecto intelectual de los ideólogos en el surco abierto por la *Gramática General y Razonada* (1660) y la *Lógica o Arte de pensar* (1662) de Port Royal¹³, cuya epistemología se reconoce moderna en

- 12 Ejemplo de una explicación *ligh*, que promete un programa no ejecutado, es: Deas, 1993: 30. Tampoco se avanza mucho con las diatribas sobre la "cultura pacata, señorial y de viñeta", que acuñan Gutiérrez Girardot y JaramiUo Vélez. Ver: JaramiUo Vélez, 1998.
- 13 "A partir de los trabajos de Foucaulty Chomsky en 1966, el Arte de Pensar [y la Gramática General de Port Royal] se convierten de cierto modo, en una de) las referencias privilegiadas de nuestra modernidad filosófica" (Marín en Amauld, Antoine y Pierre Nicole, 1970 [1662]: 8). Ver, además, Amauld, Antoine, et Claude Lancelot, 1964; Foucault, Michel, 1966; Chomsky, Noam, 1966; Donzé, Roland, 1967; Dominicy, Marc, 1984; Pariente, Jean-Claude, 1985 y Montoya Gómez, Jairo, 1998.

cuanto procede a partir de las condiciones del sujeto de conocimiento, pero es a la vez "precrítica", pues en ella la relación de representación entre las cosas y las ideas no ha sido problematizada: las relaciones entre las percepciones y los seres permanecen transparentes, mientras la problematización se hace —como búsqueda de las causas de error—, bien en las relaciones entre ideas —en *el juicio*— o bien en el lenguaje articulado —la *proposición*¹⁴*

En efecto, Antoine Louis Claude Destutt conde de Tracy (1754-1836)¹⁵, inventor del término *ideología*, concibió tal ciencia como "la verdadera lógica", es decir, no sólo como una ciencia específica "sobre las ideas propiamente dichas, que son uno de los medios de conocer", sino a la vez como una ciencia general "que muestre la causa de todo principio" (Destutt de Tracy citado por Rastier, 1972: 14)¹⁶: Ella permitiría organizar científicamente todos los saberes sobre el hombre, lo cual significaba, en este universo conceptual, llegar a reconstruir el principio de su organización, su principio teórico. Por ello, su tesis sobre el origen de las ideas, sintetizada en el enunciado "*pensar es siempre sentir, y nada más que sentir*" (Destutt de Tracy, 1817a [1801]: 24. En adelante los subrayados son míos)¹⁷, era la base para llegar a crear una especie de "método de métodos", "ciencia

14 "Todas nuestras percepciones tomadas de forma aislada *son completamente* ciertas, y necesariamente tales como nosotros las percibimos, y en consecuencia ellas no pueden ser erróneas sino por las relaciones que vemos entre ellas" (Destutt de Tracy, 1817c[1803]: 553). "La imperfección del recuerdo de nuestras ideas es la causa única de nuestros errores" (Destutt de Tracy, 1817c [1803]: 552). "(...) esas percepciones son siempre conformes a la existencia de los seres que nos las producen, ya que esa existencia no nos es conocida sino por ellas, ni consiste en otra cosa para nosotros sino en las mismas percepciones" (Destutt de Tracy, 1883a: 83). (El último texto citado fue utilizado en el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario).

15 Para una contextualización biográfica y un análisis de su concepción política, ver: Head, 1985:112 y el clásico de clásicos: Heavet, 1891: 292-398.

16 Al respecto ver: Destutt de Tracy, 1817a [1801]: 346. La obra original estaba dividida en tres partes que fueron publicadas sucesivamente entre 1801 y 1805, a saber: *Ideología*, 1801; *Gramática*, 1803; *Lógica*: 1805. Aparte del compendio citado, la edición de la *Ideología* leída en Colombia fue la editada por Madame Lévi, 1825-1826. [La versión castellana de las citas usadas en el presente artículo es del autor].

17 Descartes había abierto la vía en dirección opuesta: "Querer, entender, imaginar, sentir, no son sino diversas maneras de pensar, que pertenecen todas al alma" (1947 [1637]: 366).

de las ciencias" (1817b [1802]: viii-ix)¹⁸, "teoría de las teorías", con ello se lograría excluir todo error y toda metafísica en el conocimiento del hombre (1883b: 364). Los ideólogos decían tener la clave para ordenar todos los dominios de los conocimientos humanos: a partir de la *sensación*—postulada como el elemento original, natural de la representación—, su método de análisis debía y podía dar cuenta de la "marcha natural y necesaria" del espíritu, comenzando desde las representaciones más simples hasta llegar a las combinaciones más complejas. La ideología era así un proyecto de discurso universal, pues permitiría reconstruir algo como el orden único que sostenía todo saben con ella Destutt se propuso recorrer "todo el campo del conocimiento, desde las impresiones originarias hasta la economía política, pasando por la lógica, la aritmética, las ciencias de la naturaleza y la gramática" (Foucault, 1966: 255).

Si la lógica, para la escuela de los ideólogos, debía consistir en el examen del origen de las representaciones, entonces, el nexo entre ideología, lógica y gramática era orgánico (Álvarez, 1870: 399). Siempre en el surco de la lógica de Port Royal, pero además como buen heredero de los ilustrados, este proyecto de ciencia iba acompañado de un proyecto pedagógico y de un proyecto de reforma

18 "En la filosofía medieval, la Lógica es tratada como un instrumento universal, ella es la ciencia de las ciencias. Cuando la ciencia cartesiana se revela capaz de suplantar, en mecánica o en óptica, por ejemplo, la ciencia escolástica que no sostiene sus promesas sino con palabras; la gran tentación es sustituir la Lógica, en sus funciones de propedéutica universal de la ciencia, por el Método cartesiano como una nueva propedéutica, ella misma susceptible de una exposición independiente. [...] es de hecho, la *Lógica de Port Royal* [1662] la que ha desligado los preceptos del *Discurso del Método*, de su conexión, indicada, empero, de modo constante por Descartes, con los problemas matemáticos [de resolución de ecuaciones algebraicas]. Fue ella que, combinando dichos preceptos con algunos imperativos de las *Reglas para la dirección del espíritu*, inéditos entonces, pudo pretender, en el capítulo 11 de la 4ª parte, reducir el método de las ciencias a ocho reglas principales. Pero al precio de qué alteración del sentido, de qué reducción de alcance [y de una extensión ilimitada de sus dominios]. La octava de estas reglas dice: 'Dividir, tanto como se pueda, cada género en todas su especies, cada todo en sus partes, y cada dificultad en todos los casos'. Así, bajo el nombre de división, la *Lógica* de los Messieurs de Port Royal confunde operaciones que no tienen, bien vistas, nada en común: la subordinación jerárquica de los universales, la de-composición de tipo químico, y la división específicamente cartesiana, a saber, la reducción de ecuaciones en factores lineales" (Canguilhem, 1983a [1968]: 164).

social. Basta saber que la primera edición de los *Elementos* apareció en 1801 como manual escolar de filosofía (*Proyecto de elementos de Ideología para uso de las Escuelas Centrales de la República Francesa*)¹⁹. Destutt no sólo nunca modificó su formato, antes bien reafirmó su estilo de redacción, el título y el propósito pedagógico como el más útil y el que mejor realizaba los fines de su proyecto²⁰. Hasta el punto en que se podría decir que el orden pedagógico era el fin último y la realización de mayor utilidad de todo este gran proyecto de "orden", pues ¿qué otro lugar mejor que la Escuela para realizar dicho arreglo del mundo desde los signos? Pronto veremos sobre qué tensión interna se alzaba tal proyecto. En todo caso, esa pretensión explica la fascinación y la expectativa con la que los intelectuales (y) políticos liberales colombianos, desde el general Santander hasta el profesor Álvarez, asimilaron la promesa de Bentham y Destutt para organizar la naciente república y por qué fueron la ideología, la gramática y la lógica las ciencias con las cuales los liberales radicales, retomando el plan de estudios del general Santander de 1826, formaron el programa de los cursos de Filosofía elemental en la Universidad Nacional²¹. Proyecto que aparecerá

19 Destutt de Tracy, 1801. Ver: Head, 1985: 5-24.

20 "Tenía aún otro motivo cuando comencé a escribir este pequeño Tratado. Veía que los autores de la ley de 3 Brumario del año 4, que han dado a Francia una instrucción pública desde que le hubieron dado una constitución, habían establecido una cátedra de Gramática General en cada escuela central: comprendía por ello que ellos habían sentido que todas las lenguas tienen reglas comunes que derivan de la naturaleza de nuestras facultades intelectuales, y de donde emanan los principios de razonamiento; que ellos pensaban que había que haber abordado estas reglas bajo el triple aspecto de la formación, de la expresión y de la deducción de las ideas, para conocer realmente la marcha de la inteligencia humana, y que este conocimiento no sólo es necesario al estudio de las lenguas, sino aún es la base sólida de las ciencias morales y políticas, de las cuales [Pos legisladores] querían con razón que todos los ciudadanos tuvieran ideas sanas, sino profundas" (Destutt de Tracy, 1817a [1801] : xxiii-xxiv).

21 "Las causas, las razones, deservidas, las instituciones y leyes, se hallan en la facultad de sentir del alma, y en la de los seres, de hacerse sentir: allí se encuentra pues, la base y el fundamento de la Legislación. Sin estas facultades no existirían las entidades llamadas felicidad, desgracia, bien y mal, moral y immoral, justo e injusto etc., luego la doctrina sensualista es la verdadera; luego con ella, y no con los dogmas, es que se puede producir el bien público" {Rojas, 1869 [1821]: 256}.

quijotesco o ingenuo a los ojos contemporáneos, a menos que intentemos situarnos un poco dentro de su universo epistémico.

EL ZÓCALO EPISTEMOLÓGICO DEL "SENSUALISMO"

Si la ideología se podía pensar como una ciencia total, es porque pretendía culminar el proyecto de saber que caracterizó el llamado "período clásico" del pensamiento moderno: construir una representación ordenada del mundo a partir de los signos, o mejor, constituir una "ciencia del orden" (o *malthesis*) que diera cuenta de todo el campo de los conocimientos, todo ello a través de un "análisis de los signos": Destutt la llamó "gramática universal", "verdadera filosofía primera", y tenía como horizonte final constituir una lengua universal y perfecta —¿o su álgebra? ¿su sintaxis?— donde el valor representativo de los signos pudiese garantizar la verdad y claridad de todas las ideas y, por ende, de todos los deseos, la voluntad y los actos morales²². Los análisis de "arqueología del saber" propuestos por Foucault han sacado a la luz el modo como esta problemática del "orden de los seres y su representación" pudo constituir un subsuelo común para los "racionalistas", fuesen "empiristas" o "idealistas", y atravesó obras y soluciones tan diversas y distantes como las de Francis Bacon (1561-1628), Rene Descartes (1596-1650), John Locke (1632-1674), G. W. Leibniz (1646-1716), los Gramáticos de Port-Royal (c. 1660), Christian Wolff (1679-1754), el Obispo William Berkeley (1685-1753), David Hume (1711-1766), J.J. Rousseau (1712-1778), Etienne Condillac (1715-1780), y finalmente, las de su discípulo, el conde Destutt de Tracy²³.

El análisis arqueológico ha permitido a Foucault distinguir, de modo genérico, sobre el zócalo de la modernidad filosófica —que se data convencionalmente a partir del siglo XVII— dos momentos, o

- 22 El tomo de *Gramática* se cierra con el capítulo VI: "De la creación de una lengua perfecta, y de la mejora de nuestras lenguas vulgares" (Destutt de Tracy, 1817b [1802]: 368-393). Enunciado que en sí mismo encerraba ya una contradicción, señalada por Rastier (1972: 154).
- 23 Un mismo zócalo epistémico los atraviesa, o pertenecen a una misma formación discursiva: "El proyecto de una ciencia del orden, tal como fue fundado en el siglo XVII implicaba que éste fuese duplicado por una [ciencia de la] génesis de los conocimientos, como en efecto sucedió desde Docke a la Ideología" (Foucault, 1966: 86).

mejor dos modos de configuración epistemológica de los saberes modernos: el primero, si hablamos en términos de "escuelas", el modo de los empiristas e idealistas —a quienes nos referiremos como *clásicos* o *modernos*—, lo que en historia de las ideas se ha llamado el "racionalismo clásico", el de la Ciencia cartesiana, la Mecánica newtoniana, la Taxonomía linneana, el Análisis de las Riquezas de los Fisiócratas y la Gramática General y Razonada de Port Royal—; y un segundo, al que la historiografía tiende a reservar el apelativo de *moderno strictu sensu*, es decir, los *contemporáneos*: son los experimentalistas —como Claude Bernard²⁴ o Pasteur, los economistas políticos, los filólogos románticos y los críticos trascendentales— al estilo de los "idealistas alemanes". En términos cronológicos, tal configuración epistemológica "clásica" de los saberes occidentales, habría empezado a verse desarticulada entre 1795-1810, justo con la aparición de las obras opuestas de Tracy y de Emmanuel Kant (1724-1804).

Ahora bien, lo paradójico del proyecto de Destutt y los ideólogos, es que está situado justo en la bisagra que separa y articula a la vez esas dos fases o modos de la modernidad filosófica. El hecho de que la *Crítica de la razón pura* de Kant (1781, 1787) y la *Teoría general de las Ideas* o "Ideología" de Destutt de Tracy (1803) sean contemporáneas y opuestas²⁵, expresa, en el terreno filosófico, una encrucijada en la configuración epistemológica moderna donde se gesta una tensión, una *ambigüedad* que, en su desenvolvimiento,

24 Claude Bernard (1813-1878) es reconocido como el fundador de la medicina experimental contemporánea (Canguilhem, 1983c [1965 y 1968]: 127-171). Numerosas ediciones de su famosa *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*—en especial de su primer capítulo— circularon ampliamente entre los universitarios colombianos, como en el texto utilizado en la clase de Filosofía del Colegio Mayor del Rosario de Bogotá bajo la hegemonía liberal radical: Bernard, Claude, 1883 [1865]: 279-355.

25 No es deleznable el hecho de que la obra de los ideólogos sea posterior a la de Kant. Destutt conoció —de segunda mano— al menos la primera *Crítica* de Kant y la "refutó" en una corta "Memoria". Dice Destutt: "recomiendo el cultivo de esta ciencia preciosa, [la Ideología] de esta lógica verdaderamente elementaría, [elementée] que nos preserva hoy en Francia de esas ciencias con la que nuestro autor [Kant] compone la metafísica [...] y que estoy convencido de que no nos pueden dar un verdadero conocimiento de nuestras facultades intelectuales, ni renovar el espíritu humano" (Destutt de Tracy, 1968 [1801]: 544-606).

marcará las configuraciones epistémicas contemporáneas, cuya constitución será atravesada por todos los empirismos y positivismos de un lado y de otro, por las ciencias formales, críticas y trascendentales, corriendo en direcciones opuestas y, al tiempo, buscando fundamentarse mutuamente. Así, mientras por una parte se despliega la ideología, "la última de las filosofías clásicas", por otra aparece la crítica kantiana, "umbral de nuestra época moderna [contemporánea]" (Foucault, 1966: 255). Filosofía crítica de la cual se ha dicho fue excluida de la tradición intelectual colombiana hasta bien entrada la cuarta década del siglo XX, hecho del cual se responsabiliza a la filosofía neotomista introducida durante el movimiento de restauración católico conocido como la Regeneración y la Hegemonía conservadora (1886-1930). Tenemos pues que explicar la paradoja que atraviesan las condiciones locales de conformación de los saberes modernos en este país, en relación con las líneas de fuerza y las tensiones de la configuración epistemológica de los saberes occidentales de este período.

Pues bien, Foucault ha caracterizado aquel primer modo moderno como *epistème clásica* o de la *representación*: el pensamiento es concebido allí como representación —transparente— de las cosas por las ideas y la función del lenguaje se ve reducida, al tiempo, a la de representar el pensamiento por los signos. Para la formación discursiva clásica, el pensamiento es (sólo) poder de representación y esta representación, a su vez, se representa a sí misma en el lenguaje. En virtud de esta doble representación, el lenguaje no es concebido como expresión simple de las ideas, toda emisión de signos es concebida como discurso: es el habla que nace ya portando el orden de los signos, porque está sostenida por el orden de los juicios y las proposiciones (Destutt de Tracy, 1817b [1802]: 50). Así, la lógica de Port Royal colocó "su centro de gravedad sobre el juicio, y no sobre el razonamiento [silogístico]", como lo hacían las lógicas escolásticas (Marín en Arnauld, 1970 [1660]: 9).

El juicio que hacemos de las cosas, como cuando digo "la tierra es redonda", se llama proposición; así, toda proposición encierra necesariamente dos términos: uno, llamado *sujeto*, que es del cual se afirma, como *tierra*, y el otro llamado *atributo*, que es lo que se afirma, como *redonda*; esto además encierra la ligazón entre los dos términos, que es propiamente la acción de nuestro espíritu que afirma el atributo del sujeto (Arnauld, 1970 [1660]: 28).

Destutt, fiel al método clásico o *more geométrico* —que busca reducir todo a su elemento más simple—, dio su forma más lacónica a este principio: "Podemos decir en verdad que toda idea, por el sólo hecho de que es representada por un signo, se convierte en juicio; y que toda emisión de signo es un enunciado de juicio" (Destutt de Tracy, 1817b [1802]: 50-51).

En breve, se puede asumir acá la caracterización de la gramática general que propone Montoya:

La Gramática General puede así entonces definirse como el análisis verbal, que representa analíticamente el sistema de las ideas del espíritu. Ciencia del "arte de hablar", su proyecto buscaba el establecimiento de aquel sistema de identidades y de diferencias que cada lengua se da para cumplir su objetivo, o lo que es lo mismo, su taxonomía. Si es general, no es tanto pues porque sea el compendio de todas las lenguas posibles, cuanto la puesta en funcionamiento de la Ciencia general de la medida y el orden en el ámbito del lenguaje. Y ello sólo podía ocurrir cuando la experiencia del mismo fuese pensada como Discurso [...]. Si es razonada, es porque [...] alcanza el nivel de las leyes que valen de la misma forma para todas las lenguas: porque la "razón" que atraviesa la singularidad de las lenguas no es del orden de lo que los hombres en general pueden querer decir (Montoya, 1998: 96).

De otra parte, la gramática general remite a una teoría del conocimiento que postula dos momentos: representar (se) es primero concebir ideas o conceptos "sin afirmar o negar nada de las cosas"; viene luego un segundo acto de conocimiento: el juicio, o acto de afirmación. Si nombrar implica representar al ser y si el lenguaje consiste no sólo en nombrar, sino en articular un discurso, es decir proposiciones, es el juicio lo que hace posible el discurso: de ahí, la centralidad, para los saberes clásicos, de la teorías del nombre y del verbo.

La primera define la experiencia del lenguaje en el mundo clásico: hablar es ante todo *nombrar* y tal operación no podía concebirse sino asignando, como haciendo corresponder, un signo sonoro a cada cosa concreta, a cada representación inmediata o a cada objeto que se daba a la mirada o a alguno de los sentidos. De ahí también ta preocupación por el tema del origen del lenguaje, la búsqueda del fomento original donde había nacido la primera representación y ⁵U signo. Este era remitido a tres momentos genéticos privilegiados:

el lenguaje primitivo de la especie humana (filogénesis), el primer grito acompañado de gestos y de contactos —lo que los ideólogos llamaron "lenguaje de acción" (Destutt de Tracy, 1817a [1801]: 318; García, 1869 [1821]: 4)—y el desarrollo del lenguaje en el niño y el joven (ontogénesis); fundidos, a menudo, en un tercer cuadro originario, el del "individuo aislado de la sociedad y sin recursos", como Robinson Crusoe, el "buen salvaje" o "el hijo de los lobos".

Tanto o más ajena a nuestros ojos contemporáneos aparece la teoría del verbo: éste es concebido como el lazo entre los dos miembros de la proposición, el que *afirma* que algo puede *ser atribuido* (es atributo) a (de) un sujeto. Para la gramática clásica, el verbo es afirmación y principio de atribución, es sustantivo. Ya no significa *existencia o substancia*, como para los gramáticos escolásticos del siglo XVII, ni tampoco *acción*, como para los filólogos del siglo XIX, sino *ser*. es acto de afirmación, que funda a la vez la función de atribución del ser (Arnauld, 1964 [1662]: 31). Todos los verbos se reducen en sustancia a uno sólo, el verbo *ser*, en tercera persona de indicativo (esí): éste debe ser analizado como un "verdadero sustantivo" (Donzé, 1967: 29). Destutt será deudor de esta teoría, llevándola a su punto más alto de generalización, pues para él, el sustantivo es el verbo en modo infinitivo²⁶. Pero el acto de afirmación debe entenderse como una afirmación de la pertenencia entre dos ideas, entre dos representaciones, no entre dos cosas, ni entre una cosa y su representación: la relación primera del lenguaje según el modo clásico, no es con el mundo, sino con el pensamiento, entre la idea de una cosa y la idea de otra: idea de una idea que contiene la clave de cómo pensamos²⁷. Estamos en la "vía moderna", "subjettivista", el universo del *cogito*: "Explicando el sentido de una

26 "El infinitivo no es, por decirlo así, un modo del verbo, es un verdadero sustantivo. Es el nombre por el cual se designa tanto el verbo mismo como el estado **que** expresa [...]. Hacer es *serhacedor*, amar es *ser amador*, tener es *sertenedor*[...] Es cierto que es el [verbo] sólo el que constituye la proposición, y determina el sentido de aquella en la cual él entra [...]. Los verbos son los únicos atributo*; completos, es decir, las únicas palabras que representan completamente una idea como existiendo en otra" (Destutt de Tracy, 1817b [1802]: 44,49,65; García, 1869 [1821]: 7, 105).

27 "Los lógicos creen que hay definiciones de nombres y definiciones de cosas, cuando a la verdad nunca hay sino definiciones de ideas" (Destutt de Tracy, 1883a XXI).

voz, no hago otra cosa que explicar la idea que tengo cuando lo enuncio; y explicando lo que es un ser, *no hago tampoco sino expresar la idea que tengo de ese ser*, y que expreso cuando enuncio su nombre" (Destutt de Tracy, 1883a: xxi).

En última instancia, si hubiese que sintetizar en un enunciado la característica de esta configuración, se diría que: "en la estructura del lenguaje articulado se reproducen las leyes del pensamiento". Donzé explica como opera esta vía tal como fue asumida por la gramática general de Port Royal:

No se trata aquí, contrariamente a lo que se pudiera pensar, de una supuesta correspondencia entre la estructura del universo y la estructura del lenguaje. No es al acontecimiento que se produce en la vida a lo que el verbo responde en la lengua, sino a una operación determinada del espíritu: el acto de afirmación. No es porque hay seres (u objetos) dotados de propiedades particulares, que la lengua ha producido sustantivos y adjetivos: sino porque el espíritu, después de haber formado los conceptos de sustanciay de accidente, los concibe independientemente el uno del otro (*la tierra-la redondez*), o los capta completamente por connotación [*redondo*): no hay correspondencia sino entre el pensamiento (considerado como una actividad anterior distinta) y su expresión (Donzé, 1967: 178)²⁸.

Entonces, en esta configuración clásica, el análisis de la representación (la lógica como "arte de pensar", cuya unidad de análisis es *el juicio* o relación entre ideas) y la teoría de los signos (la gramática como "arte de hablar", cuya unidad de análisis es la *proposición*, forma de expresión del juicio) se penetran el uno al otro en su tarea de representar el orden de los seres. Finalmente, *conocer*, para la experiencia clásica, significa *orden y representación*: representarse de forma ordenada los elementos de lo real, situar las cosas en un cuadro ordenado, establecer entre las (representaciones de las) cosas, incluso las no mensurables, una sucesión ordenada de identidades y diferencias (Foucault, 1966: 89). Ahora bien, no es

28 Lo "real" para Destutt son las percepciones, no los objetos: "No hay nada de real y verdaderamente existente para nosotros en este mundo que nuestras percepciones, y dado que todas nuestras percepciones son muy ciertas, parece que no pudiéndonos jamás equivocarnos sobre lo que sentimos, somos completamente inaccesibles al error" (Destutt de Tracy, 1817c [1803]: 553).

que todos los saberes hayan sido absorbidos por las matemáticas, ni que ellas fueran el fundamento de todo conocimiento posible, es que la organización de ciertos saberes empíricos se fundaba en una relación con una ciencia universal del orden (*mathesis*), cuyo método consistió en la identificación de unidades y su puesta en orden por medio de encadenamientos regulares de signos lingüísticos o matemáticos (el *more geométrico*), el cual proporcionaba el método para las ciencias particulares²⁹. Gracias a ese análisis de los signos, ciencias como la de las relaciones entre el lenguaje y los signos (gramática general), la de las riquezas con su valor (análisis de las riquezas), las de los seres vivos con sus caracteres (historia natural), se pudieron constituir como ciencias del orden, cada una en su dominio respectivo: orden de las palabras, de las necesidades y los seres vivos (Foucault, 1966: 71, 214, 216).

Cuando en Colombia Ezequiel Rojas define la verdad como "la conformidad de la idea con su objeto", quiere decir, siendo fiel a Destutt y a la configuración clásica, "representación de un orden regular entre unidades uniformes": la realidad es descomponible en unidades discretas, es discontinua, tal como su representación, la ciencia: "lo real y su ciencia se presentan ambos como una combinatoria a partir de elementos discretos con relaciones regulares" (Rastier, 1972: 30,58). Este modelo de lo real implicado por la gramática clásica era el que estaba en discusión en la polémica colombiana de 1870.

Modelo ya problemático: la conjunción de estas teorías del nombre y el verbo producen una paradoja, una tensión que atraviesa la experiencia clásica del lenguaje: sostener, por una parte, una teoría de la verdad como adecuación espontánea de la representación con

29 Destutt afirma haber llegado, con su teoría de los juicios, a descubrir el "álgebra" de las ciencias: "Condillac [...] ha dicho que nuestros juicios son *ecuaciones*, y nuestros razonamientos series de *ecuaciones* [...]. Esto es todavía inexacto, porque no son nuestros juicios especies de ecuaciones, sino que las ecuaciones son especies de juicios" (Destutt de Tracy, 1817c [1803]: 534). "Una gramática escrita *more geométrico*, tal es pues la opción que Port Royal instauró en los estudios sobre el lenguaje" (Montoya, 1998: 101). De acuerdo con Foucault, no se trata de hablar, para la "época" clásica, de una "influencia cartesiana", o del "modelo newtoniano", ni siquiera de "mecanicismo" o de "matematización", sino de pensar "la relación que todo el saber clásico sostiene con la *mathesis* entendida como ciencia universal de la medida y el orden" (Foucault, 1966: 70).

las cosas (se la califica de "ingenua", "precrítica", "realista" u "objetalista"), pero partiendo de una teoría *crítica lógico-gramatical* de las facultades intelectuales (llámese "ilacionista", "subjetivista", o "solipsista")³⁰. El día en que el conocimiento de las cosas como realidades en sí fue puesto en tela de juicio a partir de la crítica trascendental de la razón, o el día en que la teoría de los signos no requirió acudir a una teoría del pensamiento, el lenguaje comenzó a perder el poder de ordenar los seres en cuadros a partir de sus signos, semejanzas y diferencias, pues "la idea y el signo dejarán de ser perfectamente transparentes el uno al otro" (Foucault, 1966:79, 320). Así que, en el momento en que la ideología, esa "gramática universal" o esa "filosofía primera" como había osado llamarla Destutt, se mostrase insuficiente, era toda la configuración epistemológica de la representación la que se vería comprometida.

Lo que es revelador —y desafiante— de este análisis foucaultiano de la configuración epistémica que subtiende la gramática general, es el haber mostrado cómo, mientras duró una experiencia tal del lenguaje —el discurso—, estaba excluida, por paradójico que pueda parecer, la posibilidad de formación de algo como "la ciencia del hombre", aquella en que el hombre "aparece en su posición ambigua de objeto de saber y de sujeto que conoce" (Foucault, 1966: 322, 232).

Los temas modernos de un individuo viviente, hablante y trabajador según las leyes de una economía, una filología y una biología, pero que, por una suerte de torsión interna y de recubrimiento, habría recibido, por el juego de esas leyes mismas, el derecho de conocerlas y sacarlas por completo a la luz, todos esos temas familiares para nosotros y ligados a la existencia de las "ciencias humanas", son excluidos por el pensamiento clásico (Foucault, 1966: 320, 321).

30 "Se trataba de probar, a los hombres demasiado confiados, que en cuanto no hacemos sino sentir sensaciones, no se está seguro sino de su propia existencia; y a los hombres demasiado escépticos, que cuando se sienten deseos, y la resistencia a esos deseos, se está cierto no sólo de su existencia, sino también de la existencia de algo que no es el *sí mismo*" (Destutt de Tracy, 1817a [1801]: 431).

No es del caso aquí reproducir toda su minuciosa —y polémica— demostración, pero acudiré a ella en algunos puntos que permitirán sacar a la luz los límites y las tensiones internas del proyecto de los ideólogos y el terreno desde donde se movían sus adversarios³¹. Afirma Foucault que tal ausencia debe ser atribuida, en buena parte, al rol mayor que esta teoría de la representación ha jugado:

En revancha, en el lugar de encuentro entre la representación y el ser, allí donde se entrecruzan naturaleza y naturaleza humana —en ese lugar donde hoy creemos reconocer la existencia primera, irrecusable y enigmática del hombre—, lo que el pensamiento clásico hace surgir, es el poder del discurso. Es decir, del lenguaje en tanto que representa—el lenguaje que nombra, que recorta, que combina, que anuda y desanuda la cosas, haciéndolas ver en la transparencia de las palabras [...]. En tanto que ese lenguaje ha hablado en la cultura occidental, no era posible que la existencia humana fuera puesta en cuestión por ella misma, porque lo que se anudaba en él, era la representación y el ser (Foucault, 1966: 321-322).

Hemos dicho que el proyecto de Destutt se encuentra sobre el mismo zócalo epistémico, pero en el "otro extremo" de la gramática de Port-Royal, en posición de bisagra frente a una nueva configuración de saber. Bisagra que pudo ser también vía cerrada o salto al vacío, pues, en efecto, lo que sitúa el proyecto ideológico en la encrucijada, en el límite mismo de su propio campo conceptual, es que, al definir el pensamiento en general por la sensación,

Destutt cubre muy bien, sin salir de él, todo el dominio de la representación; pero llega a la frontera en que la sensación, como forma primera, absolutamente simple de la representación, como contenido mínimo de lo que puede darse al pensamiento, bascula hacia el orden de las condiciones fisiológicas que pueden

31 "Se podrá decir, claro, que la Gramática General, la Historia Natural y el Análisis de las Riquezas eran, en un sentido, maneras de reconocer al hombre, pero hay que distinguir. Sin duda las ciencias naturales han tratado del hombre como especie o género, la discusión sobre el problema de las razas en el siglo XVIII estestigo. La gramáticay la economía, por otraparte, utilizaban nocione» como las de necesidad, deseo, o memoria e imaginación. Pero no había conciencia epistemológica del hombre como tal. La epistéme clásica se articula según líneas que no delimitan de ninguna manera un dominio propio y específico del hombre" (Foucault, 1966: 320-321).

dar cuenta de él. Aquello que, en un sentido, aparece como la generalidad más pequeña del pensamiento, aparece, en otro, como el resultado complejo de una singularidad zoológica [...]. El análisis de la representación, en el momento en que alcanza su mayor extensión, toca con su borde más externo un dominio que sería poco más o menos —o mejor dicho que será, pues no existe aún— el de una ciencia natural del hombre (Foucault, 1966: 254).

En efecto, Destutt llega a considerar que la ideología es una parte de la zoología (Destutt de Tracy, 1817a [1801]: xiii). Si "pensar es sentir", la fisiología nos aportaría "el conocimiento del centro sensitivo y de nuestras operaciones intelectuales, nos enseña [la fisiología] directamente cuáles son nuestros medios para conocer su fuerza y su debilidad, su extensión y su límite, su modo de obrar y nos manifiesta cómo debemos usar de ellos, siendo en realidad la primera ciencia y la introducción para todas" (Destutt de Tracy, 1883b: 401).

¿Lógica o fisiología? Al pensar en prolongar o apoyar la ideología en una fisiología de las acciones humanas, o en una ciencia biológica de la mente, Destutt removía su propio piso anunciando, pero sin poder realizarlo, el relevo del saber universal de los signos por el de las ciencias positivas del hombre: ¿podrá decirse que la ideología se hallaba atravesada por la tensión de querer fundar su conocimiento del "hombre" en una ciencia experimental de la mente, ciencia que el rol soberano asignado al "discurso" le impedía pensar? De cierto modo sí, pero ello sería caer en el anacronismo de juzgar desde el presente hacia el pasado, al suponer una teleología del "origen de las ciencias humanas" que estaría más bien por comprobar. En rigor, deberá decirse que, al pretender construir un discurso perfecto a partir de las leyes de la representación, la ideología se topaba con algo que entrababa su proyecto de orden: Destutt descubre un "vicio radical del espíritu humano, que lo condena a no llegar nunca completamente a la exactitud" (1817a [1801]: 479). He aquí la encrucijada de la que se ha llamado "la última de las filosofías clásicas". Propongo recorrerla con cierto detalle, pues es esto, en mi hipótesis, lo que nos permitirá sacar a la luz tanto lo que estaba en juego en el fondo de la "Cuestión Textos" como, en el horizonte epistemológico que rigió la apropiación de ciertos saberes en el país a fines del siglo XIX, al menos de aquellos saberes más estratégicos en el proceso de reconfiguración del "gobierno moral" de los colombianos.

"El elemento más simple"

Ya quedó dicho que los ideólogos rechazan de plano toda la lógica aristotélica como un "falso arte de razonar". Destutt declara haber "descubierto el vicio radical del arte silogístico" (1817c [1803]: 530), sintiéndose en ello continuador y punto de llegada de la tradición que, de Port Royal, pasando por Bacon, Hobbes, Locke y Condillac, había sentido cada vez más "la inutilidad de tal arte" (1817c [1803]: 530). Según él, tal vicio ha consistido en creer que

son las ideas generales las que encierran a las ideas particulares, y que las proposiciones generales son los verdaderos principios [...] se llamaba *atribula* al término mayor, y *sujeto* al término menor, y sin embargo se decía que todos eran iguales al *medio*: lo cual es contradictorio [...]. Siguiendo tal sistema, no sólo hay que renunciar a probar los principios más generales, sino que no se puede siquiera conocer la verdadera causa de la justeza de las conclusiones que se han deducido (Destutt de Tracy, 1817c [1803]: 530).

Es Bacon, según Destutt, quien halló el camino correcto al invertir el problema, mostrando que lo que hay que examinar son precisamente los principios generales, dado que estos se fundan sobre los hechos particulares. De un lado, desde el punto de vista de la formación de las ideas abstractas, Destutt sostiene una teoría que no se opone a la herencia aristotélico-tomista ni al cuadro clásico: "Todas estas ideas son primero relativas a un hecho solo, son individuales y particulares; pero luego las extendemos a todos los hechos semejantes, prescindiendo de sus diferencias; *entonces se hacen generales y abstractas*" (1883b: 368). Y luego, continúa Destutt, estas ideas individuales se organizan jerárquicamente:

Más adelante establecemos grados en estas ideas generales y abstractas, y formamos ideas de especies, de géneros, de clases, por medio de reducciones[^] continuas; de suerte que cuanto menos convienen a muchos seres, más particularidades conservan de cada uno, y al revés [...] así formamos sucesivamente las ideas peral, árbol, vegetal, cuerpo y por último ser, que como la más general de todas, no comprende más que una propiedad común a todos los seres, la de existir, sea como se quiera (1883b: 368).

Pero de otro lado, junto a esta teoría "antigua" de la abstracción, Destutt desarrolla una distinción y propuesta por los *Messieurs de*

port Royal, la distinción entre la *extensión* y la *comprensión* de una idea:

Las ideas más generales son, pues, las que se extienden a un mayor número de seres, y esto es lo que constituye la *extensión* de una idea, pero las ideas particulares son las que conservan mayor número de componentes, y eso es lo que constituye la *comprensión* de una idea. Los de Port Royal hicieron esta observación, mas debieron sacar de ella más utilidad, porque para el juicio de una idea no importa el número de seres a que puede extenderse, *las ideas que contiene son causa de que podamos o no atribuir las a otra*, esto es, formar de ellas tal o cual juicio [...]. Es pues cierto, que la extensión de una idea no importa nada para los juicios que de ella se puedan formar; y además es notable que cuando se comparan en una proposición dos ideas, la extensión de la más general se reduce tácitamente a la extensión de la más particular: si digo que el *hombre es un animal*, ciertamente digo que es un animal de la especie humana, y no de ninguna otra, pues de lo contrario diría un disparate garrafal (Destutt de Tracy, 1883b: 391-392).

Esta distinción entre *extensión* y *comprensión* es la piedra de toque de la ideología: es, de un lado, su punto de ruptura con la "lógica antigua"³² y por otro, el objetivo hacia donde Destutt va a enfocar su trabajo, que desde ese momento aparece claro: entender —y ordenar— el proceso por el cual el espíritu pasa de las ideas simples a las ideas compuestas: ¿qué ocurre en el proceso por el cual añadimos o quitamos "componentes" (es decir, ideas) a la representación de algo y cuáles son las ventajas y los inconvenientes con que los juicios y los signos son capaces de representar tales cambios? Pensando, como Condillac, la forma de los juicios al modo de ecuaciones, se propone analizar el encadenamiento de los juicios de un modo "inédito hasta entonces". Para nuestro pensamiento

32 "Mientras una idea es más general, más conviene a un gran número de objetos; pero retiene menos las ideas propias a cada uno de ellos: y al contrario, mientras más particular es, más pequeño el número de objetos a los que se aplica, pero *encierra más ideas componentes de cada uno ellos*. Así, la idea general encierra la idea particular en su extensión, y la *ideaparticular encierra la idea general en su comprensión*. [...] he aquí la diferencia radical entre la antigua lógicay la nueva [...] entre la falsa concepción del arte silogístico y la exposición verdadera del mecanismo natural de nuestras deducciones" (Destutt de Tracy, 1817a [1801]: 63-67).

contemporáneo, no deja de causar sorpresa la metáfora que propone Destutt para representarse "la idea":

Resulta de lo anterior que podemos representarnos nuestras ideas como otros tantos pequeños grupos erizados de una multitud de tubos parecidos a los tubos de un catalejo, de los cuales cada juicio que emitimos hace salir otro tubo que estaba encerrado en el precedente, lo cual cambia la figura total de la idea y la convierte en otra distinta a la que era (1817c [1803]: 530).

Pero que la sonrisa no se prolongue demasiado: esta imagen mecanicista cobra todo su sentido a la luz de la configuración clásica, pues allí se cumplen las condiciones de lo real implícitas en ésta: *unidades discretas* —cada juicio— que *se descomponen* —análisis y combinación— en cierto orden y bajo una ley de cantidad uniforme; desde el prefacio de la ideología, Destutt dibuja el espacio del saber como un espacio pautado en intervalos y aborda los retos que tal distribución le impone al ideólogo que quiere hallar un criterio de certeza y alcanzar la verdad. Dice así, dirigiéndose a los jóvenes lectores escolares, para tranquilizarlos:

El espíritu humano marcha siempre paso a paso; sus progresos son graduales; de suerte que ninguna verdad es más difícil de comprender que cualquiera otra, cuando se sabe bien todo lo que la precede [...]. No hay más distancia entre la verdad más sublime de las ciencias y aquella que la precede inmediatamente, que la que hay entre la idea más *simple* y aquella que la sigue, como en los números no hay mayor distancia de 99 a 100 que de 1 a 2. La serie de nuestros juicios es una larga cadena donde todos los anillos son iguales [...]: todo depende del orden que sepamos introducir [en las ciencias] para evitar los grandes saltos, si puedo expresarme así: hallar tal orden, cuando él no es aún conocido, es esto lo propio del talento, y este talento es el mismo que hace hallar verdades nuevas (1817 a [1801]: 13-14).

Es de tal forma como un "elemento simple" permite garantizar un recorrido —sin error— hasta los "elementos compuestos". El punto crucial es cómo medir las ideas como unidades en ese espacio pautado, pues es más sorprendente aún que Destutt afirme que al emitir un nuevo juicio se cambie totalmente la figura de la idea hasta hacerla otra. He aquí por qué los conceptos claves en la ideología —y por los cuales un lector contemporáneo corre el riesgo de hacer

una lectura equívoca del proyecto ideológico— son los de *idea simple* e *idea compuesta*.

Si reconsideramos la metáfora del catalejo a la luz de la distinción entre *extensión* y *comprensión* de una idea, vemos que todas las ideas de la cadena están contenidas en la primera y la verdad de una cadena de ideas depende de la coherencia entre ellas—el cuerpo del catalejo que se despliega en segmentos uniformes—: la primera idea tiene que ser una *idea simple*. Hay que concluir que lo *simples* entonces, para Destutt, una "totalidad concreta"³³. La *idea simple* es en efecto un grupo de ideas ligado a un ser singular: "la idea particular es la que conserva el mayor número de elementos". Y así se entiende que la ideología sostenga, sin contradicción, que las *ideas compuestas* (o complejas) son una descomposición de las *ideas simples*, y que las *ideas abstractas*, a medida que son más universales, pierden su poder y su precisión pues pueden ser aplicadas de modo equívoco a seres diferentes.

Es esta "topología" lo que, de una parte, le permite liberarse de la lógica aristotélica, rechazar la doctrina de las *categorías* y declarar falso el método de los lógicos, para quienes "la definición es buena y la idea se explica perfectamente una vez que se haya determinado *per genus proximum et differentiam specificarum*":

todas esas clasificaciones arbitrarias [las categorías] no representan nunca a la naturaleza. Nuestras ideas se encadenan unas a otras por mil diversas relaciones; vistas por un aspecto son de un género y vistas por otro, son de distinto. Por consiguiente cada una de ellas está unida a una multitud innumerable de ideas cercanas, por una infinidad de relaciones de naturaleza tan diferente, que no se pueden comparar entre sí para decidir cuál es la menos distante. Así no es dable nunca o casi nunca, encontrar realmente el *género próximo ni la diferencia específica* que merecen exclusivamente caracterizar una idea (Destutt de Tracy, 1883b: XXIII)³⁴.

- 33 Destutt acuña el verbo francés *concrainre* ("concretar") para hace visible un proceso mental —opuesto a *abstraire*—, "que consiste a juntar varias ideas para formar una sola, a la que se le da un nombre que las reúne" (1817a [1801]: 85).
- 34 El ejemplo que Destutt propone es el de la definición del oro: "cuando digo que el oro es un metal y el más pesado [...] he clasificado muy bien al oro en el género de los seres a que pertenece, [...] con todo no me sirve esto para saber si el empleo del oro como moneda es útil al comercio o pernicioso para

Destutt proclama haber transformado del todo las "antiguas lógicas", divididas canónicamente (desde Port Royal) en cuatro partes—sobre la "idea", sobre el "juicio", sobre el "razonamiento" (el silogismo) y sobre el "método" de las ciencias (1817c [1803]: 339-340; García, 1869 [1821]: 205). Por otra parte, es esta distinción la que hace inteligible su proyecto de *restauración* del conocimiento: el retorno al origen, al momento de nacimiento de las ideas simples. A partir de allí, la ideología es la aventura de la razón, del "espíritu humano" encarnado en el ideólogo quien con su ciencia, restaurará la verdad y la naturaleza de la razón (Destutt de Tracy, 1817c [1803]: 281).

Desde este momento, la lógica se convierte en un "tratado" (sin duda alguna moderno) sobre la "certeza", la búsqueda de un "criterio de certeza", pues la ideología será, en dos palabras, una investigación sobre dónde se producen esos "grandes saltos"—y cómo evitarlos—en cada uno de los modos de la representación: sea en las ideas, en los juicios o en los signos³⁵. Una "teoría de la certeza", que persigue a cada paso el nacimiento del error, pues ya nos lo ha dicho Destutt, "la fuente misma del conocimiento es la causa del error". Y esos fallos se expresarán buscando, según el modo epistémico clásico—*more geométrico*—, fallos de combinatoria (*mathesis*), fallos en la medida de unidad de cada elemento (*taxinomia*)³⁶, o fallos en la identificación de las génesis de los encadenamientos (*análisis genético*)³⁷.

la moral, ni aún si el oro es el más dúctil de los metales. Las dos primeras cuestiones se refieren a ideas demasiado distantes [de la primera definición]" (1883b: XXIII).

- 35 "Busquemos si en este mundo hay *verdady error* qué es la *certeza*. La Lógica es eso, o no es nada: (...) ¿somos capaces de un certeza absoluta?, y ¿cuál es la causa primera y la base fundamental de la certeza de que somos capaces?" (Destutt de Tracy, 1817c [1803]: 535).
- 36 "La *taxinomia* instituida por el juicio es de un tipo bien definido: éste constata entre dos ideas una relación de *identidad* (en la extensión) y una relación de *diferencia* (en la comprensión)" (Rastier, 1972: 54).
- 37 "Todo esto se reduce a decir que toda nuestra certeza fundamental consiste en la evidencia de sentimientos, la cual adquirimos con observaciones y experiencias atentas y rigurosas; que nuestra certeza de deducciones es tan completa como la otra, cuando no alteramos la primera con la inexactitud de nuestros juicios sucesivos; y que no hay para nosotros más certeza ni mas causa de error que *las variaciones imperceptibles, las cuales, sin saberlo nosotros, ocurren en nuestras ideas explicadas siempre con un mismo sign*^o como *sí fuesen una mismas*" (Destutt de Tracy, 1883b: 396; García, 1869 [1821]: 20). Ver: Rastier, 1972: 30; Foucault, 1966: 86-91.

"El vicio radical del espíritu humano"

Lo que sorprende al lector de la ideología es cómo esa búsqueda del orden comienza a revelar, "en cada paso", sucesivas fuentes de error: al explorar el pensamiento desde la sensación, empieza a multiplicarse esa "infinita variedad de relaciones que no se pueden comparar", un desorden que va aumentando en cada uno de los puntos del proceso. Sabemos en principio que en cuanto sensaciones, ninguna de las ideas simples producidas por las facultades son o pueden ser fuente de error. En Destutt ese momento originario del conocimiento, el momento puro de la representación y del orden social, es el "sentido común"³⁸. Así es como ha de entenderse el funcionamiento de "la idea más simple: pensar es sentir", según Destutt: en tanto hay sensación pura, hay total certeza. Pero cuando nuestros juicios la hacen "consciente" ya estamos en el terreno de las "percepciones compuestas" y allí "los análisis son infinitamente variados" (Destutt de Tracy, 1817c [1803]: 536).

El peligro se advierte de inmediato, porque es difícil separar las sensaciones simples: Destutt señala que son ya compuestas "las percepciones de tamaño, de distancia, de figura, de forma, de resistencia, de dureza, de blandura, porque no son sensaciones simples, efectos puros de nuestra sensibilidad; son ideas compuestas *en tes cuales entran juicios*" (1817a ;1801]: 33). *He ahí el punto crucial*, que "la mayor parte de nuestras percepciones son ideas compuestas de muchos elementos reunidos en virtud de otros tantos juicios, y será fácil, examinando nuestras diferentes especies de ideas, ver dónde se halla la causa del error" (Destutt de Tracy, 1817c [1803]: 538).

38 "Los primeros elementos de estos resultados y combinaciones son bien conocidos de los hombres [...] dado que son las sensaciones comunes a todos, es por esta misma causa que [un hombre] es comprendido por [los otros]" (Destutt de Tracy, 1817 a [1801]: 381). Hay que insistir en que la teoría clásica de la certeza se halla asediada por el problema de la existencia de un "sentido común", pues si el conocimiento es un acto individual que hace sospechosa la objetividad del mundo y del conocimiento son puestas en duda y deben ser probadas, se plantea con urgencia la cuestión de saber si puede —o debe—haber un conocimiento común, en el doble sentido de verdades básicas generales y universales, y que sean compartidas por todos, bien sea por consenso o bien porque sean innatas.

Sin embargo, esta misma búsqueda del elemento simple como "totalidad concreta" le hace ver que, de hecho, las facultades no se presentan aisladas ("sólo cuando usamos ideas abstractas para describirlas"), sino que son funciones que se suponen recíprocamente³⁹. Sin entrar en mayores detalles sobre las interconexiones entre voluntad, juicio, memoria y sensación que describe Destutt, valga constatar la presencia de estos dos modos de abordar las "facultades", ya como *potencias*, ya como *funciones*, para descubrir allí una "conciliación ilusoria de incompatibles". En efecto, si por un lado, sus descripciones técnicas del sistema nervioso se reducen a una teoría mecánica de la conducción de impresiones y parecen apoyar una visión estática del proceso de sensación; por otro lado, Destutt da cuenta de un nuevo universo de observación que las ciencias han abierto a la ideología: el de una "multitud de elementos sutiles" que provienen de lo que él mismo llama "las determinaciones instintivas" de las acciones humanas, y que empiezan a verse como un hormiguelo dinámico de operaciones instantáneas y no voluntarias que sobrepasan en mucho la actividad consciente y racional (1817a [1801]: 281). Esta tensión entre su matriz lógico-gramatical para explicar el funcionamiento de las ideas (todas las percepciones pasan finalmente por el juicio y la voluntad) y los "nuevos hechos" que la fisiología le presenta, produce en la ideología una serie de explicaciones entre dos aguas.

De tal modo sentía Destutt el impacto de este nuevo universo sobre la imagen del conocimiento y de la moral, que se sentía en obligación de advertirlo a los jóvenes alumnos:

es verdad que para apreciar esta manera de ver hay que admitir que en nosotros ocurren continuamente un número prodigioso de movimientos y que a cada instante se ejecutan allí una cantidad increíble de operaciones intelectuales, de las que no tenemos siquiera conciencia. Esta suposición espanta la imaginación; sin embargo, mis jóvenes, debéis habituar vuestra razón a ella, pues los hechos la prueban (1817a [1801]: 276-277).

39 "Hemos hecho bien, sin duda, para estudiar nuestra facultad de sentir, en distinguir las diferentes funciones que hemos podido reconocer en ella, [-1 pero no debemos olvidar que lo que hemos así separado con el pensamiento, se halla a menudo confundido y reunido por el mismo hecho" (Destutt de Tracy, 1817a [1801]: 152).

Advertencia necesaria, pues al aplicar tal observación, primero, a la formación de las ideas simples sobre la infinidad de operaciones intelectuales y, luego, a la correlación debida entre cada sensación y cada signo o palabra, y si se recuerda que Destutt había llegado a la conclusión de que cada nuevo juicio cambiaba la forma total de la idea, vemos cómo el trabajo de ordenamiento se vuelve titánico o infinito. Por esta vía empezamos a darnos cuenta de la magnitud del "desorden" que Destutt empieza a ver en todos los componentes del conocimiento: ¿cuál es la unidad mínima de sensación a la que debe corresponder una idea? ¿Y un juicio? ¿Y un signo? Pues en el nivel de la representación, para ser coherentes, a cada idea nueva debería corresponder una palabra nueva (1817a [1801]: 104). El método del encadenamiento uniforme y pautado se ve seriamente comprometido por un obstáculo: el "conocimiento personal". En otro lugar Destutt dirá, como buen moderno, que "nadie siente por los órganos de otro", que "nadie piensa por otro" (1817a [1801]: 380); así, si el individuo es visto como el lugar originario del conocimiento, el precio a pagar es que el sujeto solitario se halle enfrentado a un trabajo colosal que no puede ser sino limitado, imperfecto y sujeto a error.

Lo más admirable de todo este recorrido es que si Destutt llega a admitir que el proyecto de una lengua perfecta es imposible de alcanzar, no es para aceptar que algo se ha quebrado en el orden de la representación. De ningún modo, la ideología no puede concebir que el "discurso" pueda fallar o que el lenguaje o los signos sean imperfectos. Al final del segundo tomo, el de la gramática, Destutt concluye que si la causa de error no es el lenguaje, la falla viene del sujeto, del espíritu humano, del "hombre" (concebido como *res pensante*):

la incertidumbre del valor de los signos de nuestras ideas es inherente, no a la naturaleza de los signos sino a la de nuestras facultades intelectuales, y es imposible que el mismo signo tenga exactamente el mismo valor para todos los que lo emplean, e incluso para cada uno de ellos, en los diferentes momentos en que lo emplea. Esta triste verdad es la que constituye esencialmente el vicio radical del espíritu del hombre; lo que le condena a no llegar jamás a la exactitud, excepto en casos fortuitos o muy particulares, y lo que hace que

casi todos sus razonamientos están fundados por necesidad sobre datos inciertos y variables hasta un cierto punto (1817b [1801]: 378-379)⁴⁰.

Como se observa, esta ciencia universal que se afirmaba sobre el principio de analizar "nuestros medios de conocer", concluye con la constatación de su "falla esencial". Lo que llama la atención de un lector contemporáneo en estas "descripciones de las causas del error" es hallar pintado en ellas, en tono negativo, el ámbito de lo que nos es hoy del todo familiar bajo el nombre de "experiencia individual" y de "autonomía ética", las cuales los contemporáneos pretendemos asumir con los presupuestos que conllevan de libertad, riesgo, responsabilidad y azar, asunción que Kant llamaría "la mayoría de edad".

Pero, para no invertir los tiempos otra vez, hay que decir que lo que para un contemporáneo sería el mundo positivo de "la experiencia individual", en Destutt aparece descrito como el principio de todo desorden, de toda incomunicación, de toda incertidumbre: es, en sentido estricto, el elemento que hace entrar en crisis la posibilidad de la representación y, por tanto, es la fuente del peligro a neutralizar. La soberanía del cogito cartesiano ha hallado su límite ya que, cuando Destutt se lanza a explorar el mundo de la "sensibilidad" desde "el pensamiento" descubre que allí, el sujeto está como preso de sus propias sensaciones, ideas y signos; que está como condenado a pensar y juzgar por sí mismo; que no controla voluntariamente la infinidad de percepciones y, que para no errar a cada paso, debe comparar todas sus ideas y signos con aquellos que recibe de sí mismo y del exterior, hasta el punto de tener que desconfiar de todos los signos e ideas que le comunica su sociedad y de todos los que él mismo produce o recuerda. No puede sino concluir que frente al "orden del discurso", el sujeto es el principio de desorden, es la "falla antropológica".

Se asiste entonces al intento, que se va revelando como imposible, de conjurar el "desorden" de la experiencia del sujeto individual a partir de una ciencia del "discurso" apoyada en la lógica y la gramática,

40 Este párrafo crucial ha sido pasado por alto en el *Compendio* del Pbro García, pero la idea de la debilidad de las facultades recorre también el compendio del español.

así fueran éstas "nuevas y fundadas en la naturaleza". Ciertamente, si bien se observa, había que fundarlas de nuevo para poder conjurar el peligro del sujeto. Se trata, justamente, de que en el proyecto de los ideólogos se extrema la incapacidad inherente a la configuración clásica para concebir la experiencia subjetiva moderna, o más precisamente, hay un diagnóstico y una valoración negativas de tal experiencia, una desconfianza radical en el sujeto de experiencia. Dicho de modo más general y esquemático, se puede arriesgar la afirmación de que para la configuración clásica, mantener la soberanía del "discurso" implica necesariamente mantener una noción negativa del "sujeto", desconfiar de sus facultades e, incluso, dudar de su posibilidad de comunicabilidad y de educabilidad⁴¹. Desde su génesis, la "experiencia moderna del individuo" ha emergido atravesada por una paradoja: lo que se va alcanzando como una conquista de la "libertad" se revela a la vez como un peligro para la "verdad". He aquí que hemos hallado la raíz "moderna" de un pensamiento "antimoderno" que, al mismo tiempo y sin contradicción, se proclama *liberal*, como Destutt lo hace, pero "desconfía" del sujeto (Head, 1985: 163). Es esta tensión constitutiva lo que a mi modo de ver han detectado Foucault en el nivel epistémico ("la ideología es la última de las filosofías clásicas") y Rastier en el nivel semántico actancial ("el fracaso del relato ideológico"⁴²).

41 Canguilhem ha señalado esta negatividad en el origen de la psicología moderna: "Los verdaderos responsables del advenimiento de la psicología moderna, como ciencia del sujeto pensante, son los físicos mecanicistas del siglo XVIII. Si la realidad del mundo ya no se confunde con el contenido de la percepción, si la realidad es obtenida y enunciada por reducción de las ilusiones de la experiencia sensible usual, el desecho cualitativo de esta experiencia compromete, por el hecho de que él es posible como falsificación de lo real, la responsabilidad propia del espíritu, es decir, del sujeto de la experiencia, en tanto que él no se identifica con la razón matemática y mecánica, instrumento de la verdad y la medida de la realidad. Pero esta responsabilidad es, a los ojos del físico, una culpabilidad. La psicología [y con ella la Pedagogía, O.S.] se constituye pues como un empresa de exculpación del espíritu. Su proyecto es el de una ciencia que, frente a la física, explica porqué el espíritu está, por naturaleza, constreñido a engañar primero a la razón en relación con la realidad. La psicología se hace física del sentido extremo, para dar cuenta de los contrasentidos con los que la física mecanicista inculpa al ejercicio de los sentidos en la formación del conocimiento" (1983 [1968]: 369-370).

42 "De un mito de salvación, la Ideología, pasa a convertirse en un mito de decadencia" (Rastier, 1972: 158).

Pero si desde el punto de vista epistemológico, el de la constitución de una ciencia de ciencias, asistimos al punto de no retorno de la función representativa del lenguaje, no hay que equivocarse pensando que este "fracaso" significó el fracaso del proyecto de la ideología; todo lo contrario. Si se me autoriza la metáfora, podría sugerir que mientras en la profundidad de los estratos del saber se detecta esta falla *tectónica*, se produce un *efecto inverso en la superficie*: Destutt proclama, triunfante, haber hallado por fin la causa del error que acecha al "discurso", y su opción consiste en defender a toda costa el "orden de la representación" contra el "caos de la experiencia"; entonces, el "relato de búsqueda" retoma, para recubrirla y sobrepasarla, la discontinuidad, la aporía a que el análisis de los conceptos desembocaba sin solución y si el ideólogo renuncia a la idea de una lengua perfecta es sólo para asumir la tarea de la reforma de las lenguas actuales.

Asistimos en este punto a una operación epistémico-semántica de alta eficacia política, cuyo éxito se encomendará a un modesto saber: la pedagogía. Es precisamente a partir del descubrimiento de esa "falta del sujeto" cuando *cobra todo* su sentido, para los ideólogos, el aplicar la lógica a la reforma de las facultades humanas, contra los dos enemigos que pretenden someterlas: el prejuicio —convertido en hábito— y la superstición —convertida en metafísica y religión—. Al final de su obra, Destutt se enorgullece de haber llegado a reformular toda la lógica antigua en una regla de método "simple" y aplicable universalmente: la llama *descripción o análisis ideológico metódico*. Para él, en últimas, todas las reglas del "método" se resumen en una: hacerse de un buen sistema de hábitos mentales: esto significa que es posible —y necesario— reformar y entrenar las facultades antes de lanzarlas a la experiencia⁴³.

Dicho proyecto se convierte en un programa —infinito o perfectible— de reforma de las facultades intelectuales, en un "arte de dirigir bien los sentimientos y las pasiones", en dos palabras, un arte de gobierno cuyos pilares son —se entenderá mejor ahora el énfasis de los reformadores liberales radicales— la legislación y te educación. Tenemos así, según la expresión de Head, "una teoría de

43 Tema que se halla aún en Comte y en Claude Bernard (Canguilhem, 198 [1968]: 165-66).

la naturaleza humana constituida en ciencia social" (1985: 208); aunque hay que precisar de inmediato que es una teoría negativa y que se concibe a sí misma como "ciencia moral y política", es decir, como una normativa, una dogmática si se quiere, y (aún) no como una sociología empírica; habrá para ello que esperar a un Comte, pero, de nuevo, no hagamos teleología. Por ahora, baste decir que en últimas, todo este recorrido del ideólogo no podía sino desembocar en un proyecto pedagógico, pues en el fondo, era allí donde se podía conjurar, "hasta donde fuese posible", la "falta del sujeto": intervenir directamente en la formación de los juicios, los signos y las ideas de los hombres, y en especial, "la rectificación sucesiva de las primeras ideas o progreso de la razón en los jóvenes", por medio de la formación de buenos hábitos, a partir del conocimiento de los principios. Desde esta matriz clásica, se llega a perfilar la función de los intelectuales como "sacerdotes de un nuevo poder espiritual": se busca un orden moral racional a partir de los individuos, pero al desconfiar de la experiencia personal y a pesar de su proclamado empirismo, se vuelve a proceder desde los principios enseñados por una élite esclarecida⁴⁴. Así puede comprenderse la insistencia de Destutt—y en general de los pedagogos clásicos como Pestalozzi⁴⁵— en formar las mentes juveniles, antes que en los contenidos de las ciencias o en los principios y mecanismos de razonamiento, en crear "hábitos

44 Los campesinos, dice Destutt, están en el caso de los primitivos o los salvajes: "son notables por la rectitud de un pequeño número de combinaciones [de ideas], la ignorancia absoluta de una multitud de otras, y su incapacidad de hacer otras nuevas" (1817a f1S01J: 296). Así, la educación de las clases trabajadoras (la primaria) debía ser distinta y separada de la de las clases *savantes*, las cuales debían presentar a aquellas un resumen ya elaborado de las principales verdades sobre el hombre, la moral, la organización social y la tecnología productiva en las mismas áreas (ideología, legislación y ciencias), pues los pobres no tenían ni tiempo ni capacidad para hacer todo el proceso reeducativo que implicaba recomponer sus juicios (Destutt de Tracy citado por Head, 1985: 200-201).

45 En efecto, ya se ha dicho que el método pedagógico pestalozziano puesto en marcha en Colombia por la Reforma Instruccionista de 1870, aunque no era "sensualista", se basaba en el mismo principio clásico de presentar sistemáticamente series de objetos —por semejanzas y diferencias— a fin de que los niños pudiesen elaborar proposiciones correctas; buscaba, pues, enseñarles a "observar y analizar para bien hablar". El método pestalozziano continuó siendo utilizado, con cierta reforma que indicaré en su lugar, entre 1886 y 1930.

mentales" y para ello ejercitar las facultades en el análisis lógico-gramatical (se le llama también "filosofía del lenguaje"), en el cálculo y en "los principios de las ciencias morales y políticas".

Llegados a este punto, es tiempo ya de ascender desde las simas epistémicas y retomar el entramado de la discusión sobre los Textos", para tratar de leer las opciones y adecuaciones que los intelectuales colombianos fueron haciendo frente a la imposición del texto de *Ideología* de Tracy a la luz de esta "crisis de la representación".

LA "FISURA BERNARDIANA"

El desacuerdo entre el diputado Rojas y el rector Ancízar, que podría despacharse como un mero eco periférico de las disputas de la escuela de Víctor Cousin contra los ideólogos, parecería inexplicable si se tiene en cuenta que en las doctrinas que enseñaba desde 1851 en su curso de Psicología, Ancízar adoptaba el mismo punto de partida (cartesiano) que los ideólogos, el "análisis de nuestras facultades mentales" (Ancízar, 1851:3). Y al igual que ellos, avanzando en la ruta abierta por Destutt hacia la fisiología, postulaba que el progreso en las ciencias morales y políticas consistía en "tratar esta ciencia [la psicología] ni más ni menos que como una de las naturales" (Ancízar, 1870c: 292, 293). El ecléctico colombiano comparte aún con los ideólogos el enunciado de que las ideas adquiridas por los sentidos son ideas individuales y concretas, correspondientes a la singularidad e individualidad de cada objeto percibido. Pero está ya hablando otro lenguaje, dado que las pasiones y la voluntad no son para él "percepciones", como para Destutt y discípulos. La polémica permite ver, poco a poco, que el orden de las ciencias "morales y políticas" tal como lo proponían los ideólogos, comenzaba a ser discutido.

El dominio de la fisiología, según el rector, no podía dar cuenta del dominio específico de "lo humano", esto es, el de los sentimientos de religiosidad y moralidad. Para demostrarlo, Ancízar introduce en su "Informe" de 1870 una distinción epistemológica, que en su *Manual* de 1851 apenas estaba esbozada, entre *ideas objetivas* e *ideas subjetivas* (1851: 103)⁴⁶. Sostiene Ancízar que cuando el hombre se

46 Distinción que, y se puede constatar, no procede del citado *Manual* de Darnir⁰¹¹ y que Ancízar debió tomar de otra fuente, tal vez de Bemard mismo.

vuelve sobre sí mismo y se observa, piensa y ve sus pensamientos, los ve nacer, por ende, puede descomponerlos y describirlos con la misma exactitud que un fenómeno exterior y "de allí procede, además, su facultad de gobernarse": "de este estudio de sí mismo nace un gran número de ideas cuyo origen no es posible confundir con el de las que nos vienen por observación de los objetos exteriores, por lo que se las ha llamado *subjetivas* para distinguirlas de las *objetivas*" (1851:298,300).

Son pues subjetivas, en el sentido epistemológico del término: lo que el sujeto "pone" activamente en el conocimiento. Y son justo estas ideas subjetivas las que, marcando la diferencia con el animal, "caracterizan al hombre y forman la gloria del entendimiento humano" (Ancízar, 1870c: 299). Pero además, la distinción permite una clasificación de las ciencias: entre ciencias de "observación de los objetos externos", como "las ciencias naturales, la física, la astronomía", y ciencias que se ocupan de los conocimientos que tienen su origen en nosotros mismos, mediante el estudio de nuestra conciencia, como son los fenómenos del alma o las manifestaciones del ejercicio de sus facultades: la filosofía especulativa, la gramática general, la lógica, etc." (Ancízar, 1851: 44)

Para los ideólogos tal distinción entre "objetivo" y "subjetivo" era inaceptable; era absurdo sostener que "pensar no es sentir, sino verse a sí mismo". No había diálogo entre las dos posiciones ya que, a pesar del punto común de partida, el suelo de fondo se estaba fisurando: no se trata de una distinción secundaria, sino de una ruptura en profundidad, pues en la diferencia entre esas dos metáforas se estaban jugando otras nociones de subjetividad y de objetividad. En efecto, según Ancízar, hay un segundo tipo de ideas no procedentes de sensaciones, las de las matemáticas: en la geometría, en la mecánica racional, dice, se crean fórmulas abstractas, curvas ideales, cálculos de fuerzas y trayectorias en abstracto, sin previa experimentación sensible. E incluso, agrega, aún en las ciencias empíricas:

las innumerables ideas individuales y concretas adquiridas por medio de los sentidos, no [...]suministran [al naturalista] la ciencia del universo mientras no reduzca a una unidad racional la variedad empírica de sus conocimientos objetivos y usando de la facultad de abstraer y generalizar que le es peculiar,

somete a clasificaciones los hechos dispersos *e impone un orden al universo* reduciendo los millones de objetos que lo pueblan a unos pocos tipos ideales que denomina imperios, reinos, clases, géneros, especies, variedades, creaciones *de la mente que no tienen representación real en lo exterior* y que por tanto no traen su origen en sensación alguna (Ancízar, 1870c: 299).

A pesar de la ambigüedad del lenguaje, aquí aparece ya una ruptura con la "teoría de la representación". Queda todavía un fuerte eco del proyecto de un orden general, de un orden correlativo entre el mundo y las ideas, un eco cartesiano y clásico. Pero respecto de las ciencias empíricas, Ancízar ya está hablando desde otro plano epistemológico; éste aunque no es el del kantismo, como veremos enseguida, comparte con él la actitud experimentalista y en particular la de fisiólogos como Claude Bernard, fundador de la medicina experimental⁴⁷. Conocer ya no es reproducir el orden del mundo en la mente dejándose impresionar por las sensaciones, es hacer hipótesis sobre el mundo o "reducirlo" a tipos: tal orden de las ideas ya no representa al de las cosas, antes bien, se le impone. Vale la pena poner en paralelo las nociones de "subjetivo-objetivo" de Ancízar con las que propone Bernard en la primera parte de su *Introducción*. Dice Bernard que

47 Sobre la introducción de la fisiología y la medicina fisiopatológica de Bernard en Colombia, ver: Duque Gómez, 1993. A partir de este trabajo, se ha establecido que en 1871, al tiempo de la reorganización de la Universidad Nacional y la Facultad de Medicina, se crea la Academia de Ciencias Naturales, sustituida en 1873 por la Sociedad de Medicina y Ciencias Naturales, activa hasta 1891 cuando se funda la Academia de Medicina. También se ha señalado que desde 1874 ya se enseñaban, en la Universidad de Antioquia (Medellín), las cátedras de Fisiología y Patología general, con los textos de Villemin y Trousseau, seguidores de Claude Bernard. No obstante, Duque explica como "las teorías sobre la experimentación no llegaron al país en su forma directa a través del estudio de Claude Bernard", y que "hacia fines de la década de 1870, se puede constatar que la teoría bacteriana de Louis Pasteur ocupaba el pensamiento médico en el país como la que representaba la culminación de las conquistas prometidas para la medicina desde **que** entró en la vía de la patología experimental y pudo encontrar las leyes **que** rigen sus fenómenos" (1993:104, 116). A despecho de esto, aquí propongo ver cómo en la "Cuestión Textos" de 1870 ya se ha apropiado a Bernard **por** su teoría experimental del conocimiento, antes de su apropiación estrictamente científica.

el hombre puede referir todos sus raciocinios a dos criterios: uno interior y consciente que es cierto y absoluto, otro exterior e inconsciente [no depende de la conciencia] que es experimental y relativo [...]. Las verdades subjetivas se desprenden de principios de que el espíritu tiene conciencia, y aportan en él el sentimiento de una evidencia absoluta y necesaria. En realidad, las mayores verdades no son en el fondo sino un sentimiento de nuestro espíritu; y esto es lo que quiso decir Descartes con su famoso aforismo (1883 [1865]: 315).

Y esto ocurriría con los conocimientos de las matemáticas, donde "las condiciones son sencillas y subjetivas, es decir, mientras que el espíritu tenga la conciencia de que las conoce todas [...]. Las matemáticas representan las relaciones de las cosas en las condiciones de una simplicidad ideal, y viene a suceder que estos principios o relaciones, una vez encontrados, se aceptan por el espíritu como verdades absolutas; *es decir, independientes de la realidad*" (Bernard, 1883 [1865]: 315).

Lo cual parece recoger la tradición clásica, salvo que un clásico no podía concebir que las matemáticas pudieran ser independientes de la realidad, o en sus términos, que no pudieran representar al ser. Pero desde que entramos en el dominio de la física y la química, y con más razón en la biología—agrega Bernard—, en los fenómenos naturales las relaciones no son simples y las deducciones, aunque lógicas, son completamente inciertas, el método geométrico ya no sirve:

falta todo criterio interior, y [el sabio] está obligado a invocar la experiencia para comprobar las suposiciones y los razonamientos que ha hecho bajo este concepto [...] por su naturaleza misma de criterio exterior e inconsciente, la experiencia no da sino la verdad relativa. Nunca podrá probarse que el espíritu posee la verdad de manera absoluta (Bernard, 1883 [1865]: 318, 319)⁴⁸.

48 Es pertinente aquí traer a colación la importante precisión de Canguilhem, sobre la diferencia entre el mecanicismo cartesiano y el organicismo bernardiano: "En fisiología, lo distinto es lo diferenciado, lo distinto funcional debe estudiarse sobre el ser morfológicamente complejo. En lo elemental, todo es confuso porque todo está mezclado. Si las leyes de la mecánica cartesiana se estudian sobre máquinas simples, las leyes de la fisiología bernardiana se estudian sobre organismos complejos. Dejemos de engañarnos sobre la aparente similitud de los términos y conceptos. El fenómeno simple del que habla Claude Bernard no tiene nada de común con la naturaleza simple

Esta distinción constituye, a mi modo de ver, una singular bisagra —a la vez de transición y de ruptura— entre las configuraciones epistémicas clásica y contemporánea: de un lado, el mundo del orden, de la *mathesis*, no es eliminado ni rechazado sino, por el contrario, se le reconoce un valor: en tanto orden ideal, lógico, guarda el orden y el carácter de las verdades universales, absolutas —y Bernard no teme al término—, inmutables. Pero del otro lado, aparece el nuevo valor asignado al conocimiento experimental y allí hace su entrada la semántica del régimen de verdad contemporáneo: verdades relativas, revoluciones, hipótesis, libre examen, rechazo de todo principio de autoridad, exclusión de la metafísica... así, se hace necesario reasignar los lugares para cada orden; todo ocurre como un simple desplazamiento técnico, una relocalización de las ciencias que da lugar a dos tipos de verdades, según el tipo de ciencia que las produzca:

Conviene distinguir entre las ciencias matemáticas y las ciencias experimentales. Siendo inmutables y absolutas las verdades matemáticas, la ciencia que las encierra crece por yuxtaposición simple y sucesiva de todas las verdades adquiridas. En las ciencias experimentales, al contrario, siendo las verdades relativas, la ciencia sólo puede adelantar por revolución, y por absorción de las verdades antiguas en una forma científica nueva (Bernard, 1883 [1865]: 323-333).

Lo que me interesa señalar por ahora es cómo opera esta distinción bernardiana desde el punto de vista epistemológico; se diría que con ella la configuración clásica se salva de desaparecer, yendo a alojarse en el ámbito del "conocimiento a priori", al precio de perder

cartesiana. Un método de establecimiento de un fenómeno fisiológico simple, como por ejemplo la disociación bajo la acción del curare de la contractilidad muscular y de la excitabilidad del nervio motor, no tendría nada en común, salvo el nombre, con un método general de resolución de ecuaciones algebraicas. La exhortación a la duda no tiene el mismo sentido si se espera que ella ceda, sea frente a la *evidencia* o bien frente a la *experiencia*. La recomendación de 'dividir la dificultad' no tiene el mismo sentido según se trate de disociar el elemento nervioso sensitivo en la función de motricidad animal, o de clasificar las curvas geométricas y resolver las ecuaciones por la disminución de su grado y la multiplicación de binomios o de ecuaciones arbitrarias [...]. Ni Bernard ni Descartes ganan con la confusión de los tipos de sus objetivos y métodos" (1983a [1968]: 151-152).

su relación de representación con el ser: encerrada en el entendimiento, la *mathesis* ya no representa más al ser, sólo se representa a sí misma. Pero gracias a ello la subjetividad puede salvarse, a su turno, del peligro de la experiencia individual, pues una vez asociados el entendimiento y la *mathesis* pura, la razón se puede concebir como constituida por unos principios formales que *garantizan* la objetividad y universalidad (formal) del conocimiento. Y como correlato, el conocimiento a posteriori, la experimentación, el método de hipótesis y ensayo-error, puede por fin, no sólo hacerse cargo de la parte de error y desorden de la experiencia individual, sino "convertirla en su principio de progreso"⁴⁹.

Era ésta la operación epistemológica y metafísica de fondo que había realizado la filosofía kantiana desde fines del siglo XVIII, pero que en la medicina bernardiana aparece, insisto, como un efecto técnico, como un avance del método científico exento, en principio, de las implicaciones metafísicas y las exigencias éticas que hacían tan peligroso el *sapere aude* kantiano, no sólo para la antropología católica sino también para todas las metafísicas dogmáticas —o "religiones científicas"— vinculadas a los saberes positivos: el empirismo, el positivismo y el evolucionismo. Digo en principio, porque ya hemos visto cómo la fisiología también ponía en tensión y socavaba las certezas sobre Dios, el Alma y el Mundo, no sólo de modo tan contundente como la filosofía, sino además, de forma más espectacular y, de lejos, mucho más popularizable que las sofisticadas elaboraciones del solitario de Kóenigsberg⁵⁰. Analizada

49 "El experimento implica [...] la idea de una variación o de un desorden, intencionalmente producidos por el investigador en las condiciones de los fenómenos naturales [...]. Si estamos bien imbuidos en los principios del método experimental nada tenemos que temer, porque, en tanto que es exacta la idea, se continúa desarrollando, cuando es errónea, ahí está la experiencia para rectificarla" (Bernard, 1883 [1865]: 331).

50 Foucault sintetiza así el impacto epistémico de la biología, de las ciencias del "conocimiento de la vida": "Por primera vez posiblemente en la cultura occidental, la vida escapa a las leyes generales del ser, tal como éste se da al análisis en la representación. [...] la vida se convierte en una fuerza fundamental, que se opone al ser como el movimiento a la inmovilidad, el tiempo al espacio, el querer secreto a la manifestación [...]. Porque la vida —y he aquí por qué ella tiene en el pensamiento del siglo XIX un valor radical—, es a la vez el núcleo del ser y del no ser: no hay ser sino porque hay vida, y en este movimiento fundamental que los aboca a la muerte, los seres dispersos y estables por un instante se forman, se detienen y se fijan —en un

así, la transición se hacía viable en el plano epistemológico, no obstante las rupturas y desplazamientos que implicaba en los planos académico y cultural no eran tan fácilmente visibles ni aceptables para los intelectuales —laicos o clericales, del centro y la periferia— que se vieron descoyuntados en este giro, pero tratando, por todas las vías, de no perder su rol de "pastores de las masas".

Bisagra, pues, singular e insospechada. Se puede arriesgar la afirmación de que en Colombia, desde 1870, la medicina experimental, aún desde antes de empezar a ser difundida como saber práctico, proporcionó —y a la vez, impuso— a la intelectualidad conservadora, liberal y eclesial, el dispositivo conceptual y pedagógico que le permitiría asimilar la revolución epistemológica de la ciencia moderna, sin tener que pasar obligatoriamente por todas las consecuencias ético-políticas del kantismo. O para decirlo con mayor sutileza, la medicina experimental y su método permitieron a la intelectualidad colombiana modernizadora la posibilidad de asumir las implicaciones éticas de la ciencia moderna —libre examen, relativismo, verdad como hipótesis, antidogmatismo—, pero "domesticadas" como meras exigencias éticas particulares, deontologías circunscritas al trabajo científico y reservadas a la élite letrada en su ámbito profesional académico. Esta élite (que entre 1870 y 1886 fue liberal) habría jugado así la estrategia de evitar que el *ethos* experimentaldafecta.se otras regiones de la subjetividad, tanto de los grupos letrados dirigentes y científicos como de las masas, y prevenir los sacudimientos en los referentes de veracidad, credibilidad y legitimidad producidos por la irrupción progresiva de nuevos tipos de hombres, mujeres, jóvenes y niños con capacidad de consumo, de decisión y de deseo.

Pero si la élite letrada pudo ahorrarse en este momento —como lo hizo el propio Destutt— el trabajo de asimilar cuando menos la *Crítica de la razón pura*, no podía evitar en cambio, digerir el impacto de los saberes biológicos y de todas las metafísicas científicas nacidas

sentido, la matan—, pero son a su vez destruidos por esta fuerza inagotable [...]. *La ontología del anonadamiento de los seres vale como crítica del conocimiento*: pero no se trata tanto de fundar el fenómeno, de decir a la vez su límite y su ley, de remitirlo a la finitud que lo hace posible, sino de disiparlo y de destruirlo como la vida misma destruye los seres: porque todo su ser no es sino apariencia" (Foucault, 1966: 290-291).

de ellos —las religiones positivas, los darwinismos sociales, los transformismos y eugenismos, las frenologías, los determinismos sociobiológicos—, sobre todo cuando éstas pretendían aportar el mejor método para gobernar individuos y poblaciones en transición. No obstante, la anterior es ya una hipótesis de largo alcance, la cual sólo pretende anticipar en el análisis un horizonte que, en el hervidero histórico, estaba lejos de aparecer como una disyuntiva clara para los protagonistas de la "Cuestión Textos". Los modos como este proceso de fisuramiento se presentó —y fue enfrentado— exigen ascender de nuevo, desde las profundidades tectónicas, hacia las superficies de los saberes y los conceptos, para discernir allí los movimientos y efectos de apropiación y adecuación, no pocas veces paradójicos, que al ritmo de los debates, dejan entrever los documentos.

Digamos por lo pronto, retomando el hilo de nuestra exploración, que en efecto, si la introducción de la distinción subjetivo/ objetivo rompió de un tajo lo que la ideología se esforzaba en mantener como un recorrido continuo entre la sensación y el juicio, entre las ideas inductivas y deductivas, concretas y abstractas, particulares y universales, ello basta por sí solo para "indicar" la presencia de la "fisura bernardiana" en esta coyuntura de la configuración de los saberes en el país⁵¹. Pero la indica de un modo problemático, como una fractura en múltiples direcciones, pues sin duda la fisura abría la "posibilidad epistémica" de introducción de lo que Ezequiel Rojas llamaba con desprecio "las numerosas sectas de la escuela que enseña que las ideas no son adquiridas" y, con ello, a todos sus matices divergentes y contradictorios entre sí, a sus diversas estrategias epistemológicas y políticas.

El efecto de superficie de esta fisura es, de entrada, una curiosa confusión del lenguaje filosófico, una derivación de los términos y de su sentido en medio de la cual el historiador, atrapado junto con sus protagonistas en el mismo vórtice, siente perder con ellos los puntos de referencia, la dirección gravitacional de los conceptos, si cabe la metáfora. Precisamente, en tal espacio bien podían alojarse

51 El análisis precedente autoriza a llamarla así, en lugar de "fisura kantiana" como induciría a pensar, en un principio, el análisis foucaultiano para el caso europeo.

desde las teorías de las ideas innatas hasta la doctrina kantiana de la separación entre intuiciones y conceptos, desde las doctrinas empiristas sobre el sentido común o las tradicionalistas sobre la revelación primitiva del lenguaje, pasando por las de los espiritualismos eclécticos o positivistas de corte spenceriano y llegando, por qué no, a la doctrina aristotélico-tomista de las categorías y del entendimiento agente, el realismo de la *philosophia perennius*... Tres o cuatro citas tomadas con cierto azar podrán dar cuenta de la dificultad:

La antiguahipótesis que representa al espíritu humano como una cera blanda sobre la cual imprimen su imagen los objetos exteriores, es casi lo opuesto a la verdad; porque sucede todo al contrario, siendo del interior de donde viene toda determinación del conocimiento. Los lógicos expresan lo mismo diciendo que no se conoce sino por la *definición*...acto espontáneo de nuestro espíritu que da forma a la materia del conocimiento (Jacques, Simón y Saisset, 1888 [1841]: 205-206)⁵².

La anterior cita procede del manual de Jules Simón, ecléctico cousiniano que en principio se situaba más cerca de la línea kantiana —el uso de los términos forma y materia parece confirmarlo—, el cual, ¡oh sorpresa!, fue utilizado en el Colegio del Rosario por Miguel Antonio Caro en 1868. Era, en efecto, un manual que en lógica tomaba el partido opuesto al axioma de la gramática general, el de que concebir no implica juzgar.⁵³

Por otra parte, en su programa de Psicología para el Colegio del Rosario, basado en este manual, Miguel Antonio Caro explicita el

- 52 La obra citada es una versión castellana del *Manuel de Philosophie à l'usage des collèges*. París: Hachette, [1846, 1863; reeds: 1868, 1872, 1877, 1886, 1892], La traducción fue editada por primera vez en París y Lima, en 1848. Este manual fue "suscitado y supervisado por Cousin, con el fin de exponer a los estudiantes el nuevo espiritualismo" (Jacques, Simón y Saisset, 1888 [1841]: 184 ID. una especie de neo-cartesianismo que, buscando acercar la filosofía oficial a la filosofía cristiana, oponía al tradicionalismo teológico un racionalismo cristiano.
- 53 "La idea de un ser concebido como actualmente existente, implica ya un juicio, (el juicio de existencia), la idea no se halla aislada de todo juicio en nuestro espíritu sino en el estado de simple aprehensión" (Jacques, Simón y Saisset, 1888 [1841]: 206).

procedimiento de "reducción" del kantismo a su mínima expresión epistemológica, que rompía con los ideólogos, sin obligar a mayor compromiso con el kantismo⁵⁴:

Tema: Origen y formación de las ideas: exposición de la doctrina sensualista, sus absurdas y detestables consecuencias. Exposición de la doctrina espiritualista, explicación poética de Platón relativamente a la teoría de las ideas innatas; explicación de Descartes; explicación de Kant. Todas estas explicaciones concuerdan en esta verdad fácilmente demostrable: en el ejercicio de la inteligencia humana la parte activa, fecunda y organizadora, es esencialmente distinta de los datos pasivos y dispersos que suministran los sentidos (1868: 39-46).

Se sabe que, en 1865, el mismo Caro había introducido, en un colegio privado, un manual clásico del neotomismo, el de Sanseverino, y debió leer allí que:

Las verdades, objeto de nuestro conocimiento, son llamadas *contingentes* si conciernen a los hechos constatados por la experiencia interna o externa. Estas son llamadas *necesarias* si conciernen el encadenamiento natural de las cosas y las relaciones de las ideas entre ellas. (Nota las verdades contingentes son llamadas también *sintéticas o a posteriori*, las verdades necesarias *analíticas o a priori*) (1989 [1856]: 285).

Aquí, el lenguaje se vuelve condensado y ambiguo en extremo dejando la impresión de estar, de algún modo, sosteniendo una distinción análoga a la bernardiana. Y tenemos aún otro texto donde la fisura aparece mostrando, esta vez, una coincidencia entre Kant y los escolásticos:

La historia de las ciencias ideológicas nos presenta dos escuelas; la una no admite más que la sensación y explica todas las afecciones y operaciones del alma por la transformación de las sensaciones; la otra admite hechos primitivos distintos de la sensación, facultades diferentes de la de sentir y reconoce en el

54 Debo señalar que en el manual original, en el lugar correspondiente no se halla la explicación del pensamiento de Kant anunciada por Caro en su programa, así que hay que suponer que él mismo la agregó de su propia cosecha.

espíritu una línea que separa el orden sensible del intelectual. Esta última [escuela] se divide en dos [...] una de ellas admite la posibilidad de comunicación e influencia recíproca entre los dos órdenes [...] y tiene por principio fundamental que el origen de todos los conocimientos está en los sentidos...*Hasta aquí andan acordes Karít y los escolásticos* (Balmes, 1948 [1846y 1848]: 704).

Este es un texto de Jaime Balmes que data de 1848 y cuya circulación fue reactivada en los colegios privados católicos de Colombia a mediados de la década de los sesenta del siglo XIX; esto quiere decir que, al menos para el ámbito de los intelectuales católicos hispanohablantes, una cuerda ya había sido lanzada 23 años antes, pero se requería una conyuntura epistémica "local" adecuada para que su ingreso efectivo al campo de saber institucionalizado —que en ese momento coincidía casi totalmente con el sistema educativo— ya no fuese un evento aislado. Y he aquí, en 1870, cuando en lo que se inició como una parroquial polémica por los manuales escolares, la intelectualidad representada en ese grupo de profesores de la Universidad Nacional de Bogotá, se descubre abocada a enfrentar la profunda fisura que desde comienzos del siglo XIX, en Europa, había comenzado a socavar el régimen clásico de la representación. La presencia de esta línea divisoria con las características que tomó, obliga a reconocer cómo se abría una encrucijada con varias posibilidades epistemológicas, en la que surge de inmediato la pregunta: ¿hasta dónde ello implicaba rechazar la configuración epistémica clásica? Y ¿era posible hacerlo en bloque, o bien por segmentos más o menos completos, más o menos fragmentados? Lo que empieza a salir a la luz en las posturas epistemológicas de los dos adversarios de la ideología en la "Cuestión Textos", el rector Ancízar y el joven profesor Caro, configura un vasto programa de investigación del cual estas líneas son un tímido esbozo.

Sea como fuere, si podemos intuir la amplitud de la "fisura bernardiana" en esta coyuntura intelectual del país, también a través de ella podemos comprender el sentido de su ambigüedad histórica, de su profunda complejidad; no se trata de un mero relevo entre escuelas, pero tampoco de una mezcla sin dirección y sin fundamento epistémico. Ni tampoco se trata del "inexorable pero fallido progreso hacia la mayoría de edad" en un país poscolonial occidentalizado.

LAS CIENCIAS DEL ALMA HUMANA

Quisiera presentar con algún detalle la solución que propuso el eclecticismo, que ya parece crucial en la transición. Pues bien, desde 1851, Manuel Ancízar, en su *manual* de psicología, resumiendo la postura ecléctica de Cousin y su discípulo Damiron, pretendía haber "superado", "reduciendo su arbitrariedad", la propuesta kantiana de las categorías a-priori del entendimiento. Dicha superación consistió, a mi modo de ver, en insertar el concepto kantiano de las categorías del entendimiento en una estructura en gran parte clásica, con soluciones de línea cartesiana; solución que me parece haberle venido de sus fuentes cousinianas. Luego de una exploración preliminar que no es dable alargar en este trabajo, puedo postular que los eclécticos —en Europa y en Colombia— hicieron coexistir, en otra "conciliación ilusoria de incompatibles", la noción cartesiana de *intuición intelectual* con las nociones kantianas de *a priori* y *a posteriori*?⁵. Las ideas, dice Ancízar copiando a Damiron, pueden ser reducidas a tres especies "según su naturaleza: ideas de intuición, ideas de inducción, e ideas de deducción" (1851: 107), las cuales podían ser a su vez *apriori* y *aposteriori*, de un modo que remite más bien a la división bernardiana que a la kantiana, a la cual se agrega una nueva invitada: la distinción entre ciencia y sentido común:

Las ideas *inductivas a priori* son verdaderas en todo tiempo, en todo lugar, necesaria y absolutamente: las *inductivas a posteriori* son verdaderas de un modo contingente y relativo, y su exactitud está sujeta a excepciones según las circunstancias: por último, las primeras constituyen principios tan evidentes y claros, que están al alcance de la inteligencia de todos; pero las segundas convencen tan sólo a los que hayan observado, comparado, y generalizado, es decir, pertenecen *al dominio de la ciencia mas bien que al del sentido común* (Ancízar, 1851: 111-112).

55 Sobre la incomprensión de la noción de *a priori*, y en general, del tema trascendental por Cousin, al menos "en los primeros tiempos, por ejemplo en los cursos que Cousin dedicará a iniciarse en la lectura de Kant [...]. El *moi* de Royer-Collard o de Cousin no es de ningún modo comparable a la exigencia epistemológica de una unidad originariamente sintética de Ja apercepción" (Corten, 1992: 120).

Veamos primero las ideas que estos eclécticos —europeos y colombianos— llaman "inductivas a priori", las que se dirían de posible factura kantiana:

las ideas *inductivas a-priori* de todas las ideas absolutas, son las únicas que son por sí mismas, axiomas y principios [...] tienen el carácter esencial de principios, de verdades originarias que no han sido deducidas de otras [...] son ciertas reglas de juicio o *leyes* del pensamiento que sirven a la inteligencia no son la ciencia misma, sino los elementos que entran en la constitución de toda ciencia (Ancízar, 1851: 114)⁵⁶.

Se trata del antiguo problema de "las categorías" que desde Aristóteles nombraban la realidad —lógica y ontológica— de "ideas supremas a las que se pueden reducir todos los conceptos de la mente" y que Kant había redefinido, ya no como formas clasificatorias de la atribución de predicados al sujeto, sino como actividades, como "funciones sintéticas que organizan y constituyen la experiencia del sujeto trascendental". Ancízar declara preferir "la solución más sencilla y científica de una cuestión tan difícil e interesante, la dada por Víctor Cousin y la Escuela Ecléctica". En la versión de los eclécticos, las categorías son "verdades originarias que no han sido deducidas de otras" (Ancízar, 1851: 112) y son "pocas en número", constituidas por "las ideas de sustancia y causa, de tiempo y espacio, de unidad y pluralidad, de lo finito e infinito, de bien y de belleza, de igualdad y desigualdad" (Ancízar, 1851: 112). Pero el modo cousiniano de obtener tales categorías no tiene nada en común con la deducción trascendental kantiana:

En efecto, no es gran cosa saber que, por ejemplo, toda cualidad tiene una substancia, toda causa un efecto, que no hay sucesión sin duración, y cuerpo sin espacio, que la parte es más pequeña que el todo, y que la línea recta es el camino más corto entre dos puntos [...]. *No hay allí más que sentido común, datos primitivos del espíritu, condiciones necesarias de la razón, nada que suponga atención, método, algún trabajo continuo de la reflexión [...].* Pero si [estas ideas] faltasen, todo faltaría, teorías físicas y morales, teología y ontología»

56 Sea como fuere, desde esta fecha (1868) podemos aseverar la presencia operativa, en el campo de saber apropiado en Colombia, de estas nociones de juicio que ya no son las de las gramáticas clásicas.

observaciones, demostraciones, nada se haría sin estos principios que no enseñan nada, pero sin los cuales sería imposible aprender o comprender cualquier cosa (Damiron, 1837: 132)⁵⁷.

Sentido común o datos primitivos, nos ubicamos aquí lejos de Kant y cerca de las playas de la "escuela escocesa del sentido común" (Thomas Reid, Dugald Stewart, T. Hamilton⁵⁸) o incluso, de los detestados ideólogos. En este salto al vacío, los eclécticos parecen haber preferido colgarse de la orilla cartesiana de la fisura. En efecto, si el objetivo de las "categorías cousinianas" es también la superación del peligro de la "razón personal y privada", buscando un "criterio" de certeza universal, leyes generales de la razón y un principio de valor (credibilidad) a su autoridad, su solución —a pesar de las diferencias con el sensualismo— evoca claramente la idea de "sensación simple" de Destutt, usando a la vez el lenguaje de la *Razón pura*.

Para que el pensamiento tenga la verdad, es necesario que ella sea puray que no se mezcle a nada personal, es necesario que, desprendida del yo [moi], del cual ella no podría salir, la razón se desarrolle libremente según sus propias leyes. Ahora bien ¿en qué casos se muestra la razón con esa pureza e independencia? No es cuando la reflexión, que es la acción del *moi* sobre las ideas, ha podido ya, por su presencia, alterarlas y falsearlas; es cuando estas ideas, surgidas frescas y en su ingenuidad primitiva, no representan sino lo verdadero y son su simple imagen (Damiron, 1837: 137).

Todavía recayendo sobre la representación y la falla de las facultades, Cousin propone superar su agotamiento postulando una especie de "üuminación racional":

El *criterium* [de Cousin] de lo verdadero no es ni el testimonio de los hombres, que no se puede admitir sin ya juzgar, ni las opiniones individuales, que no

57 La versión resumida de Ancizar parece minimizar por alguna razón las alusiones al *sentido común*, aunque no puede eliminarla del contexto (Damiron, 1837:115-116).

⁵⁸ Ver: Grave, 1960; Marcil-Lacoste, 1976, 1982. Cotten cita aún otros "antecedentes franceses" del sentido común: Antoine Arnauld —el coautor de la Gramática General—, Fénelon y Levesque de Pouilly (1992: 25).

presentan nada de absoluto: es la razón en su esencia y su pureza primitiva. [...] que no debe buscarse ni fuera de nosotros ni en los otros; ni tampoco en un sentimiento relativo, variable y personal, sino en un principio superior y primitivo (Damiron, 1837: 138).

Ese principio lo halla en ciertas "ideas intuitivas" que son, según su criterio, ideas que reúnen "a la frescura, a la verdad y a la amplitud, esta especie de oscuridad que impide la ciencia, pero conviene bien al arte" (Damiron, 1837: 116). Con esta noción los eclécticos han desplazado el sentido clásico del término "intuición" —que incluso hasta Kant, significaba "percepción sensorial"— : la intuición es ahora definida como una forma de conocimiento inmediato, no mediado, hecho de curiosas "ideas" que ya no son ideas, de representaciones que ya no son representaciones, pues si "sentimos" que son ciertas —irónica recuperación del legado sensualista— no es porque tengan un contenido objetivo: son "ideas" esencialmente sintéticas y poéticas, dicen los eclécticos, que nacen de la contemplación de la naturaleza, de alguna cualidad humana o de la intuición de la existencia de un Creador, "idea primitiva" anterior a cualquier demostración teológica o afirmación dogmática sobre Dios.

Pero esta vía pudo abrir paso, al mismo tiempo, a un criterio de certeza menos "racionalista". Apoyándose en un paralelo con la distinción entre ideas subjetivas y objetivas, sostienen la existencia de dos tipos de evidencia, una "evidencia exterior u ontológica" y una "evidencia interior o psicológica". Definen la primera como "la propiedad que tienen las cosas de hacerse ver y ser inteligibles a nuestro espíritu" (Ancizar, 1857:94; Damiron, 1837:78) y la segunda, como

un modo de ser de nuestro espíritu, una disposición de su pensamiento, esa claridad interior que el alma recibe espontáneamente cuando [...] ha percibido y concebido la verdad de alguna cosa por medio de la reflexión o espontáneamente sin que le quepa duda: es el *convencimiento* (Ancizar, 1857: 95).

Dicha distinción permite analizar la experiencia individual en diversos grados de evidencia, porque se entiende que "no todas las cosas se hacen perceptibles a la razón de un mismo modo ni con un

mismo grado de intensidad" (Ancízar, 1857: 96); Damiron opina al respecto que "hay cosas que son recibidas sobre la fe de la autoridad"⁵⁹. No es casual que estas dos palabras se hayan asociado, ya que permiten reintroducir el "creer" y el "obedecer", dos principios de "heteronomía" y "gobierno", dos modos de poder conjurar "desde dentro" la "falla subjetiva" que habían sido puestos en duda por la ideología. Así los eclécticos proponen una concepción ampliada de la certeza, una noción que une de modo íntimo razón y fe en un sentido totalmente cognitivo, como "sentimiento de verdad" que acompaña la evidencia racional. Esta noción de creencia no se identifica acá con la "fe religiosa", o mejor, permite cooptar la noción religiosa tradicional y constituye un instrumento eficaz para abrir el territorio del "poder pastoral" a las tecnologías del poder político, tema que aquí sólo puedo dejar insinuado. ¿Puede afirmarse que en la convergencia de los dos campos opuestos, el eclesial y el secular, se iba configurando un objeto de discurso común que, en el plano arqueológico ponía en juego una noción no exclusivamente intelectualista de la experiencia subjetiva, y en el plano genealógico aportaba un instrumento eficaz para la secularización del "poder espiritual", la captura del poder pastoral por el poder político?⁶⁰.

Aquí, tenemos completo el panorama de todo lo que se ha introducido o —reintroducido— por la fisura de las "ideas subjetivas": desde las verdades matemáticas, pasando por las categorías *apriori* del entendimiento, hasta restaurar las ideas de Dios, Alma y Mundo, puestas en peligro por la crítica trascendental. Constatemos, en fin, que el universo de los "conocimientos subjetivos", tal como fue apropiada por Ancízar, permitía la introducción tanto de una noción

59 "Ver y creer son dos hechos ligados entre sí de tal manera que el uno lleva al otro de manera necesaria, su relación constituye una ley invariable y universal, no da lugar a ninguna excepción [...] no hay una sola idea en la cual percepción que no entrañe la fe y la afirmación. [...] derivan del mismo principio, de la naturaleza misma de la percepción" (Damiron, 1837: 81).

60 "De una manera paradójica e inesperada, a partir del siglo XVIII, tanto las sociedades capitalistas e industriales, como las formas modernas de estado que las han acompañado y sostenido, han tenido necesidad de los procedimientos [...] de individualización que el pastorado religioso había puesto por obra. *A pesar del rechazo de instituciones [...] y creencias religiosas, ha habido una implantación, incluso una multiplicación y difusión de las técnicas pastorales en el marco laico del aparato de Estado*" (Foucault, 1978: 550).

activa de sujeto de conocimiento (para la ciencia) como la de principios de espontaneidad e innatismo; todo ello le permitía mantener un peregrino "equilibrio" entre una aceptación—racional y sentimental y en todo caso "natural"—, de las verdades del conocimiento revelado y del sentido común y, a la vez, una actitud liberal de duda y crítica al dogmatismo.

Por cierto, el uso que hacían los eclécticos de la distinción entre ideas subjetivas y objetivas desbordaba y enrarecía la distinción estrictamente metodológica de Bernard, pues hacía coexistir o superponerse tales ideas con la distinción entre lo animal y lo humano y, sobre todo, con la de la diferencia entre lo material y lo espiritual. Todo ello pretendiendo partir desde las posturas de Kant y Bernard y realizando en verdad un sorprendente viaje de "regreso a la semilla", hacia Destutt y Descartes. Comprendiendo esta paradoja, se puede empezar a responder parcialmente a la pregunta sobre el "desplome" de la configuración clásica. Aunque Ancízar nunca publicó sus notas de curso para la gramática y la lógica, disponemos del extracto del Programa de Psicología, Lógica y Gramática General que dictaba en la Universidad. Allí, y a pesar de que se trata de enunciados escuetos, descubrimos que su enseñanza de gramática correspondía en todo—salvo tal vez las ideas de causa y efecto, caras a Cousin— al contenido de las gramáticas de Port-Royal y de Destutt:

La esencia del lenguaje consiste en la expresión de los juicios. Lo fundamental de su estructura es la *proposición*, en que todos los elementos del juicio están representados por otros tantos signos. Todos nuestros juicios versan, en definitiva, sobre las ideas de sustancia y *calidad*, causa y efecto. Por tanto **los** signos elementales de toda proposición, y que la constituyen como tal, no son, ni pueden ser, mas que el nombre de la sustancia o causa (signo sustantivo), el nombre, la cualidad o efecto (signo adjetivo), y el nombre de la afirmación (signo de la existencia) que es la forma íntima del *verbo* (Ancízar, 1870a: 415).

¿Qué puede significar esta curiosa mezcla que formó el eclecticismo ancizariano? La hipótesis que puedo arriesgar acá, es que la posición de Ancízar permitió, sin abandonar el piso epistémico de la gramática general, quebrar la unidad del tríptico ideología-gramática-lógica tal como la había impuesto la ortodoxia benthamista, recusando la ideología como incompleta y sustituyéndola por una psicología. Una psicología que introdujo los "conocimientos subjetivos" y que si bien

pretendía tener apoyos experimentales en la fisiología y conservaba el modelo lógico-gramatical del conocimiento y los procesos del psiquismo que había construido la positividad clásica, su estructura de base continuaba siendo la psicología racional.

Hay todavía algo que señalar respecto del lector colombiano de Cousin: si su rechazo del *Manual de ideología* provenía de su diferencia epistemológica con el sensualismo, había también una reprobación de orden moral. Ancízar rechazaba el mecanicismo de Destutt de Tracy como incapaz de dar cuenta "del libre albedrío, los derechos y los deberes, la virtud y el vicio, el alma, entidades que no encuentran un solo punto de apoyo en la Ideología sensualista" (Ancízar, 1870c: 304). A tal punto hallaba Ancízar peligrosa esta doctrina para la enseñanza de la juventud que la condenaba con el mismo argumento que más tarde esgrimió el neotomista monseñor Carrasquilla, y que era la obsesión apenas lógica en el ambiente creado por el crecimiento de las disciplinas fisiológicas: perder o hallar a Dios o al Alma "al extremo de un escalpelo" (Flaubert, 1994 [1911]: 30):

el estudiante cuyo bagaje filosófico se redujese al libro de Tracy, luego que hiciera algunos estudios formales en Fisiología encontraría en el juego del organismo la explicación clara y completa de todos los hechos mencionados en aquella Ideología, y concluiría *forzosamente por desechar, como hipótesis ridícula*, eso de la existencia de un alma humana distinta del organismo (Ancízar, 1870c: 304).

El anterior es un ejemplo claro del nacimiento de lo que Foucault llamaba "las metafísicas de los trascendentales"; trascendentales de la "vida", en este caso. Además de las implicaciones político-pedagógicas, eran las implicaciones teóricas y morales que el impacto de los saberes de corte experimental tenía sobre la creencia en el alma y el punto delicado era cómo explicar las relaciones alma-cuerpo. Por razones diferentes, pero que coinciden en el interés de salvar una metafísica, ambos, Ancízar y Carrasquilla, contribuyen a trazar una nueva línea epistemológica entre lo fisiológico y lo espiritual, aceptando todo el rigor de la ciencia de un lado de la frontera, pero exigiendo que se respete la singularidad de lo no observable empíricamente, de lo invisible, del otro lado de la línea. Se dibuja una partición perfectamente moderna entre lo empírico y

lo metafísico, que será utilizada a su beneficio por todos los bandos en lucha, "materialistas" y "espiritualistas", y que ya aparece claramente formada desde esta polémica por los textos escolares. Se trata de un umbral de modernización epistemológica que esbozado en los textos de Ancízar, será franqueado claramente por el tercer profesor en liza, el conservador y tradicionalista Miguel Antonio Caro.

Pero antes de ocuparnos de este giro, no quiero terminar sin señalar que toda esta discusión no sólo fue cosa de los selectos invitados del "Olimpo radical". Fue, de nuevo, el sistema educativo el campo de aplicación y experimentación de los debates filosóficos. Así, la aparición del concepto *ideas subjetivas* no fue un evento epistemológico esotérico en Colombia. En la enseñanza primaria el método pestalozziano, importado en 1870 y llamado también "Método objetivo" — y que como vimos pretendía reformar el aprendizaje a partir de la inducción u observación de objetos, las "lecciones de cosas"—, empezó a ser reformado muy pronto con procedimientos deductivos. James Johonnot, pedagogo norteamericano, autor de un exitoso manual para maestros publicado desde 1878 — y divulgado masivamente en Colombia a partir de 1887— introducía a continuación del "curso objetivo" un "curso de instrucción subjetiva", destinado a superar las limitaciones prácticas que empezaban a enrostrarse a Pestalozzi y sus continuadores, "por haber exagerado la importancia de la experiencia personal y la de la enseñanza objetiva"⁶¹.

"Instrucción subjetiva" es el nombre significativo que empieza a darse al conocimiento que no procede de la experiencia individual, sino "de la experiencia ajena" y es nada menos que aquel deducido de las verdades científicas acumuladas por la sociedad, no directamente inducidas por cada individuo a través de la observación de las cosas. Era además una reacción contra la ilusión empirista de creer que cualquier hombre de a pie, mirando con atención un objeto, pudiese descubrir alguna ley universal de algo. Pero así mismo, hay que advertirlo, los "conocimientos subjetivos" implicaban, para los católicos, todo aquello que procedía de otras fuentes no empíricas:

61 "Se asignó un puesto demasiado elevado a la experiencia personal que es indispensable en cuanto a la formación de la base de todo conocimiento, y n° se dio la importancia debida a aquel conocimiento que viene de la experiencia ajena" (Johonnot, 1887 [1878]: 118).

transmitían la "revelación" y la "tradicición" de los padres de la Iglesia y la "autoridad" del magisterio eclesiástico, del clero y de los padres de familia.

Sin embargo, el método de definición y clasificación que propone Johonnot recuerda la estructura silogística aristotélica, lo cual no deja de ser curioso proviniendo de la tradición pedagógica y científica norteamericana, de su ala protestante. La explicación no es difícil: es un estilo, un método de hacer ciencia — que veremos enseguida a partir del "Informe" de Miguel Antonio Caro— que proviene de la reivindicación científica del silogismo que ha hecho Claude Bernard. Es por esta organización que procede del subsuelo arqueológico descrito, como puede comprenderse que este "arte de razonar" — o mejor, método de estudiar y aprender— lograse defender la lógica aristotélica como totalmente acorde con los procedimientos de la ciencia experimental, como se hizo en los manuales neotomistas introducidos desde 1878 en el Seminario Mayor de Bogotá e impuestos por el Concordato, hacia 1889, en el Colegio del Rosario y en el resto de la educación secundaria nacional hasta 1957.

A despecho de cómo fue aplicado este modelo común de definición científica, o de hasta dónde fue capaz de constituir campos experimentales y no simplemente argumentativos, lo importante es ver en este punto la forma como la crítica al inductivismo pedagógico coincidió con la crítica a la ideología de Tracy y terminó por reivindicar la legitimidad del trabajo deductivo. Ello hizo posible, desde fines de la década de 1870, el "retorno" al sistema educativo de la técnica de razonamiento de la lógica aristotélica, buscando un equilibrio ideal entre inducción y deducción que la hiciera compatible con los métodos experimentales. Bajo las diferencias político-religiosas, hallamos pues el zócalo común, o mejor, el sistema de formación que hará viable — pero que a su vez impondrá ciertas reglas— a la inserción de la opción teórica del neotomismo. Inserción que se da en el mismo momento y, sobre todo, "en el mismo proceso" en el que los agentes de las posturas experimentalistas atacaban el empirismo sensualista. Este último punto será confirmado de modo sumario, dados los límites que ya he excedido de este artículo, dando una ojeada a la respuesta a la "Cuestión Textos" desplegada desde el campo católico, en cabeza del profesor Miguel Antonio Caro.

EL TRADICIONALISMO, ¡MÁS CONTEMPORÁNEO
QUE EL SENSUALISMO!

No es posible acá dedicar un análisis detallado al "Informe" del profesor Caro, pero digamos que al menos el análisis del eclecticismo ancizariano ya ha bastado para esbozar nuevas rutas de respuesta a las dos preguntas que abrieron este artículo: la una, sobre el rol de la gramática en las prácticas políticas de fin del siglo XIX colombiano, y la otra, sobre los mecanismos de exclusión de la filosofía kantiana del horizonte intelectual del período. Así que me limitaré, para cerrar, a señalar a vuelapluma los elementos básicos de la postura del lado católico de la "Cuestión Textos" representado por Caro.

Caro *refutó* a Tracy — arrasando de paso con los sensualistas criollos, venidos y por venir— hablando desde el reciente descubrimiento hecho por la filología comparada, a partir de los trabajos de Franz Bopp (1791-1867), los Hermanos Grimm (Jacob Grimm 1785-1863) y Max Müller (1823-1900). Ese famoso descubrimiento lo resume Caro citando al filólogo e historiador de las religiones Max Müller:

Este hecho de que las palabras fueron en su origen *predicados*; de que los sustantivos, no obstante emplearse como signos de concepciones individuales, se han derivado todos sin excepción de ideas generales, es uno de los más importantes descubrimientos de la ciencia del lenguaje (Caro, 1868: 498)⁶².

Lo cual significa que el hombre, "al nombrar los objetos, los apellidó por sus cualidades, de suerte que los nombres que les puso, aunque destinados en la ocasión a señalar objetos individuales, tenían una significación amplia, colectiva y abstracta" (Caro, 1868: 479). Era, ni más ni menos que la imposibilidad de seguir creyendo en el valor universal de la "función representativa" del lenguaje, como tampoco en el papel decisivo de la "intuición sensorial" en el proceso de

62 El pedagogo oficial del régimen conservador y rector de la Universidad del Cauca, don Martín Restrepo Mejía, proporcionó a su generación una síntesis de la tesis mullerianas: (1888) *La ciencia del Lenguaje por Max Müller, profesor en to Universidad de Oxford, etc; curso dictado en el Instituto Real de la Gran Bretaña en el año 1861. Resumen formado por Martín Restrepo Mejía sobre ja tercera edición-francesa, 1876*. Popayán, Colombia.

conocimiento. Si Caro es gramático, su referente no es ya la gramática general: se ha situado en la perspectiva de la filología comparada, admitiendo que sólo hay lenguaje cuando estos ruidos pasan por un proceso de "articulación" y se dividen en una serie de sonidos distintos, cuya transformación no dependerá más de los cambios en la forma de conocer, nombrar y expresarse proposicionalmente (de su "función" representativa) sino de unas leyes más internas de transformación de los sistemas de organización y flexión de las radicales sonoras. Desde entonces el lenguaje poco a poco empieza a atravesar el umbral que lo acerca hacia el modo como lo pensamos en la actualidad: como acción del sujeto sobre el mundo y como transformación colectiva de los sistemas significantes; en confluencia con los saberes biológicos se empieza a hablar, para la época que nos ocupa, del lenguaje como instrumento de adaptación al medio. Los sociólogos empiezan a hablar de la historia y la lengua como principio de identidad de razas, pueblos y naciones⁶³.

63 Foucault señala cómo esta mutación moderna de la ciencia del lenguaje ha pasado mucho más desapercibida para los historiadores, que las de la biología (con Cuvier) y la Economía Política (con Adam Smith); tal vez porque seguir hablando y a la vez reconocer que nuestras prácticas de lenguaje han cambiado, es lo más difícil para el hombre occidental. Bopp es importante, según Foucault, porque desde sus análisis, ha cambiado lo que concebimos como esencia del lenguaje: "El lenguaje 'se enraiza' no por el lado de las cosas percibidas, sino por el lado del sujeto en su actividad. Se habla porque se actúa, no porque al reconocer se conozca. Lo cual tiene dos consecuencias. La primera, en el siglo XIX el lenguaje va a tener, a todo lo largo de su curso y de sus formas más complejas, un valor expresivo irreductible...ninguna convención gramatical puede borrarlo, pues si el lenguaje expresa algo, no es en la medida en que imite o duplique las cosas, sino en la medida en que manifiesta y traduce el *querer fundamental de los que hablan*. La segunda consecuencia es que el lenguaje no está ya ligado a las civilizaciones por el nivel de conocimientos (representaciones) que hayan alcanzado, sino porque el espíritu del pueblo que las ha hecho nacer, las anima y puede reconocerse en ellas hace visible la voluntad fundamental que mantiene vivo a un pueblo y le da el poder de hablar un lenguaje que sólo le pertenece a él. En el momento en que se definen las leyes internas de la gramática, se anuda un parentesco profundo entre el lenguaje y el libre destino de los hombres. A todo lo largo del siglo XIX, la filología tendrá profundas resonancias políticas" (Foucault, 1966:283-84). Saber hasta dónde Caro y todo el grupo latinoamericano de gobernantes-gramáticos (Bello, Sarmiento, Suárez, Marroquín.) asimilaron, se apropiaron y dieron rostro propio a esta ruptura, y hasta dónde la institucionalizaron, es un trabajo fundamental que se abre en este punto a nuevas indagaciones.

Caro demuele también la teoría de la sensación mostrando que, entre las percepciones sensibles y los juicios no existe una relación directa de expresión: "la sensación [...] es simple causa ocasional de que yo me arrogue el derecho de adjudicar un movimiento a un agente próximo o remoto" (Caro, 1870: 451-452). Esto implicaba avanzar hacia la experiencia contemporánea de la subjetividad: aceptar que el acto de juzgar implica la elaboración de un "punto de vista", un sujeto cognoscente. Para Caro, la dirección la estaba señalando la investigación experimental sobre las operaciones de la actividad mental, sobre las facultades intelectuales; pero como Ancízar, tiene cuidado en que no se diera pie a ninguna filosofía materialista. Recuperando a su modo la distinción moderna entre "hechos" y "síntesis", Caro postula la filosofía como "ciencia de ciencias", no al modo sensualista, sino al modo positivista:

Es constante que la filosofía contiene una parte científica, así es que todo progreso científico le interesa y a veces modifica sus conclusiones. Pues si las ciencias propiamente dichas, por independientes que entre sí parezcan, efectúan sin embargo, las unas en las otras una penetración tan íntima que no pueden avanzar ninguna de ellas sin afectar el desenvolvimiento de sus hermanas, ¿cómo estos mismos adelantos no habrían de influir en la ciencia de las ciencias, la que resume en comprensivas generalizaciones los datos que todas ellas van acarreado? (Caro, 1870: 431).

Caro se burla del sensualismo de Destutt, con pleno convencimiento, luego de haber leído en Claude Bernard la afirmación de que "observación es lo que muestra los hechos, experiencia lo que instruye sobre los hechos y da experiencia sobre una cosa" (1870: 48). Caro está situado en el lado bernardiano de la fisura, compartiendo la idea contemporánea de que "experiencia [...] es el examen crítico de los fenómenos observados por ella" (1870: 432). No sorprenderá además que Caro, apoyado en esta doctrina moderna de la ciencia haya vuelto, por otro camino, a recuperar el trabajo racional del silogismo deductivo⁶⁴.

64 "En *mi* concepto, no hay más que una sola forma del razonamiento: la *deducción* por silogismo. Nuestro espíritu, aun cuando lo quisiera, no podría raciocinar de otro modo, para encontrar la verdad científica, basta dejar [a nuestro espíritu] razonar naturalmente, y en éste caso partirá siempre de un principio par* llegar a una conclusión" (Bernard, 1883 [1865]: 68).

Podemos arriesgar la afirmación de que Caro — y los médicos católicos de su círculo, como Liborio Zerda— aceptan esta autonomía subjetiva "en el terreno de la ciencia", según lo hace posible la "fisura bernardiana", que responde a la inexorable apropiación de la ciencia experimental en Colombia⁶⁵; y también, porque sólo desde allí pueden pulverizar las metafísicas materialistas del utilitarismo, el positivismo y el evolucionismo. Sin embargo, a esto hay que sumarle lo que todos los conocedores del pensamiento conservador colombiano saben: que desde el punto de vista ético y político, Caro y su grupo no aceptan los valores liberales y por el contrario, sí el dogmatismo y la autoridad doctrinal de la Iglesia católica. Así, el país entra al siglo XX dotado de una explosiva serie de filtros, de rejillas para apropiarse la modernidad científica y sus implicaciones ético-filosóficas; de la "modernidad" se aceptan sus "medios técnicos", sus "progresos científicos", pero no sus fines éticos últimos, que son, según el pensamiento católico de este período, el laicismo y el materialismo.

En síntesis, puede decirse que la "Cuestión Textos" fue el gran debate político y filosófico del siglo XIX que sirvió para fijar las condiciones de apropiación de las ciencias positivas sobre el hombre —medicina, sociología, psicología, pedagogía—, marcando un umbral que fijó, sin retorno, las relaciones y diferencias aceptables entre las ciencias, la filosofía, la moral y el dogma religioso. Umbral a partir del cual todos los sectores intelectuales, el Estado y la Iglesia misma aceptaron, mal que bien y con divergencias, las reglas epistémicas de base de los saberes requeridos para la gestión de la sociedad colombiana: el régimen de la verdad científica y sus prácticas de subjetivación. Si esta hipótesis es plausible, el modo como se operó la estrategización de estos saberes en las prácticas políticas y sociales queda abierto, entonces, a nuevos juegos de cuestiones.

65 Para 1882, "al menos en un grupo reducido, ya se comenzaba a difundir las normas de la ciencia, y los médicos naturalistas se sentían lo suficientemente poderosos y capaces como para realizar por sí mismos, las investigaciones que hasta entonces se contrataban con científicos extranjeros" (Obregón, 1992: 54-57, 64).

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Francisco Eustaquio. (1870) "Informe del Señor Álvarez". *Anales de la Universidad*, Bogotá, IV (22): 396-407.
- Ancízar, Manuel. (1851) *Lecciones de Psicología redactadas por M. Andzar. Escuela ecléctica*. Bogotá: Imprenta del Neogranadino.
- . (1870a) "Apéndice a los Informes anteriores: Programa de Filosofía Elemental. Psicología-Gramática General-Lógica". *Anales de la Universidad*, Bogotá, IV (22): 412-418.
- . (1870b) "Informe del Rector de la Universidad Nacional al señor Secretario de lo Interior i Relaciones exteriores, Director jeneral de la instrucción universitaria". *Anales de la Universidad* Bogotá, IV (24): 542-552.
- . (1870c) "Informe del señor Ancízar [sobre los Elementos de Ideología' de Tracy]". *Anales de la Universidad*, Bogotá, IV (22): 292-306.
- . (1870d) "Renuncia". *Anales de la Universidad*, Bogotá, (18): 505-506.
- Arnauld, Antonie, y Pierre Nicole [1662] (1970) *La logique ou Varí de penser; contenant, outre les regles communes, plusieurs observations nouvelles propres á formerlejugement. Introduction de Luis Marín* París: Flammarion.
- Arnauld, Antoine, et Claude Lancelot. [1660] (1964) *Grammaire générale et raisonnée, contenant lesfondements de l'art deponer, expliques d'une maniere claire et naturelle, les raisons de ce aui est commun á toutes les langues et les principales différences que s'y rencontrent*. En: Arnauld, Antoine. *CEuvres*. Bruxelles: Reimpresión anastática.
- Balmes, Jaime. [1846 y 1848] (1948) *Filosofía Fundamental*. Libro 4º Cap. IX. En: *Obras completas*. Ed. Basilio de Rubí. Barcelona: Editorial Selecta, 1: 704.
- Bernard, Claude. [1865] (1883) "Tratado del raciocinio experimental" En: *Curso de Filosofía Experimental traducido en castellano por César C. Guzmán, director que fue de Instrucción Pública en los Estados Unidos de Colombia*. Bogotá: Imprenta de Medardo Rivas.
- Canguilhem, Georges. [1968] (1983a) "Théorie et technique de rexpérimentation chez Claude Bernard" En: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. París : Vrin.
- [1968] (1983b) "¿Qu'est-cequelapsychologie?" En: *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. París: Vrin: 365-382.

- [1965 y 1968] (1983c) "Claude Bernard" En : *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. París : Vrin.
- [1968] (1983d) "L'évolution du concept de méthode de Claude Bernard á Gastón Bachelard". En : *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. París : Vrin.
- Caro, Miguel Antonio. (1868) "Programa de Psicología para 1868". En: *Certámenes Públicos que presenta él Colegio de Nuestra Señora delRosaho, bajo la dirección de su rector doctor Francisco Eustaquio Álvarez, año de 1868*. Bogotá: Imprenta de Echeverría Hermanos.
- . (1870) "Informe sobre los Elementos de Ideología de Tracy". En: *Anales de la Universidad*, Bogotá, IV (22): 306-396.
- . (1962) *Obras. Filosofía, Religión, Pedagogía* Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1.
- Chomsky, Noam. (1966) *Cartesian Linguistics*. New York: Harper and Row.
- Cotten, Jean-Pierre. (1992) "La 'réception' d'Adam Smith chez les derniers Idéologues et dans la "nouvelle philosophie". En: *Autour de Víctor Cousin. Unepolitique de la philosophie*. París: Ármes Littéraires de l'Université de Besancon: 469.
- Damiron, Philibert. (1837) *Cours de Philosophie. Première Partie : Psychologie*. 2^e éd. revue, corrigée et augmentée. París: Hachette, 1.
- Deas, Malcolm. (1993) *Del Poder y la Gramática* Bogotá: Tercer Mundo.
- Descartes, Rene. [1637] (1947) *Discours de la méthode*. Texte et commentaire par Étienne Gilson. París : Vrin.
- DestuttComte de Tracy. (1801) *Projet d'Éléments de Wéologie á l'usage des Écoles centrales de la république française*. París: Didot, an IX.
- . [1801] (1968) *De la métaphysique de Kant, ou observations sur un ouvrage intitulé : Essai d'une exposition succíncte de la Critique de la Raison Puré, par J. Kinker, traduit de l'hollandais par J. leF. en voL in-8", á Amsterdam, 1801; par le citoyen Destutt-Tracy. Mémoires de Moróle et de Politique IV*. Impression anastatique. Bruxelles : AETAS Kantiana (60) : 544-606.
- . [1801] (1817a) *Éléments d'Idéologie. Première partie. Idéologie proprement dite I*. París: M^{me} V^e Courcier.
- . [1802] (1817b) *Éléments d'Idéologie. Grammaire ü*. París: M^{me} V^e Courcier.

- . [1803] (1817c) *Éléments d'Idéologie. Logiquelll*. París: M^{me} V^e Courcier.
- . (1883a) "Aforismos de Filosofía". En: *Curso de Filosofía Experimental traducido en castellano por César C. Guzmán, director que fue de Instrucción Pública en los Estados Unidos de Colombia* Bogotá: Imprenta de Medardo Rivas.
- . (1883b) "Principios Lógicos". En: *Curso de Filosofía Experimental traducido en castellano por César C Guzmán, director que fue de Instrucción Pública en los Estados Unidos de Colombia*. Bogotá: Imprenta de Medardo Rivas.
- Dominicy, Marc. (1984) *La naissance de la grammaire modeme. Langage, logique et philosophie á Port-Royal*. Bruxelles: Pierre Mardaga.
- Donzé, Roland. (1967) *La Grammaire Générale et raisonnée de Port-Royal. Contribution á Irústoire des idees gramaticales en France*. Berne: Éd. Francke.
- Duque Gómez, Berta. (1993) *Larecepaóndelamediciruiexperimental en Colombia, 1870-1900*. Tesis Posgrado Magister Historia de Colombia, Universidad Nacional de Colombia, Medellín.
- Echeverry S., Alberto. (1989) *Santander y la Instrucción Pública, 1819-1840*. Bogotá: Universidad de Antioquia /Foro Nacional por Colombia.
- Flaubert, Gustave. [1911] (1994) *Dictionnaire des idees recues*. Turin: Mille et une nuits.
- Foucault, Michel. (1966) *Les mots et les choses*. París: Gallimard.
- . (1968) *L'archéologie du savoir*. París: Gallimard.
- García, Juan Justo. [1821] (1869) *Elementos de verdadera lójica. Compendio o sea extracto de los Elementos de Ideología del Senador Destut de Tracy, formado por el pbro.... de la Universidad de Salamanca; precedido de unas lecciones de Filosofía del doctor Ezequiel Rojas*. Bogotá: Echeverría Hermanos.
- Grave, S. A. (1960) *The Scottish Philosophy of Common Sense*. Oxford University Press.
- Head, Brian William. (1985) *Ideology and Social Science. Destut de Tracy and French Liberalism*. Dordrecht/Boston/ Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers. International Archives of the History of Ideas (112).
- Jacques, Amedée, Jules Simón, y Émile Saisset. [1841] (1888) *Manual de filosofía Obra autorizada por el consejo de Instrucción pública*. Traducción Martínez del Romero. París: Hachette.

- jaramillo Uribe, Jaime. (1962) "Bentham y los utilitaristas colombianos del siglo XIX". *Ideas y Valores*, Bogotá, IV (13): 11-28.
- jaramillo Vélez, Rubén. (1998) *Colombia: la modernidad postergada* Bogotá: Argumentos.
- Johonnot, James. [1878] (1887) *Principios y práctica de la enseñanza*. Nueva York: Appleton y Cia.
- Kant, Emmanuel. [1787] (1998) *Crítica de la razón pura* Barcelona: Alfaguara.
- Lafage, Franck. (1998) *Le comte Joseph de Maistre (1753-1821). Itinéraire intellectuel d'un théologien de la politique*. Paris: LHarmattan.
- Lebrun, Richard A. (1988) *Joseph de Maistre. An intellectual militant*. Canadá: McGill-Queen's University Press.
- López Domínguez, Luis Horacio comp., (1993) *La querrela benthamista, 1758-1832*. Bogotá: Fundación Santander.
- Marcil-Lacoste, Louise. (1976) "Un philosophe du sens commun, Claude Buffier (1661-1737) et la distinction kantienne des Jugements a priori" En: *Actes du Congrès d'Ottawa sur Kant dans les traditions angloaméricaine et française*. Ottawa: Eds. de l'Université d'Ottawa: 409-417.
- . (1982) *Claude Buffier and Thomas Reid, two common sense Philosophers*. Kingston: Montréal
- Marquínez Argote, Germán ed., (1983) *Benthamismo y antibenthamismo en Colombia*. Bogotá: El Buho.
- Montoya Gómez, Jairo. (1998) *Gramática, representación, discurso. El proyecto de la Gramática General ¿un proyecto conduso?* Bogotá: Ediciones Fodun.
- Müller, Max. [1876] (1888) *La ciencia del Lenguaje por Max Müller, profesoren la Universidad de Oxford, etc; curso dictado en el Instituto Real de la Gran Bretaña en el año 1861. Resumen formado por Martín Restrepo Mejía sobre la tercera edición francesa, 1876*. Popayán, Colombia.
- Obregón Torres, Diana. (1985) *Sociedades Científicas en Colombia. La invención de una tradición 1859-1936*. Bogotá: Banco de la República.
- Pariante, Jean-Claude. (1985) *L'analyse du langage á Port-Royal. Six études lógico-gramaticales*. Paris: Minuit.
- Picavet, Francois. (1891) *Les Idéologues. Essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc., en France depuis 1789*. Paris: Félix Alean.

- Rastier, Francois. (1972) *Idéologie et théorie des signes. Analyse structurte des Élémentsd'IdéologiedArdoine-Iujuis-ClaudeDestuU de Tracy*. The Hague / París: Mouton.
- Rausch, Jane M. (1993) *La educación durante el Federalismo. La reforma escolar de 1870*. Bogotá: Caro y Cuervo / UPN.
- Rojas, Ezequiel. [1821] (1869) "Filosofía". En: García, Juan Justo. *Elementos de verdadera lójica. Compendio o sea extracto de los Elementos de Ideolojía del Senador Destut de Tracy, formado por el pbro. Juan Justo García de la Universidad de Salamanca; precedido de unas lecciones de Filosofía del doctor Ezequiel Rojas*. Bogotá: Echeverría Hermanos.
- Sáenz, Javier, Osear Saldarriaga, y Armando Ospina. (1997) *Mirar la Infancia. Pedagogía, Moral y Modernidad en Colombia, 1903-1946*. 2 volúmenes. Bogotá: Universidad de Antioquia / UniAndes / Conciencias / Foro por Colombia.
- Samper, José María. (1873) *Curso elemental de Ciencia de la Legislación dictado en lecciones orales por elDr..., profesor de la materia en la Universidad nacional de Colomba*. Bogotá: Echeverría Hermanos.
- Sanséverino, Gaetano. [1856] (1989) *Manueldephibsophiechrétienne comparée avec les doctrines anciennes et modernes I*. Trad. de l'italien par l'abbé Corriol. París: Lethielleux.
- Vargas Vega, Antonio. (1870) "Escuela de Literatura y Filosofía. Al sr. Rector de la Universidad". *Anales de la Universidad*, Bogotá, IV (24): 470.

LA FUNDACIÓN DEL MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA
GABINETES DE CURIOSIDADES, ÓRDENES DISCURSIVOS Y
RETÓRICAS NACIONALES¹

Víctor Manuel Rodríguez

NACIONES Y NARRACIONES

Explorando los orígenes de una narrativa de nación en las colonias hispanoamericanas, Benedict Anderson afirma que fueron los funcionarios peregrinos criollos y los hombres de prensa provincianos quienes asumieron la tarea de construir una comunidad imaginada para los recién independizados estados latinoamericanos. Anderson asegura que, aunque

los dos factores comúnmente más aducidos para explicar la independencia latinoamericana son el aumento del control desde Madrid y la dispersión de las ideas liberales de la Ilustración en la segunda mitad del siglo XVIII, éstos no explican con propiedad por qué las provincias coloniales, que usualmente agrupaban amplias, oprimidas, poblaciones no hispanas, produjeron un grupo de criollos que de manera consciente redefinió a esas poblaciones como compatriotas, y a España, a donde estaban de muchas forma aliados, como un enemigo extraño (Anderson, 1991: 50).

Los criollos no eran, en muchos sentidos, la burguesía madura que lideró la formación de narrativas de nación del Estado moderno en Europa y los Estados Unidos. De hecho, aquellos que apoyaron la lucha de independencia de España, y que algunas veces dieron su

¹ Ésta es una versión revisada y ampliada del texto "La fundación del Museo Nacional de Colombia: ambivalencias en la narración de la nación colombiana moderna". Ver: 1998, *Nómadas*, Bogotá, 8.

vida por la causa, eran, en muchos casos, latifundistas conservadores radicales con respecto al liberalismo económico aliados con comerciantes y sectores profesionales (abogados, militares y funcionarios provinciales y locales) (Anderson, 1991:40). Debido al lenguaje compartido entre las colonias y la metrópoli, la transmisión de las nuevas doctrinas económicas y políticas que se estaban produciendo en Europa fue rápida y fácil. Sin embargo, Anderson asegura que "nada confirma esta devolución cultural' más que el republicanismo incisivo de la nuevas comunidades independientes" (Anderson, 1991: 51).

Anderson sostiene que los funcionarios peregrinos criollos desarrollaron su tarea de narrar la nación debido a las dificultades de comunicación propias de la división geográfica y de las unidades administrativas creadas por el imperio español. Al escribir y circular anécdotas sobre las colonias, los funcionarios crearon y emplearon un lenguaje común, compartido por todos los administradores coloniales y las compañías de viajeros. El hombre de prensa criollo surgió de la tradición del periódico. Sin embargo, más que una herramienta para la dispersión de ideas ilustradas específicas, la prensa fue importante en tanto creó una comunidad imaginada a partir de grupos particulares de lectores. Las publicaciones combinaban los anuncios de precios con noticias sobre matrimonios y asuntos políticos, entre otros. Anderson reconoce en ellas un doble carácter: donde un oficial peninsular podía estar leyendo noticias provenientes de Madrid, los criollos leían sus noticias locales, "una asimetría replicable al infinito en otras situaciones coloniales"(Anderson, 1991: 62).

Quizá la diferencia más importante entre las colonias españolas y los estados europeos en la construcción de una narrativa de nación, hace referencia al conjunto de procesos políticos que en las primeros dio nombre al pueblo y "lo indujo a la vida política". Anderson parece sugerir que fue precisamente el miedo a las clases más bajas lo que promovió el alineamiento de las comunidades criollas y produjo un sentido de identidad y diferencia. De hecho, antes de las guerras de Independencia, funcionarios de la administración española habían enfrentado el surgimiento de varios movimientos subversivos organizados por la población indígena y los esclavos negros. El mismo Bolívar alguna vez opinó que una revuelta negra era "mil veces peor que una invasión española" (Lynch, 1994: 192). Al resaltar esta

importante diferencia, Anderson ubica a los pioneros criollos en una situación ambivalente: existían como una comunidad colonial y una clase alta. Eran explotados económicamente, pero también eran esenciales para la estabilidad del imperio.

Para Anderson, los museos, junto con los funcionarios peregrinos, el "capitalismo impreso", el censo y el mapa, representaron un papel importante en la narración de la nación moderna: "El censo, el mapa y el museo [...] de manera profunda dieron forma a los modos mediante los cuales el Estado-Nación imaginó sus dominios —la naturaleza de los seres humanos que gobernaba, la geografía de sus territorios y la legitimidad de su ancestro—" (Anderson, 1991: 64). En particular, los museos permitieron a las nuevas naciones crear mitos de origen y coleccionar el pasado para proveer un sentido de lo que constituía la nueva nación y, a su vez, de lo que le era ajeno. Este tipo de instituciones culturales fueron creadas por el Estado moderno para promover el surgimiento de nuevos sujetos políticos y para transformar la población en un recurso útil del Estado. Tenían el doble oficio de narrar la nación y de educar a las poblaciones en los nuevos deberes gubernamentales.

El Museo Nacional de Colombia fue fundado en 1824, poco después de la gesta de Independencia. La creación de un museo, que junto con la exhibición de colecciones albergara una escuela para educar a la población en las nuevas disciplinas científicas, había sido planeada desde 1819. El 24 de diciembre de ese mismo año, Bolívar encomendó al vicepresidente Francisco Antonio Zea la tarea de visitar las cortes europeas, presentar el nuevo Estado y organizar un grupo de especialistas que creara el nuevo museo (citado por Segura, 1995). El modelo seguido por los criollos para la organización del Museo Nacional estaba basado en el Museo Francés, que se inauguró en 1793, y que también combinaba la exhibición de objetos, la investigación y la docencia.

La siguiente nota apareció en el *Diario Oficial* el 18 de agosto de 1824, anunciando la fundación del Museo el 4 de julio del mismo año²:

La fecha escogida no es arbitraria y coincide con el aniversario de la Independencia de los Estados Unidos. Los organizadores la escogieron para

Tenemos el placer de anunciar al público que el día 4 del corriente se abrió el museo de historia natural. S.E. el vicepresidente con los secretarios de interior y de la guerra y alguna comitiva concurren a la apertura. El museo en su infancia posee ya algunas cosas raras; las siguientes son las principales. Una colección de minerales arreglada según el sistema del célebre Hüü [sic] en la que se encuentran algunas muestras singulares por su cristalización y escasez. La mayor parte de estos minerales viene de Europa y de otras partes muy remotas. Tiene algunos pedazos de hierro meteórico encontrados en diferentes partes de la República y analizados por los señores Rivero y Boussengoult [sic]. Muchos huesos de animales desconocidos sacados de Soacha que son muy curiosos por su tamaño. Una momia encontrada cerca de Tunja con su manta bien conservada, y se supone tener más de 400 años. Algunos insectos de extraordinaria hermosura. También posee varios mamíferos, reptiles, peces y algunos instrumentos muy bien hechos. Tiene además el establecimiento un laboratorio y sala de dibujo. Deseo el gobierno de fomentar un establecimiento que es indispensable para propagar las luces, y ver al mismo tiempo reunidos en la capital todas las producciones de la República; encarga a los intendentes, gobernadores, curas, jueces políticos, y alcaldes remitan todas aquellas cosas curiosas, como minerales, animales, pájaros, insectos, reptiles, peces, conchas, etc., etc.: los que puedan venir vivos serán más apreciables; de lo contrario se enviarán del modo posible, teniendo siempre cuidado de remitir los animales con sus cabezas y pies, los reptiles y peces pueden remitirse en aguardiente, y los insectos clavados con alfileres, poniéndoles en cajones muy bien cerrados en los que se pondrá un poco de pimienta ó tabaco para que los insectos no dañen los esqueletos. Se espera que con la ayuda de dichas personas en algunos años la capital de Colombia podrá rivalizar con los gabinetes de las naciones europeas (*Gaceta de Colombia*, 1824: 114).

Mi interés en los textos y hechos que conciernen a la fundación del Museo Nacional se relaciona con sus narraciones de la nación colombiana, con sus orígenes y la ambivalencia inherente que atrapa su deseo de crear una comunidad nacional. Es importante examinar que la primera colección permanente del Museo, al igual que sus intenciones y actividades principales, tienen como condición de posibilidad la narrativa de América creada por el imperio español a través de la historia natural, las expediciones naturalistas y 1^{os} discursos ilustrados del Estado y la cultura. La fundación del Museo

celebrarla. El movimiento de independencia de los Estados Unidos fue crucial* en la narración de las naciones latinoamericanas ya que éste funcionaba como un modelo por seguir.

Nacional difiere, sin embargo, de las rutas convencionales que dieron origen a los museos en lo que hace referencia a su papel en la construcción pública del conocimiento, al establecimiento del poder gubernamental del Estado moderno y a la formación del ciudadano. Mientras el museo público europeo señala el paso de las estrategias jurídicas discursivas hacia las "*tácticas* multiformes" del poder gubernamental moderno, mediante la creación de espacios públicos disciplinarios para la vigilancia y el control de la población, el Museo Nacional, debido tanto a su esfera restringida de acción, así como a su carácter privado, se fue convirtiendo en un archivo viejo e incompleto de las producciones naturales del país, incapaz de convocar a la población en torno a los valores para los que había sido creado (Restrepo, 1986: 229).

Debido a la posición ambivalente de los criollos, tal como es presentada por Anderson, la narrativa de nación producida por este grupo y las instituciones culturales creadas para tal fin, fueron fundamentalmente orientadas a dar respuesta a las demandas del orden internacional y a controlar la presencia de los grupos sociales internos en la comunidad nacional. Esto no quiere decir que la nueva nación colombiana no empleara más adelante sus estrategias pedagógicas en pro de convocar a la población en torno al pasado heroico de la Independencia y a sus poderes gubernamentales, para educarla en las nuevas conductas civiles. Mi afirmación persigue, en cambio, el reconocimiento de que la narrativa de nación criolla es una narración que facilitó el control de la diferencia interna (mestizos, mujeres, negros e indígenas) mediante la exclusión de las historias no nacionales y propendió por la inserción del nuevo Estado en las condiciones imperantes del capitalismo moderno.

Sin embargo, no me interesa ilustrar el fracaso del Museo en el logro de las funciones para las que fue creado o demostrar que se perdió en medio de los procesos burocráticos o la ineficiencia del Estado. Quiero, ante todo, llamar la atención sobre las contradicciones que atrapan la escritura de la nación y las dinámicas de poder que moviliza su enunciación. A primera vista, la narración de una nación parece ser la representación unificada de la identidad nacional. Valdría la pena, entonces, preguntar: ¿cuáles son las fronteras de la escritura metafórica de la nación? En este sentido, en vez de indagar su historicidad, deberíamos mejor cuestionarnos

acerca de cómo sus temporalidades yuxtapuestas, sus ambivalencias, acechan la supuesta homogeneidad que crea la ficción de un texto nacional único. ¿Cómo dar cuenta de la tensión continuada entre la pulsión totalizante de la narrativa de una nación y las fracturas y dispersiones producidas por la reinserción de las historias no nacionales, por la diferencia cultural? Formulo estas preguntas ya que, como afirma Homi K. Bhabha, debemos pensar "la nación, como una forma de elaboración cultural (en el sentido gramsciano)", es decir, como "una instancia de narración ambivalente que mantiene a la cultura en su posición más productiva, como una fuerza para subordinar, fracturar, difundir, reproducir, así como para producir, crear, forjar, guiar" (Bhabha, 1990: 3).

Será entonces necesario dar cuenta no sólo de la instancia pedagógica del texto nacional—aquella que busca construirlo como la historia acumulada de hechos, objetos y personajes que se inscriben en la Tradición, la Historia y el Pueblo—, sino también de su instancia *performaiva*, aquella que construye la nación como un acto del habla que al repetirse disemina los significados que la instancia pedagógica busca atrapar como trascendentes. En otras palabras, será necesario dar cuenta igualmente de las fracturas de este discurso, fisuras por las cuales la narración de una nación se mueve de un significado estable hacia los conflictos producidos por su continua dispersión. El reconocimiento de la nación en tanto narración ha significado considerarla como un sistema de significación cultural, una representación de la vida social. De esta manera no *re-presenta* lo nacional sino *construye* universos de relaciones sociales y moviliza condiciones de poder. La nación como una narración "contesta la autoridad tradicional de aquellos objetos nacionales de saber—La Tradición, el Pueblo, la Razón del Estado, La Cultura, por ejemplo— cuyos valores pedagógicos reposan a menudo en la representación de un concepto holístico ubicado en una narrativa evolutiva de la continuidad histórica" (Bhabha, 1990).

EXPEDICIONES, COLECCIONES Y NUEVAS TIERRAS

Mauricio Nieto afirma que "durante el siglo XVIII los viajes de exploración se convirtieron en un centro de interés público, político y comercial de las élites europeas [...]. La historia natural, la recolección y catalogación de objetos naturales, se constituyeron en

la expresión de un proyecto político de expansión y apropiación" (Nieto, 1996: 39). Examinando los orígenes de la narrativa de nación del nuevo Estado, y teniendo en cuenta el carácter de su primera colección permanente, el Museo Nacional construyó una narrativa de nación íntimamente relacionada con "los intereses de las potencias europeas en la historia natural, la cartografía, la producción de floras y herbarios que era una expresión de su compromiso por mantener y expandir su control sobre el mundo" (Nieto, 1996: 40).

Desde el siglo XV los imperios occidentales habían estado preocupados por explorar las nuevas tierras en búsqueda de oro y plata. No obstante, en el siglo XVIII aparece un nuevo tipo de exploración dominada por la historia natural y la medicina. El propósito fundamental de la historia natural era hacer familiares los objetos extraños, transformar la naturaleza en algo accesible y controlable, lo cual parece ser el proceso general seguido por las sociedades occidentales después de la conquista de pueblos remotos. Esta manera clasificatoria de apropiar el nuevo mundo fue llevada a cabo, precisamente, cuando disminuyó el sentido de fascinación producido por el paisaje y la población exótica de América. La historia natural dio forma a una racionalidad que permitió incorporar lo nuevo dentro de un orden de cosas dominado por una comprensión taxonómica del universo. El interés del imperio en la botánica buscaba mejorar los usos de las plantas en los tratamientos medicinales y competir en el mercado farmacéutico (Nieto, 1996:39). Sin embargo, concentrado casi exclusivamente en el control de los mercados de productos naturales, el imperio español fue incapaz de entender y estar a tono con las condiciones que tenían lugar en la economía europea, interesada en los usos de los recursos naturales para la expansión de la industria.

Teniendo en cuenta el interés de los criollos por insertar la nueva República dentro de las condiciones económicas imperantes, así como su comprensión del territorio desde una perspectiva naturalista, la presentación de la nación colombiana a través de la exhibición etnológica se hizo dentro del orden provisto por la historia natural y a través de la narración del territorio creado por las expediciones españolas. De hecho, los criollos, pese a su rechazo a España, sólo pudieron usar la narración española, pues era la única disponible. Así lo demuestra la primera colección permanente del Museo, la

cual estuvo conformada por un conjunto de animales, plantas y minerales, necesarios para exhibir la riqueza de la nación. Como señala Mauricio Nieto:

Durante el siglo XVIII cualquier centro cultural que se respetara debería poder mostrar colecciones de especímenes naturales, plantas, animales o minerales de lugares remotos. Coleccionistas aristócratas empiezan a satisfacer sus intereses y capacidades adquisitivas no sólo con obras de arte, sino con curiosidades de la naturaleza, plantas, fósiles, animales disecados, conchas, minerales o insectos, muchas veces adquiridas a precios elevados (Nieto, 1996: 40).

En consecuencia, de manera paralela al uso de la narrativa de nación heredada de las expediciones españolas, los criollos hicieron también uso del carácter privado y el estilo de las colecciones de aristócratas europeos para presentar un Estado público.

De igual forma, es importante notar la ausencia casi total de los objetos que más tarde constituirán el centro de interés de disciplinas como la antropología y la arqueología. El museo moderno surgió de las colecciones privadas para hacer público el poder y la riqueza del Estado y para educar a la población en los pasados gloriosos de las naciones. A diferencia de los museos europeos y de los de aquellos nuevos estados aparecidos después de la descolonización, cuyo interés consistía en exhibir su pasado y su herencia cultural, el Museo Nacional expresaba las intenciones criollas de ignorar las tradiciones locales y de ser reconocidos como parte de un nuevo orden de cosas que dominaba el mundo después de la Revolución Francesa. Es como si la nueva República deseara olvidar (o prevenir) el pasado precolombino y colonial y crear una narrativa de sí misma que invitara a los nuevos estados, distintos de España, a descubrirla. Más que un pasado histórico, con suficientes bienes culturales, los criollos presentaron la nación como un lugar natural, fuera del tiempo histórico y disponible para dar respuesta a las nuevas condiciones económicas.

ENTRE EL GABINETE DE CURIOSIDADES Y LA *EPISTEME* MODERNA

De acuerdo con Eilean Hooper-Greenhill, la historia de las colecciones privadas y los museos públicos puede ser rastreada desde el gabinete de curiosidades del príncipe hasta el museo público del Estado moderno, representando así las sucesivas rupturas y discontinuidades en las diferentes estructuras del conocimiento (Hooper-Greenhill, 1992: 12). Teniendo en cuenta el proyecto arqueológico de Michel Foucault, Hooper-Greenhill identifica tres *epistemes* que pueden organizar las historias de las colecciones y los museos: la renacentista, la clásica y la moderna. Aunque el Museo Nacional de Colombia surgió a la luz de las profundas transformaciones sufridas por las colecciones privadas en Europa y de los desarrollos de la *episteme* moderna, su colección se mueve entre el gabinete de curiosidades del príncipe, la obsesión taxonómica de la colección privada clásica y la necesidad de establecer las relaciones orgánicas entre las cosas, propia de la nueva *episteme*. Pensada como la representación de la nación emergente, la primera colección del Museo combina diferentes formas de entender el conocimiento y, a su vez, diferentes representaciones de la nación.

El carácter de gabinete de curiosidades, implícito en el muestrario, reposa en el interés de los organizadores por provocar la fascinación en los espectadores, así como en el énfasis marcado en las cualidades exóticas de los objetos incluidos en el nuevo museo. Como varios autores lo han analizado, el gabinete de curiosidades está relacionado con la empresa europea de coleccionar el mundo durante los siglos XV y XVI. Se relaciona también con la construcción de la diferencia desde una representación basada en lo exótico, lo extraño, lo inexplicable. Los gabinetes fueron creados a partir de la colección de objetos exóticos traídos por viajeros para el placer de los príncipes y soberanos de las cortes europeas. Teniendo en cuenta las diferencias marcadas entre esas "cosas raras", la *episteme* renacentista insistía en el estudio de las similitudes entre los objetos; similitudes que según Foucault podrían ser catalogadas como de "conveniencia", "emulación", "analogía" y "simpatía" (Foucault, 1970: 15). Era una forma de convertir lo diferente en lo mismo. La invitación a la población para que "remita todas aquellas cosas curiosas, como minerales, animales, pájaros, insectos, reptiles, peces, conchas, etc., etc.," con la promesa de ser coleccionadas y estudiadas de acuerdo

con las más modernas tecnologías del saber, es una representación de una nación que se define a sí misma como un lugar exótico, para ser descubierto y coleccionado y, sin embargo, una nación que es capaz de ubicar lo exótico y lo extraño dentro de las corrientes de pensamiento que para aquella época estaban sobre todo preocupadas por el parecido.

La presencia de la *episteme* clásica se expresa en el carácter taxonómico de la colección, heredado de la Expedición Botánica. En sus inicios, la Expedición fue organizada bajo los principios de la historia natural, pero más adelante, con la inclusión de nuevos miembros formados en el desarrollo de la ciencia y el saber moderno, giró hacia una comprensión más moderna de la naturaleza y hacia una relación diferente entre ésta y los recursos económicos.

La perspectiva de la historia natural, cuyo interés fundamental se centró en la clasificación taxonómica de la naturaleza, era una estructura del conocimiento que daba más prioridad al orden, a través de la medida y la composición de series jerárquicas. Conocer significaba discriminar, y esta disaminación tenía lugar a través de la separación de interminables parecidos en dos grupos: de una parte, las taxonomías, las clasificaciones y las jerarquías del saber, de otra parte, el material crudo provisto por la naturaleza para el análisis en divisiones y distribuciones (Foucault, 1970: 15). La tradición iconográfica de la *episteme* clásica imprimió su carácter a la organización de la Expedición y a sus resultados. A diferencia de las expediciones de México y Perú que incluyeron dos dibujantes, la Expedición Botánica de Mutis llegó a tener diecinueve dibujantes encargados de ilustrar los ejemplares botánicos. De igual manera, mientras las expediciones de Perú y México coleccionaron dos mil imágenes, la Expedición Botánica de Mutis llegó a tener una colección de más de seis mil imágenes de las plantas del Nuevo Reino de Granada (Restrepo, 1986: 205).

Un orden clásico de objetos, organizado por taxonomías y representaciones bidimensionales de la naturaleza, puede ser explorado en la colección del Museo y en su exhibición, analizando la importancia dada a la clasificación de la naturaleza en reinos y a la invitación a la población para que enviara "cosas curiosas." Reconociendo la fascinación producida por el carácter de las nuevas tierras, el Museo deseaba inscribir estas nuevas diferencias dentro

¿e un orden de cosas dado por la historia natural. A diferencia de la *episteme* renacentista, preocupada por el establecimiento de similitudes, la *episteme* clásica se preocupaba por la discriminación sobre la base de la diferencia. Siguiendo la tradición iconográfica y tridimensional de la *episteme* clásica, el nuevo museo tenía su propia sala de dibujo, una herramienta crucial para crear una tabla de clasificación que surgió como la estructura básica del conocimiento. El Museo narraba una nación que además de ser discriminada revelando su esencia única, podía ser ubicada en un orden comparativo de objetos y naciones.

La Expedición Botánica fue diversificando sus intereses a partir del ingreso de un nuevo grupo de especialistas. Junto a la sección de botánica estaban ahora la zoología y la astronomía. Estos nuevos centros de interés fueron cambiando las perspectivas y los propósitos de la Expedición de la historia natural hacia una comprensión más moderna del rol de la ciencia en el desarrollo económico. Francisco José de Caldas, miembro desde 1805, aseguraba: "Volvamos nuestros ojos sobre nosotros mismos, registremos los departamentos de nuestra propia casa, y veamos si la disposición interna de esta Colonia corresponde al lugar afortunado que ocupa sobre el globo" (Caldas, 1966: 189).

Por último, en 1802, Francisco Antonio Zea escribió el "Proyecto de Reorganización de la Expedición Botánica" siguiendo el interés de los nuevos miembros y algunas críticas al viejo proyecto organizado por Mutis (Amaya, 1982:45). En particular, criticaba la débil relación entre la Expedición y los usos prácticos para la colonia y la metrópoli, afirmando que "sus trabajos son puramente botánicos, sin relación alguna a la agricultura, la economía ni a las artes" (Amaya, 1982:45). Zea buscaba darle una nueva orientación a la Expedición hacia la producción de un conocimiento más aplicable a la economía: "¿Quién duda de que el descubrimiento de una planta medicinal o sea de cualquier uso en las artes o en la economía, es más apreciable que el de otra, cuya fructificación excite la admiración de botánicos? No por eso deben abandonarse los trabajos dirigidos al adelantamiento y rectificación de la ciencia. Primero lo útil y luego lo científico, es lo que se desea" (Amaya, 1982: 45). El naturalista estaba convencido del papel de la agricultura en el contexto económico internacional, así como del lugar que la nueva República ocuparía en el naciente orden. Estaba

cambiando la idea de coleccionar y ordenar "cosas curiosas" de acuerdo con la taxonomía de la historia natural, por la creación de cultivos experimentales para hacer observaciones acerca de sus condiciones y de las técnicas para mejorar su producción.

Al transformar la Expedición, organizando un instituto de investigación que invitara a especialistas de Europa y desarrollara una nueva relación entre el saber sobre las tierras y las condiciones económicas imperantes, Zea le imprimía un carácter moderno al conocimiento y a la organización del Museo. Lejos de la organización bidimensional de la *episteme* clásica, la cual comprendía las cosas como piezas visuales que se movían en un tablero de jerarquías de un nivel, la *episteme* moderna comprendía el mundo como estructuras orgánicas con una variedad de niveles diferentes de complejidad y de relaciones entre ellas, algunas a un nivel y otras a otro (Hooper-Greenhill, 1970: 17). El surgimiento de la *episteme* moderna está relacionado con el desarrollo de la relación entre saber y poder adelantado por el capitalismo industrial y el Estado moderno. La aparición de este nuevo sistema de verdad intenta suplir tanto las demandas de un nuevo orden económico como la necesidad de una nueva comprensión de la relación entre la población y el Estado.

Haciendo eco de estos procesos sociales que ocurrían en el mundo, los criollos organizaron el Museo para ser reconocido como la expresión de una joven nación, pero también como un Estado moderno capaz de atender los compromisos del nuevo orden mundial. La idea de combinar la exhibición de objetos y la investigación era ya una expresión del impacto de estas nuevas corrientes de pensamiento en las comunidades criollas. Además, la creación de un instituto de investigación en el Museo refleja el interés criollo por educar a la población en las nuevas disciplinas y en sus aplicaciones a las demandas económicas del mercado internacional.

La narrativa de la nación colombiana detrás de la primera colección del Museo Nacional de Colombia está inscrita en medio de ambivalencias, límites y contradicciones. Pese al rechazo consistente de los criollos a la tradición española, su narrativa de la nación recién independizada empleó la representación del territorio creada por la tradición expedicionaria del imperio español, adecuada a las demandas por recursos naturales de la creciente industria capitalista. Aunque unitaria de manera aparente, la narrativa del Museo combinó

formas mixtas de narrar la nación, representándola como un lugar natural, exótico. Por último, debido a la situación ambivalente de los criollos con respecto a su diferencia interna, el carácter público del *¡V!museo*, carácter que lo inscribe en el propósito general de las instituciones y prácticas culturales modernas de crear una mejor economía del poder, no fue pensado para convocar a la población interna. En su lugar, el Museo fue planeado para producir una narrativa de nación que permitiera a los criollos ubicar la riqueza del territorio dentro de las nuevas taxonomías del poder.

DIFERENCIA CULTURAL Y LA SINTAXIS DEL OLVIDO

La empresa museológica encuentra su motor epistemológico en la necesidad de convertir un "montón" de cachivaches, cadáveres y piedras en series homogéneas. El principio de clasificación promete excluir del museo la heterogeneidad de los objetos —sus tiempos y contextos— y estabilizar la arbitrariedad que les es propia. Como un texto, la narración museológica busca así controlar el supuesto sentido único y trascendente de sus series, al incluir un principio único —originario o metafísico— de organización que usualmente le proveen las grandes narrativas científicas.

La tensión entre la aparente homogeneidad del texto museológico y el acecho de la heterogeneidad que irrumpe y lo convierte de nuevo en un "montón de baratijas", ha sido analizado por Douglas Crimp en su ya famoso texto "On the Museum's Ruins" (En las ruinas del museo). Aunque en lo fundamental está referido al museo de arte, su análisis aporta elementos importantes para llevar a cabo un examen arqueológico y genealógico de la empresa museológica y asociarla con la narración de la nación. Crimp sostiene que

Foucault analizó las instituciones modernas de confinamiento —el asilo, la clínica y la prisión— y sus respectivas formaciones discursivas —la locura, la enfermedad y la criminalidad—. Hay otra institución de confinamiento esperando un análisis arqueológico —el museo— y otra disciplina —la historia del arte—. Ambas son la condición previa para el discurso que conocemos como arte moderno (Crimp, 1993: 48).

Para Crimp, la retórica de la historia del arte creó, entre otras ficciones, la noción de *estilo*, la cual, a su vez, ofreció al museo de

arte el principio que permitía igualar sus objetos. De esta manera el museo de arte moderno intentó controlar la disparidad inherente a un conjunto de productos culturales propios de temporalidades yuxtapuestas y resultado de conflictos sociales, culturales y políticos. Al considerar el estilo como algo inmanente e inseparable de los objetos, el museo construía la ficción de una condición humana que trasciende la historia y la localidad de la cultura. Para demostrar la arbitrariedad de un principio organizador de la colección museológica, Crimp cita a *Bouvard y Pécuchet* de Flaubert. Ambos han logrado acumular una colección de "cachivaches" que les impone la necesidad de encontrar una taxonomía y un principio de organización:

Copian papeles caóticamente, todo lo que encuentran, envolturas de cigarrillos, periódicos, afiches, libros viejos, etc. (objetos reales y sus imitaciones. Típicos de cada categoría). Luego sienten la necesidad de una taxonomía, hacen tablas, oposiciones antitéticas tales como "crímenes del rey y crímenes del pueblo" —bondades religiosas, crímenes religiosos. Bellezas de la historia, etc.; a veces, sin embargo, se encuentran con verdaderos problemas ubicando las cosas en su propio lugar y sufren profundas ansiedades por ello (Donato, 1979: 214).

El principio organizador de la colección de Bouvard y Pécuchet termina siendo el falo, tal y como lo sugiere Flaubert:

En tiempos antiguos, torres, pirámides, candelabros, postes y aun árboles tienen una significación fálica, y para Bouvard y Pécuchet todo se vuelve fálico. Coleccionaron ejes de carretas, patas de sillas, pasadores de cerrojos, pistilos de morteros de farmacias. Cuando la gente venía a verlos les preguntarían: "¿A qué se le parece?", confesaban el misterio, y si había objeciones, se encogían de hombros lastimosamente (Flaubert, 1976: 114-115).

Para el caso de la fundación del Museo Nacional de Colombia, la perspectiva arqueológica nos ha permitido ilustrar cómo la historia natural y las formas de conocimiento hegemónicas de la época son la condición de posibilidad de la ficción que da forma a la colección del nuevo museo. Tal y como se desprende de esta condición, el principio organizador del montón de piedras y cadáveres del nuevo

museo es la naturalización de la nación. Sin embargo, aunque dicha coherencia se funda en la acumulación de objetos, la suma de piezas que las convierte en expresión de la riqueza natural, no acumula presencia de la Tradición, el Pasado o la Historia, sino que hace notar la ausencia de un principio originario que dé coherencia al pasado nacional. Es decir, demuestra que no todo lo que se adiciona, suma.

La amenaza a la coherencia de la exposición radica, precisamente, en el carácter suplementario de la suma de los objetos. Esta analítica de la suplementariedad interrumpe el principio de articulación que da forma a la colección mediante la serialidad sucesiva de plurales: "minerales, animales, pájaros, insectos, reptiles, peces, conchas, etc., etc.". El *suplemento funciona*, en palabras de Rodolphe Gasché, "como signos de adición que compensan un signo de substracción en el origen" (Gasché, 1986: 211). Dicha operación suplementaria se ilustra en el análisis de Crimp del *Museo sin muros* de André Malraux:

Pero Malraux comete un error fatal al final de su Museo: admite en sus páginas la cosa precisa que había constituido su homogeneidad; eso es, por supuesto, la fotografía. En tanto la fotografía sea considerada simplemente como un *vehículo* mediante el cual los objetos de arte entraban al museo imaginario, se obtiene coherencia. Pero una vez la fotografía misma entra, como un objeto entre otros, la heterogeneidad se restablece en el núcleo mismo del museo; sus pretensiones de conocimiento se arruinan. Pues aún la fotografía no puede hacer hipóstasis del estilo a partir de una fotografía (Crimp, 1983: 56).

La operación suplementaria que fractura el principio naturalizante —originario— que busca dar coherencia a la colección del Museo Nacional se ubica claramente en la intromisión en la colección de "una momia encontrada cerca de Tunja con su manta bien conservada, y se supone tener más de 400 años". Esto, obviamente, no sólo ocurre porque se introduce a la serie un "objeto cultural", sino porque el principio organizador no puede incluir al que organiza ya que, parafraseando a Crimp, cuando el Hombre —capaz de distinguir entre Naturaleza y Cultura— deja de ser el vehículo que organiza la colección, y se introduce como un objeto más, deconstruye el principio naturalizante y revela la historicidad

de la construcción cultural de lo natural, así como la localidad temporal de lo "humano". La pretensión del museo se arruina. "Una momia encontrada cerca de Tunja con su manta bien conservada, y se supone tener más de 400 años" suplementa la colección al revelar la contingencia histórica y cultural del principio que la organiza.

Este análisis del texto museológico describe la tensión continuada entre la búsqueda de un principio originario —usualmente ubicado en un pasado glorioso o que, para este caso, es la naturaleza— que dé forma a la colección, y su fractura constante por la irrupción de la heterogeneidad que revela su eventualidad y su arbitrariedad. Bhabha (2000) ha identificado dicha tensión en la construcción del texto nacional al definirlo como un sistema de significación cultural. Afirma que dicha ambivalencia revela el desplazamiento constante de los referentes que dan significado a la cultura nacional: el Pueblo, la Cultura Nacional, la Tradición. La ambivalencia se instala en el "entre" de dos instancias del texto: lo pedagógico y lo *performativo*. El texto nacional debe convertir los parches, retazos y harapos de la vida de una nación en las certezas que le dan referencia histórica a la Nación porque, como lo señala Ernest Gellner, "los retazos y parches culturales usados por el nacionalismo son a menudo invenciones históricas arbitrarias. Cualquiera retazo viejo habría servido igual" (citado por Bhabha, 2000). De esta forma, el texto nacional ubica el pasado en el presente, convirtiéndolo en la figura que da estabilidad a un pasado auténticamente nacional. Lo performativo funciona como aquella instancia de repetición del texto, que al enunciarse, suplementa y disemina el sentido que la pedagogía nacionalista quiere atrapar como único, auténtico y originario. Bhabha sostiene: "En la producción de la nación como narración se produce una fractura entre la temporalidad acumulativa y continuista de lo pedagógico y la estrategia recursiva y repetitiva de lo performativo" (Bhabha, 2000: 36).

De esta manera, la metáfora de la comunidad nacional se desplaza de la suma de los sujetos que producen el "de todos uno" hacia la sustracción en el origen que produce dicha adición, la cual cambia radicalmente las formas de articulación de la comunidad nacional. La nación se mueve entre un texto nacional que busca un principio coherente, horizontal y homogéneo, y la fractura de dicho principio mediante la intromisión de la diferencia cultural que funciona de

manera similar a la analítica de la suplementariedad que ya he señalado.

El "pueblo" se constituye así en el principio que provee la ficción de homogeneidad a la nación, en la mayoría de los casos suministrada por la disciplina histórica. El pueblo es entonces constituido, hablado, es un sujeto del discurso, un *aprioñque* toma vida con la modernidad política. Es, también, aquel que establece los límites de la pedagogía nacionalista mediante el recurso repetitivo de lo performativo. La dimensión performativa del texto nacional insiste en el doble destino del discurso: el pueblo es el sujeto del discurso nacional y el objeto de la pedagogía nacionalista. Él es el sujeto de la frase nacional que da coherencia a la comunidad nacional (Nosotros, el pueblo) y, al mismo tiempo, es el objeto a quien se dirige dicha frase. Al repetirlo, el significado de la retórica nacional se disemina, queda pospuesto, transformando indefinidamente la población de una comunidad nacional en una yuxtaposición no homogénea y no pluralista de tiempos y lugares.

Para garantizar el sentido homogéneo de lo nacional, la narración nacional debe excluir las historias no nacionales como un intento que garantice el cierre de su retórica. La primera colección del Museo Nacional incorpora al "pueblo" como naturaleza o como un pasado atávico que ya no existe. La naturalización de la retórica de la afiliación nacional se expresa en el énfasis sobre el paisaje, en la colección de la riqueza nacional y la necesidad de la visión para el reconocimiento de la nación recién nacida. La naturalización de la comunidad nacional revela la sintaxis del olvido que da forma a las retóricas nacionales. La nación obliga a olvidar las historias de colonización, exclusión y poder que dieron origen a la comunidad de lo nacional. Como señala Bhabha: "Es el olvido —la significación de un signo de sustracción en el origen— lo que constituye el *comienzo* de la narrativa de la nación [...]. Es por medio de la sintaxis del olvido —o de ser obligado a olvidar— que se hace visible la identificación problemática de un pueblo nacional" (Bhabha, 2000: 46).

También he afirmado que estas historias re-entran y fracturan el continuo del tiempo-espacio nacional, mediante la irrupción del suplemento, de la diferencia cultural. La inclusión de "una momia encontrada cerca de Tunja con su manta bien conservada, y se supone tener más de 400 años" fractura el espacio naturalizado de

la nación en el texto museológico y revela el principio originario que la comunidad criolla quiere imprimirle a su nación, recordándole no su historia sino la historicidad que dio forma a dicha comunidad. Así, el pueblo, ahora naturalizado y convertido en objeto de colección acecha la estabilidad de los signos nacionales y establece los límites de sus retóricas.

Las retóricas nacionales invocan al pueblo como garantía de su legitimidad y como demostración de un consenso previo aparente que les da solidez política y las hace representativas de la comunidad nacional. Sin embargo, tal y como puede leerse en la colección del Museo Nacional, la nación se constituye mediante la convocatoria al pueblo quien, bajo la sombra de la diferencia cultural, la acecha y pone en peligro su homogeneidad. La diferencia cultural fractura la serie de plurales naturales que le dio origen a la nación y amenaza su estabilidad aparente. De nuevo, la convocatoria a la población mediante la sucesión de plurales queda bajo la sombra de la diseminación y la significación cultural:

Deseoso el gobierno de fomentar un establecimiento que es indispensable para propagar las luces, y ver al mismo tiempo reunidos en la capital todas las producciones de la República; encarga á los intendentes, gobernadores, curas, jueces, políticos, y alcaldes remitan todas aquellas cosas curiosas, como minerajes, animales, pájaros, insectos, reptiles, peces, conchas, etc., etc. (*Gaceta de Colombia*, 1824.114)

Reconocer los márgenes ambivalentes de la nación es advertir sobre el peligro que conlleva representarla como una identidad esencial, como una narrativa fundacional que captura en su totalidad el núcleo interior de las historias y los deseos de la población. Precisamente, es el reconocimiento del pueblo como el límite de la nación, donde se desvanecen las pulsiones metafísicas de las narraciones nacionales modernas y donde se deconstruyen la pluralidad y horizontalidad de la Comunidad Nacional. Narrar la nación implica tener en cuenta no sólo el momento del consenso, ese momento pedagógico donde se crean las condiciones de posibilidad de un sistema de verdad, sino también el momento del disenso, ese instante de la diferencia donde el sistema se fractura por la irrupción de contra-narrativas y formas yuxtapuestas y antagónicas de significación cultural. Insistir en la ambivalencia de

las narrativas nacionales es establecer las fronteras culturales de la nación, reconociéndola como un "espacio continente de sentidos que deben ser cruzados, borrados y traducidos en los procesos de producción cultural" (Bhabha, 1990: 4).

BIBLIOGRAFÍA

- Amaya, José. (1982) *La RecúExpediáán Botánica del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Anderson, Benedict. (1991) *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- Bhabha, Homi ed., (1990) *Nation and Narration*. London and New York: Outledge.
- . (2000) "DisemiNación: Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna" En: *Formación en gestión cultural*. Ed. Víctor Manuel Rodríguez. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Caldas, Francisco José. (1956) *Obras Completas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Crimp, Douglas. (1993) "On the Museum Ruins". En: *On the Museum Ruins*. Cambridge: MIT Press.
- Donato, Eugenio. (1979) "The Museum's Furnace: Notes toward a Con textual Reading of Bouvard and Pécuchet". En: *Perspectves in Post-Structural Criticism*. Ed. Josué V. Hararu. Ithaca: Cornell University Press.
- Flaubert, Gustave. (1976) *Bouvard and Pécuchet* Traducción al inglés A. J. Krailsheimer. New York: Penguin Books.
- Foucault, Michel. (1970) *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Pantheon Books.
- (1824) *Gaceta de Colombia*, Bogotá, 114:18.7.
- Gasché, Rodolphe. (1986) *The Tain of the Mirror*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hooper-Greenhill, Eilean. (1992) *Museums and the Shaping of Knowledge*. London and New York: Routledge.
- Lynch, John. (1994) *The Spanish American Revolutions 1808-1826*. W.W. Norman: University of Oklahoma Press.
- Nieto, Mauricio. (1994) "Políticas Imperiales de la Ilustración Española: Historia Natural y la Apropiación del Nuevo Mundo". *Historia Crítica*, Bogotá, 11.

Restrepo, Olga. (1986) "El Transito de la Historia Natural a la Biología en Colombia. 1784-1936". *Ciencia, Tecnología y Desarrollo*, Bogotá 10: 3-4.

Y EL VERBO SE HIZO CARNE..
PENSAMIENTO SOCIAL Y BIOPOIÍTICA EN COLOMBIA

Tañara Pedraza Gómez

Este trabajo estudia la forma como el pensamiento social colombiano y latinoamericano se nutrió durante el siglo XIX de los principios de la biología y produjo un conjunto de recursos para el gobierno de la vida. En particular, se ocupa de las dos formas de entender la vida que marcan el apogeo de la modernidad y que, por lo tanto, resultan definitivas para los esfuerzos culturales hechos en este periodo. La tesis central afirma que el cuerpo y la naturaleza se imponen como los motivos básicos del *corpus* de recursos semánticos empleados para comprender la sociedad en el siglo XIX. Así, la singularidad de la relación entre cultura y modernidad en dicho siglo, especialmente en la segunda mitad, contempla las particularidades de este hecho, la forma del régimen de representación y de gobierno biopolítico en cuestión y su alcance práctico y simbólico en las sociedades latinoamericanas.

El presente análisis comienza por constatar que los Estados-nación en América Latina, y particularmente en Colombia, se cimentaron en el pensamiento biológico por cuanto, en las primeras décadas del siglo XIX, la biología se consolidaba como la ciencia de la vida (Wuketits, 1998) y las formas estatales de gobierno iban adoptando un marcado carácter biopolítico. Pese a las imperfecciones y a su lento y penoso avance, el Estado disponía hacia la década del ochenta de los principales aparatos para la administración biopoítica, es decir, instituciones como la policía y el ejército; la escuela (reformada ya en 1826 por el Plan de Estudios de Santander); la Comisión Corográfica (iniciada en 1850, pero dispuesta por ley de

1839); la cartografía del territorio nacional (1855); la Universidad Nacional (1867); la Sociedad de Medicina y Ciencias Naturales (1873)-la Junta Central de Higiene (1886); la intervención en la familia a través de la higiene, la pedagogía y la economía doméstica; la Escuela de Minas (1883); el Museo de Historia Natural (1824) e instituciones para ejecutar obras civiles y saneamiento del territorio. Desde 1825 con el primer censo, se emplearon la estadística, la demografía y los conceptos centrales de la noción de población.

El elemento común a estas instituciones es el interés por conocer y gobernar las diferentes manifestaciones de la vida, sea que ellas se expresen en la superficie o en el subsuelo del territorio, se entiendan como riquezas o materias primas, estén contenidas en la organización social de la población o en su Estado de salud y educación. En todos los casos, se dispuso de un conjunto de instituciones dadas a la tarea de concebir y ordenar la sociedad según lo entiende y puede administrar el biopoder, cuya expansión, a lo largo del siglo XIX, lo convirtió en la forma por excelencia para tal propósito. Sus principios devinieron pilares para elucidar el acontecer social y sirvieron como vectores del esfuerzo cultural (Jordanova, 1999) en que se empeñaron las élites y el Estado para prefigurar y producir la nación. Así, esta reflexión se ocupa de la forma de dicho esfuerzo cultural y del trabajo condensado en los conceptos modulares de tal forma de comprensión y organización de la vida.

En este sentido, esta tesis emplaza a aquella que ha ganado un amplio poder explicativo entre los estudios de la cultura latinoamericana del siglo XIX bajo la figura de la *ciudad letrada*. Al apogeo del discurso letrado, de los letrados y con ellos, al de la lengua y sus recursos, se les reconoce como agentes—los primeros—y herramientas—los segundos—del ordenamiento social y el ejercicio del poder. Se ha obtenido amplio consenso en torno a la idea de que el apego a la letra y el vínculo entre los letrados y el poder fue el fundamento de una ciudad escrituraria "reservada a una estricta minoría" (Rama, 1985: 3). Tal jerarquía se habría traducido en un acceso limitado a la escritura y a la lectura y en un apego de los funcionarios y los profesionales a los recursos de la retórica y la gramática. Rama reconoce que este apego, junto con una lustrosa formación literaria y gramatical, caracterizó inclusive a los médicos, a menudo más interesados en tales conocimientos que en los propios

¿e su especialización. Ni qué decir del grado de purismo gramatical e ilustración lingüística propio de los dirigentes colombianos analizados en el estudio de Malcolm Deas sobre el vínculo entre poder y gramática en Colombia.

Ahora bien, Poblete confirma cómo el mismo Rama vio con claridad que el carácter constitutivo del sujeto, incluido el letrado, surge "dentro y en el medio de las prácticas en lucha que configuran el espacio social discursivo" (Poblete, 1997: 250-251), en este caso, el del siglo XIX. Igualmente, señala que "este carácter constitutivo de la relación entre discurso, poder y subjetividad es parte de un uso productivo y no sin contradicciones que Ángel Rama hizo en *La ciudad letrada* del horizonte teórico abierto por las categorías analíticas de Michel Foucault" (1997;250-25J). En este punto vuelve sobre *Mito y archivo* para mostrar que González Echevarría entiende que la producción literaria latinoamericana parodia y repite, durante el siglo XIX, los discursos hegemónicos y que su vínculo con el poder se limita a la mimesis de "otros discursos socialmente dominantes" (Poblete, 1997: 253). Sin entrar aquí en lo que Poblete considera el desvío de *Mito y archivo*, resulta invaluable, en cambio, su apunte sobre la manera en que el trabajo de Foucault, al iniciar su periodo genealógico, sitúa el poder ya no en el ámbito del archivo, sino en el de las acciones y es por ello constitutivo del sujeto. En nuestro caso, lo es también de la nación, no sólo porque la sanciona sino, ante todo, porque funda las prácticas y las tecnologías que la configuran.

En la tesis de la *ciudad letrada* me interesa ahondar en la forma cómo el ejercicio del poder letrado se ocupó durante el siglo XIX del gobierno de la vida y cómo este ejercicio modificó el corpus de recursos semánticos adoptados por el pensamiento social nacional. Su uso fracturó el régimen de representación letrado, aquél legado por la Colonia en forma escrituraria, y dio paso a un régimen biopolítico cuya norma proviene del *corpus* interpretativo de la biología, fija su atención en la vida, procura explicar sus reglas y se distancia del régimen y los recursos literarios.

Esta transformación acompaña el cambio en los propósitos de gobierno. El Estado que quiso formar y gobernar las naciones durante el siglo XIX, no buscó hacerlo a través de la imposición escrituraria de la letra y se alejó en lo posible del ejercicio de la violencia; a

cambio, se interesó porque la letra fuera el vehículo para producir la población e incorporar en ella unas prácticas somáticas derivadas de los principios biológicos, es decir, del ejercicio del poder. Lo anterior significa producir una población, fijarle unas posibilidades y unas condiciones de existencia, delimitar la subjetividad y proveer los medios para que se geste, o más precisamente, para que los nacionales se ocupen de hacerlo.

Desde este punto de vista, la letra no debía estarle vedada al pueblo; debía, por el contrario, ser accesible y vehículo de un régimen encaminado a inscribirse en el cuerpo de los gobernados, ojalá ya no por vía de la letra que entra con sangre sino a través del proceso moderno del uso de los sentidos y la razón. Aquí encontraron su nicho esos nuevos letrados que identificó Rama —pedagogos, filósofos-pedagogos— pero más que ellos, los técnicos y administradores de la vida en quienes, en última instancia, también se apoyaron los primeros. Su tarea consistió en encaminar la organización para administrar la vida e incluso, previo a ello, en hacer el esfuerzo cultural de concertar los aspectos que ella abarca y la forma como habría de organizarse y procurarse orden por su intermedio.

Ocurre, entonces, una transformación en el orden del discurso. Las imágenes que alimentaron el régimen de representación, en ciernes, ya no provenían de las gramáticas y los códigos. A ritmo creciente, los nuevos intelectuales orgánicos debieron adecuarse a los conocimientos sobre las reglas del mundo práctico. No en vano, las tres décadas de finales del siglo XIX pudieron regirse por el "ideal de lo práctico" cuyo norte fueron el dominio y la transformación del territorio y la producción manufacturera y agraria mediante procesos tecnológicos. Allí surgió una diferencia respecto del régimen escriturario colonial. El fundamento de los discursos biopolíticos no está en los códigos y los tratados; es en las reglas de la vida, de la naturaleza, donde deben buscarse los principios para la administración. Y no son ya los argumentos literarios los que pueden esgrimirse; los funcionarios del biopoder deben acudir a aquéllos propios de las ciencias de la vida.

Lo anterior no significa que el orden letrado hubiera desaparecido; más bien, habría que ocuparse de entender la forma adoptada por la letra, la cualidad de la superficie sobre la cual quiso inscribirse y &

regimen que guió sus elucubraciones. Así mismo, habría que *caracterizar* al nuevo tribunal y las reglas que constituyeron y rigieron el uso de esta luciente formación discursiva. La nueva voluntad de verdad tuvo, en consecuencia, nuevos autores y nuevas disciplinas que la promulgaron.

Las nuevas disciplinas debieron referirse a la vida en los términos que las ciencias modernas permiten: a las estructuras y su fisiología según los principios de la experimentación, la comparación y los rasgos y mecanismos de la herencia. Es bien posible que, y se tendrá que estudiar en qué medida, algunos recursos de la gramática hubieran permanecido y servido de soporte formal para el pensamiento biopolítico. Sin embargo, ello no tendría que confundir, como tampoco debería hacerlo el que en un primer momento los letrados continuaran fungiendo como tribunal de la razón cuando ya habían sido cooptados por el régimen biopolítico. Tal es el caso de los médicos a los que se refiere Rama, los cuales, si bien parecen atentos a la forma y la corrección, se inscriben en el nuevo régimen. Fue el caso incluso de muchos literatos para quienes los motivos de la degeneración, la herencia y la evolución se impusieron como principios de verdad.

La gramática podría entonces haber seguido ofreciendo su régimen, cuya vigencia se mantuvo plena en formas estético-morales de gobierno como la que expone el discurso de la urbanidad. Su utilidad habría consistido en ofrecer un marco para el ordenamiento formal del discurso, pero sus recursos —provenientes del orden estético— habrían acaso perdido potencia para instaurar un principio de verdad. Sólo en cuanto se imponía un régimen nuevo, el biológico con sus recursos explicativos y ordenadores pudo pensarse en el ingreso pleno a un modelo simbólico moderno. Cuando el Estado estuvo en capacidad de adoptar tales principios y conceptos, se puso en funcionamiento un nuevo dispositivo para el gobierno de la población y el territorio —del cuerpo y de la naturaleza— y se afianzaron las bases para construir una nación moderna. Este proceso, iniciado con la Expedición Botánica, cobró fuerza con la Comisión Corográfica. El proyecto de la Comisión, fundamental para la consolidación de la nación en la segunda parte del siglo, tiene un corte eminentemente letrado; no obstante, en su producción se comprende cuánto se había cimentado ya el ejercicio del poder en un principio biopolítico.

Pero fue particularmente con la introducción de políticas de salubridad pública e higiene personal, de saneamiento y transformación del territorio, como se expandió esta forma de representación. Los letrados fueron desplazados en favor de médicos e ingenieros quienes ingresaron como agentes de producción y administración simbólica en calidad de diseñadores y ejecutores de biopolíticas.

La transformación se inicia con la introducción de la medicina científica, es decir, cuando menos con la presencia de José Celestino Mutis, la fundación de las primeras escuelas de medicina y los primeros esfuerzos para popularizar las prácticas médico-higiénicas, ocupadas en derrotar epidemias mediante la aplicación de vacunas y la adopción de hábitos de la higiene moderna. Este proceso se extiende, tras la fase álgida de discusión sobre la degeneración de la raza y la creación de campañas masivas de salud pública, hasta la creación de ministerios como el de Salud y Desarrollo y después hacia formas de gobierno estrictamente biopolíticas. En efecto, para 1940 la educación, esto es la formación de la subjetividad individual, ganó fuerza como concepto modular del orden y la transformación social y el régimen biopolítico se regeneró con nuevas interpretaciones de la vida.

Durante el siglo XIX hubo también una preocupación biopolítica expresada en los planes de gobierno; de hecho, el Estado mostró un interés particular por instaurar un conjunto de principios que sólo cabe entender como formas de biopoder y sin cuyo afianzamiento resultaría imposible el proyecto de la nación¹. El ejercicio biopolítico no se limitó al gobierno de la vida de la población; supuso, también, el gobierno sobre la vida del cuerpo de la nación: su territorio. Una nación es el conjunto de habitantes aglutinados por el territorio

1 De hecho, Cañizares (1998) considera que la consolidación del Estado se hizo, por ejemplo en el Brasil del XIX, al amparo de las doctrinas médicas, lo que no debe entenderse como un esfuerzo igualmente exitoso en cuanto al proceso de homogenización de la nación. No se dispone todavía de mucha información sobre la resistencia al proceso de higienización que la biopolítica se empeñó en difundir en este siglo, pero así como en el Brasil hubo oposición a los procesos de vacunación y a la medicalización de los sectores populares, es de esperar que este comportamiento se haya presentado entre amplios sectores de los países latinoamericanos, hecho que ya cabe señalar como un desacato al proceso de colonización interna que requería la formación de la nación.

compartido, el país. El país perfilado por los linderos comprende la naturaleza, todo aquello distinto de la población y sus obras. Para efectos de tal administración, se unió a la biología la geografía, una forma de conocimiento dispuesta a representar de variadas maneras las expresiones de la naturaleza en el territorio.

Así, el pensamiento biopolítico se expandió para ser un pensamiento sobre la naturaleza del territorio y sobre la naturaleza de la población. En ambos casos, el propósito fue tomar las riendas del devenir perdidas por la teleología cristiana y enrumbar los procesos biológicos ajenos a principios de inmutabilidad, más bien inmersos en una transformación permanente, y capaces de producir una crisis. Esta crisis, que en la segunda parte del siglo XX comprometió los recursos naturales y su supervivencia, se concentró, durante el siglo XIX y las primeras décadas del XX, en el carácter maleable, falible, imperfecto y susceptible de degenerar de la naturaleza humana. En los dos movimientos, se reconoció que la vida individual y la social no eran en absoluto ajenas a los avatares de lo natural y que, muy por el contrario, el futuro mismo de la humanidad y las sociedades estaba indisolublemente atado al acontecer biológico, por lo cual, resultaba insoslayable ocuparse de este proceso e incidir en la naturaleza biológica de la población y del territorio. Por esta vocación, el pensamiento biopolítico acabó por incidir de manera directa en el pensamiento social, pues fue imposible aislar el destino biológico de los seres humanos y el de la naturaleza en general del destino de las sociedades.

El pensamiento biopolítico tiene expresiones diversas. Una compete la concepción del cuerpo humano y su cuidado; aquí además de los avances en la ciencia biológica misma, tienen enorme relevancia las aplicaciones prácticas de estos progresos médicos. En el siglo XIX, la higiene fue la especialidad responsable de tales asuntos. Y lo fue, porque la higiene es una disciplina ecológica: su objetivo es conservar la salud y prevenir enfermedades en función de las relaciones que establece entre la fisiología humana y el entorno, es decir, la forma de vida individual y poblacional. La forma de vida se refiere, en este caso, tanto a las condiciones materiales de la existencia como a las costumbres, por cuanto éstas afectan directa e indirectamente el cuerpo humano. Tal es el caso de los hábitos alimenticios, cinéticos, sexuales, de vestuario o habitación.

Por otra parte, el pensamiento biopolítico se ocupa del conocimiento, uso y administración de la naturaleza, de lo que hoy denominamos recursos naturales y que representan buena parte de la riqueza y posibilidades de progreso para las naciones. En este sentido, el pensamiento biopolítico se expresa a través de diferentes disciplinas relacionadas con las actividades propias de esta labor. En lo que hace al conocimiento del territorio, la geografía y la geología suministran información sobre la conformación de sus accidentes y propiedades. Así mismo, especialidades de la biología como la botánica y la zoología y sus aplicaciones —la agronomía y la zootecnia—, al igual que las derivaciones prácticas de ciencias como la física y la química, en las muchas aplicaciones de la ingeniería, fueron expresiones del pensamiento biopolítico que florecieron en el siglo XIX. Bajo el "ideal de lo práctico", la ingeniería y la medicina se orientaron a conocer el cuerpo de la nación y a diseñar políticas para incidir en su evolución.

A fin de elucidar la relación entre el pensamiento biopolítico y el pensamiento social en el periodo de gestación de la modernidad en Colombia, precisaré algunas características modernas del discurso y la práctica del biopoder, preguntaré cuál es y dónde se sitúa el punto de encuentro entre cultura y modernidad durante el siglo XIX colombiano para, finalmente, considerar los elementos que involucra la forma de pensamiento social de cuño biopolítico.

El pensamiento sobre la vida, al ocuparse del cuerpo y de la naturaleza, manifiesta tácita o expresamente que la naturaleza no es obra divina, no sigue un ordenamiento ideológico y no es estática ni ajena al devenir social e histórico. El fortalecimiento de la biología afianza la noción de que la vida, ya no dispuesta por la voluntad divina y expuesta, en cambio, a las leyes de la evolución, la selección y la adaptación, es susceptible de transformaciones cuyo resultado puede ser lo mismo positivo que negativo, e incluso, causar una crisis. En esta línea se introduce también la posibilidad de que todo lo natural incurra en el desorden, por lo que se hace posible e indispensable la intervención humana. El motivo del orden, consignado en prácticamente todos los estandartes nacionales del siglo XIX, es la intención primordial tras la intervención del cuerpo y de la naturaleza.

Tanto en el pensamiento malthusiano como en el darwinismo, el equilibrio, y hasta el perfeccionamiento de los sistemas, está garantizado por las diferencias, de orden moral y social en el primer caso y orgánico en el segundo, intrínsecas a sus componentes (Sieferle, 1989: 40). Predomina el principio de la selección sobre el de la herencia. La intervención humana en el mecanismo de selección implica el riesgo del colapso del sistema. Esta posibilidad de la crisis, intrínseca al régimen biopolítico en cuanto el proceso de civilización interfiere los procesos naturales, debe ser conjurada por la intervención humana, tecnológica, estatal, racional y planificadora llamada a sustituir la labor de la *natura lapsa*.

El pensamiento social fundado en las teorías biológicas, entonces, enfocó la vida, se interesó por el conocimiento del cuerpo y sus usos, por la comprensión de las leyes de la naturaleza y la explotación de sus recursos. Tras abandonar las intenciones pastorales, el poder en el siglo XIX se hizo biopoder; se interesó y adquirió el deber y el compromiso de velar, en primer lugar, por la vida de los ciudadanos. Inclusive, el ejercicio mismo de definir la condición de ciudadanía o la exclusión de ella se hizo, crecientemente, con base en juicios derivados de las nociones biológicas del cuerpo. Es ilustrativa tanto la argumentación sobre la constitución biológica de las mujeres como también la que se ocupa de excluir de la ciudadanía a indígenas, negros, pobres o mestizos. En todos los casos, estos sujetos de crisis (Trigo, 2000) fueron identificados por cuerpos en los que la naturaleza colapsa y que inspiraron a los letrados para erigir metáforas de amenaza nacional, como ocurre en el naturalismo, el criollismo o el modernismo en las letras latinoamericanas (Nouzeilles, 2000; Silva, 2000).

Paulatinamente, el cuerpo resultó una entidad definitiva en la formación de la subjetividad individual, la identidad ciudadana y el carácter nacional, y un principio estructurante primordial para el orden social del Estado-nación moderno. De allí que el objetivo del gobierno sea, cada vez más, el cuerpo, bien de los ciudadanos, de la población, bien del territorio, de la naturaleza. Tanto si se juzga la colonización de la pampa a la que anima *Facundo* o el saneamiento de selvas y regiones tropicales por la que abogan la ingeniería civil y la higiene, como si se repara en la colonización del cuerpo de las mujeres por la mirada médica, en el de obreros y empresarios por la voluntad

racionalizadora de las tecnologías de la administración empresarial o en la colonización de los cuerpos negros, mestizos o indígenas amenazados por la degeneración; en todos los casos, desde México hasta Argentina, el ejercicio del biopoder se traduce en políticas sociales en programas de colonización y civilización del territorio nacional y en prácticas de constitución de una naturaleza humana atenta al riesgo del colapso que la circunda.

El biopoder es un vínculo entre un saber científico sobre la vida y el poder ejercido por el Estado y sancionado precisamente por el carácter científico de sus discursos. Aunque muchas veces se encuentren a los letrados tradicionales haciendo uso de estos recursos, de manera creciente se ve afianzarse, hacia finales del siglo XIX, a los nuevos intelectuales orgánicos, médicos e ingenieros principalmente, encargados de la producción discursiva y de la administración de las biopolíticas gestadas desde su nueva condición letrada.

De allí surgen los recursos semánticos nucleares para el biopoder y para el esfuerzo cultural que estos técnicos-letrados realizan: las homologaciones de individuo con sujeto, de población con nación, raza con pueblo o etnia, evolución con progreso, diferencia con degeneración, adaptación con superioridad, supervivencia del más apto con supervivencia del más fuerte, al igual que la introducción de principios para la producción de conocimiento como la medición, la experimentación, la argumentación de cuño lógico-deductivo y la determinación de reglas. Estos recursos indican que en el siglo XIX se consolidó un régimen de representación progresivamente distante del régimen letrado. El vínculo entre saber y poder proviene de nuevos principios, pero conserva el de asignarle connotaciones morales y alcance social a los conocimientos y acontecimientos biológicos.

Otra faceta moderna de este vínculo técnico-letrado es el contenido práctico de su literatura: el lugar de inscripción que la práctica discursiva buscó en primera instancia no fue el documento, fue el cuerpo: el individual, el colectivo y el territorial. Se impele a su uso reflexivo, a incluirlo en los proyectos individuales, sociales y nacionales. La insistencia en que en sus diferentes expresiones radica la vida es la condición de existencia del biodiscurso y el biopoder. Así, tanto las posibilidades individuales como las nacionales quedan intrínsecamente vinculadas al destino y uso del cuerpo y la vida se acerca cada vez más a la *nuda inda*. De la misma forma en que la^s

prácticas corporales son definitivas para la formación del individuo y del ciudadano, se convierten en fundamento de la nación y el orden social. Sólo en cuanto el territorio se sanee, se transforme y colonice será posible una relación que confabule la amenaza de la crisis.

Un punto neurálgico para la cultura de la modernidad se encuentra en la noción de crisis que involucra el pensamiento biológico. Su eficacia simbólica y práctica se origina en la hermandad argumentativa que encuentra el pensamiento social en la concepción histórica de la biología. La teoría de la evolución se presenta como una ciencia histórica distinta en su argumentación de la física o de las matemáticas y que sin entrar en contradicción con éstas, auna métodos y formas de pensamiento propios.

Por esta vía, el pensamiento social encuentra una relación fructífera entre individuo y sociedad en la teoría evolutiva. Puesto que la ontogenia se muestra como una recapitulación de la filogenia, fue posible que teorías de hondo alcance social, como la antropología criminal de Lombroso y su principio de los atavismos, hayan resultado útiles para interpretar fenómenos sociales y para construir los principios de las teorías eugenésicas y de la degeneración racial. La relación que la biología permitió establecer entre el cuerpo individual, el comportamiento y los asuntos sociales, abrió paso al estudio del cerebro y del sistema nervioso de la naturaleza humana y permitió a Freud señalar la dependencia de la conciencia de la naturaleza biológica (Wuketits, 1998: 96). La biología entró a formar parte decisiva en la conformación de la imagen del ser humano, y la noción de población sirvió de fundamento para proyectar la consolidación y salvación de la nación.

Si los motivos raciales compuestos durante la Colonia fundaron su argumentación en la pureza de sangre, el siglo XIX introdujo un nuevo espectro interpretativo para las diferencias sociales en la nación. No era en la sangre, símbolo de una casta que encontró su correlato en el fenotipo de un grupo social, donde radicaba la diferencia; era en el individuo, en el conjunto de caracteres biológicos que lo constituían, que podía transmitir de generación en generación y que amenazaban verse alterados en detrimento, no de sí mismo y de su clase, sino ante todo, del conglomerado social que era la Población.

Esta nueva manera de considerar la relación entre el individuo y la sociedad permitió al pensamiento social y a sus agentes acercarse a un objeto que el afán por la constitución de su propio campo de acción, los hechos sociales, les había impedido considerar (Shilling, 1996). En efecto, la vida y sus formas de expresión, regulación y administración habían permanecido vedadas a los pensadores sociales, pero precisamente las teorías biológicas de la evolución admitieron que el pensamiento social se volcara sobre sus argumentos y los empleara en la construcción de un nuevo corpus de nociones para el análisis social, e incluso, que la concepción misma de lo social se hiciera a la luz de los recursos que estas teorías le suministraron.

De este vínculo se compuso un conjunto de recursos que permitió construir nuevas perspectivas para el análisis social y para explicar la forma particular que adquirió la modernidad en el país. Estos componentes mostraron su eficacia en campos como la educación, la salud, la legislación civil o el ordenamiento territorial; allí se traslucen sus cualidades ideológicas y su utilidad política.

En las instituciones organizadas para ejecutar biopolíticas en estos campos, se concretó la densidad de conceptos modulares como familia, que se encuentra, sin duda, a la cabeza del esfuerzo cultural del siglo XIX. En torno suyo se apiñaron otros como mujer, niño, raza, enfermedad, población, pedagogía, economía doméstica, saneamiento del territorio, civilización, progreso y degeneración. En ellos y en los argumentos que los hicieron afines se desplegó un intenso esfuerzo cultural y se consolidó un marco explicativo de amplias repercusiones para los Estados nacionales del siglo XIX y las primeras décadas del XX.

Estos conceptos permitieron que la ciudad real y la ciudad letrada coincidieran, finalmente, en el escenario que la crisis de la naturaleza anunciaba: enfermedad, suciedad, miseria, alcoholismo, prostitución, vagancia. En suma, el desorden que proliferaba y amenazaba la ciudad y, con ello, la posibilidad de organizar el programa de saneamiento nacional, hicieron confluir en la vida el núcleo del ejercicio político: "El ingreso de la *zoe* a la esfera de la *polis*, la politización de la nuda vida como tal, constituye el acontecimiento decisivo de la modernidad, que marca una transformación radical de las categorías político-filosóficas del

pensamiento clásico" (Agamben, 1998:13). Entonces, el verbo se hizo carne.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. [1995](1998) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Armus, Diego. (1994) "La ciudad higiénica. Tuberculosis y utopías urbanas: Buenos Aires a comienzos del siglo XX". *Siglo XIX*, México, 16: 115-131.
- Barrancos, Dora. (1990) "Anarquismo y sexualidad". En: *Mundo urbano y cultura popular. Estudios de Historia Social Argentina*. Comp. Diego Armus. Buenos Aires: Sudamericana: 15-37.
- Cañizares E., Jorge. (1998) "Entre el ocio y la feminización tropical: ciencia, élites y estado-nación en Latinoamérica, siglo XIX". *Asclepio*, Madrid, 50 (2): 11-31.
- Deas, Malcolm. (1993) *Del poder y la gramática y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombianas*. Bogotá: Tercer Mundo.
- De la Campa, Román. (1999) "El desafío inesperado de *La ciudad letrada*". En: *América Latina y sus comunidades discursivas*. Caracas/ Quito: CELARG/Universidad Andina Simón Bolívar: 117-151.
- Foucault, Michel. [1968] (1993) *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- . [1970] (1999) *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- . [1968] (1984) *Historia de la sexualidad*. 3 volúmenes. Madrid: Siglo XXI, 1.
- . [1968] (2000) *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Gerassi-Navarro, Nina. (1997) "La mujer como ciudadana: desafíos de una coqueta en el siglo XIX". *Revista Iberoamericana*, Pittsburg, 58(178-179): 129-140.
- García, Raúl. (2000) *Micropoéticas del cuerpo. De la conquista de América a la última dictadura militar*. Buenos Aires: Biblos.
- Jordanova, Ludmilla. (1999) *Nature Displayed. Gender, Science and Medicine 1760-1820*. New York: Longman.
- Leys Stepan, Nancy. (1998) "Race, Gender, Science and Citizenship". *Gender & History*, New York, 10 (1): 26-52.

- Lobato, Mirta Zaida ed., (1996) "Lecturas de historia de la salud en la Argentina. Una introducción". En: *Política, médicos y enfermedades. Lecturas de historia de la salud en la Argentina* Buenos Aires: Biblos: 9-18.
- López Sánchez, Oliva. (1998) *Enfermas, mentirosas y temperamentales. La concepción médica del cuerpo femenino durante la segunda mitad del siglo XIX en México*. México: Plaza y Valdés: 83-149.
- Nouzeilles, Gabriela. (2000) *Ficciones somáticas. Naturalismo, nacionalismo y políticas médicas del cuerpo (Argentina 1880-1910)*. Rosario: Beatriz Viterbo: 35-58.
- Morana, Mabel ed. (1997) *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- Poblete, Juan. (1997) "Rama/Foucault/González Echevarría: el problema de la construcción del espacio discursivo del siglo diecinueve latinoamericano". En: *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Ed. Mabel Morana. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana: 249-269.
- Rama, Ángel. [1984] (1985) "La ciudad escrituraria". En: *La crítica de la cultura en América Latina*. Caracas: Ayacucho: 3-18.
- Ramos, Julio. (1989) *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Safford, Frank. (1976) *The Ideal of the Practical. Colombia's Struggle to Form a Technical Élite*. Austin; London: University of Texas Press.
- Shilling, Chris. [1993] (1997) *The Body and Social Theory*. London: Sage Publications: 1-174.
- Sieferle, Rolf Peter. (1989) *Die Krise der menschlichen Natur*. Frankfurt A.M.: Suhrkamp.
- Silva Beaugard, y Cécile Paulette. (2000) *De médicos, idilios y otras historias: relatos sentimentales y diagnósticos de fin de siglo (1880-1910)*. Bogotá: CAB.
- Stern, Alexandra. (1999) *Mestizopohilia, Biotypology, and Eugenios in Post-Revolutionary México: Towards a History of Science and the State, 1920-1960*. Chicago: Center for Latin American Studies.

- Teixeira Weber, Beatriz. (1998) "Saúde pública e governos positivistas: os limites de prática". *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, 24 (1): 131-148.
- Trigo, Benigno. (1997) "Crossing the Boundaries of Madness: Criminology and Figurative Language in Argentina (1878-1920)". *Journal of Latin American Cultural Studies*, Abingdon, 6 (1): 7-20.
- . (2000) *Subjects of Crisis. Race and Gender as Disease in Latin America*, Hanover, NH: Wesleyan University Press.
- Wuketits, Franz M. (1998) *Eine kurze Kulturgeschichte der Biologie: Mythen, Darwinismus, Gentechnik*. Darmstadt: Primus Verlag.

EL MOSAICO (1858-1872):
NACIONALISMO, ELITES Y CULTURA EN LA SEGUNDA
MITAD DEL SIGLO XIX *

Andrés Gordillo Restrepo

INTRODUCCIÓN

A partir del libro clásico de Eric Hobsbawm *The Invention of Tradition* (1983), el problema del ascenso de la nación y del nacionalismo ha empezado a ser cuestionado abiertamente. Para ello ha sido necesario adoptar una actitud crítica que el mismo Hobsbawm, en su libro *Nación y nacionalismo* (1992) (significativamente subtítulo *programa, mito, realidad*) califica de agnosticismo. Desde la historia, Hobsbawm elabora una oportuna crítica intelectual a los movimientos nacionalistas que aún tienden a renacer en la Europa finisecular, poniendo de presente el carácter artificial de la nación. En efecto, en su obra se desvela la condición eminentemente moderna de la nación y el voluntarismo subyacente

Este artículo es la versión corregida de un trabajo presentado en la Universidad de la Sorbona en octubre de 2001, en el marco de un DEA de "Historia contemporánea de mundos extranjeros y relaciones internacionales" dirigido por Francois-Xavier Guerra. Ante todo, debo agradecer muy especialmente a mi director de tesis en la Universidad de la Sorbona, profesor Francois-Xavier Guerra, por sus buenos consejos y disponibilidad. También quiero mencionar a otras personas que me han sido de gran ayuda. Zandra Pedraza y Mario González Restrepo me han dado mucho apoyo y estímulo. Olga Restrepo, en York, tuvo la amabilidad de leer y corregir una primera versión de este trabajo, sus consejos fueron preciosos. Por último, quiero dar las gracias a mis compañeros del Grupo Colombia de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, en particular a Ramón Villamizar, con quien avanzamos en paralelo en nuestras investigaciones el año pasado. En fin, quiero agradecer también a Diana Jaramillo por toda su paciencia y cariño, a ella le dedico este trabajo.

a su emergencia, en contra de las teorías (empleadas por los partidos independentistas o de extrema derecha) que la conciben de manera simplista como una comunidad ligada por un vínculo primario. Así, este autor destaca, por ejemplo, la novedad del concepto: la palabra nación, dice, sólo aparece bajo su definición contemporánea en la edición del diccionario de la Academia de la Lengua Española de 1925, cuando la patria se define como "nuestra nación, con la suma de todo lo material e inmaterial, el pasado, el presente y el futuro, el cual goza de la lealtad y del amor de los patriotas" (Hobsbawrn, 1992).

Desde el punto de vista de la historia del término, cabe observar que la palabra nación es más antigua, y que aparece asociada en distintas épocas a diferentes contenidos, realidades políticas e históricas. En este sentido, vemos cómo en el siglo XIX se confunde con Estado, ya que en el período revolucionario la nación aparece como el fundamento de aquel, que no es otra cosa que el resultado de la propia soberanía de la nación. Pero también, en el siglo XIX, la misma palabra se emplea con un significado más antiguo que no está asociado con una matriz política, sino que remite a una concepción "primordialista" que será explotada por los movimientos nacionalistas, para evocar raza y pueblo, pero no el pueblo de la filosofía política, del contrato social, sino más bien un "linaje" que comparte un mismo origen, lengua y tradiciones.

En la línea de Hobsbawrn, otros autores se han ocupado de la identificación de los mecanismos por los cuales se da el ascenso de una conciencia nacional en los diferentes países. En este proceso, del que se han distinguido diferentes etapas, varios autores parecen otorgar un papel destacado a las élites culturales y a los hacedores de memoria. Así, en un trabajo reciente referido al caso europeo, Arme Mane Thiesse (1999) descubre los esfuerzos, llevados a cabo por las élites culturales europeas, con el fin de crear o identificar una cantidad de monumentos e hitos simbólicos (literarios, por ejemplo) que hablen de la antigüedad de la nación, de los antepasados comunes y de una identidad cultural propia. "El verdadero nacimiento de una nación —dice esta autora, enfatizando en el carácter artesanal de la nación— se da cuando un puñado de individuos declara que ella existe y se dedica a probarlo" (Thiesse, 1999: 11. La traducción es mía). Por ello, no es de extrañar que en el camino de esta acción

cultural, la creación y defensa de las culturas nacionales y la "nacionalización" de unas élites caracterizadas por su cosmopolitismo, se verifique en paralelo con una revolución estética donde la nación, lo particular, sustituye la cultura universal del clasicismo.

En realidad, las manifestaciones del nacionalismo en las artes y en el ámbito cultural son múltiples en el siglo XIX. Se encuentran en la literatura, la música y la pintura, y también en la historia y la antropología, por citar sólo algunas. Pero quizás, como ya lo han anotado ciertos autores, es en la filología en donde se hace más evidente el voluntarismo de unas élites culturales que llevaron las lenguas vernáculas de la aldea al nuevo estatus de lengua oficial. Ello ha servido para que Benedict Anderson en *Comunidades imaginadas*, caracterice éste como un siglo dorado para filólogos y gramáticos, quienes recogieron la ecuación herderiana por la cual una nación es igual a una lengua.

De este movimiento intelectual, cosmopolita en su base, que echa raíces en el siglo XVIII, nos interesa rescatar en este trabajo particularmente lo que tiene que ver con su evolución en Colombia en el siglo XIX, a través del caso de la revista literaria *El Mosaico* (1858-1872).

Con razón, debe admitirse de antemano que el problema de la emergencia en Hispanoamérica del modelo nacional, fundado en relación con un paradigma europeo de homogeneidad, unidad e indivisibilidad, debe considerarse en un marco histórico preciso, sin desconocer las particularidades del proceso de emancipación política, las continuidades y discontinuidades con el mundo europeo en el plano cultural y las especificidades mismas del desarrollo y funcionamiento político y cultural de estas sociedades.

De hecho, en el plano de la interpretación histórica, se han producido discusiones importantes que invitan a renovar el debate sobre la cuestión nacional. Hasta una fecha reciente, el proceso revolucionario de la Independencia, que puede sintetizarse "en el planteamiento radical que condujo al establecimiento de la soberanía en la nación" (Guerra, 1992), se presentaba por los historiadores tradicionales (empezando por José Manuel Restrepo), como la lucha por la emancipación de naciones preexistentes. Entre tanto, se olvidaban las características globales del proceso de emergencia de la nación y

las circunstancias abruptas de su irrupción en América Latina. Así por ejemplo, la invasión napoleónica, en el origen de la crisis de la monarquía española, ya ha empezado a dejar de aparecer en segunda línea entre las causas de la Independencia. Y se acepta, luego de una interpretación menos lisonjera como la que hace Francois-Xavier Guerra sobre el advenimiento de la modernidad política en Hispanoamérica (1992), que los principales desafíos que se presentaron a las nuevas élites hispanoamericanas frente al desmoronamiento de la monarquía española fueron (ciertamente en orden contrario al que se suele pensar) d de k construcción del Estado y, en seguida, el de la construcción nacional.

Para el caso colombiano, se han efectuado ya un buen número de trabajos que conservan una posición crítica frente al discurso histórico "patriótico", esa "prisión historiográfica" como la llamó Germán Colmenares. En dicha línea cabe destacar los trabajos más recientes que, con base en nuevos datos, buscan establecer, entre otros, si es posible (y en qué términos), hablar de la existencia de una élite protonacional durante la época colonial. En tales enfoques ha primado la prevención de dejar a un lado las visiones teleológicas que buscan en la Colonia las causas de la Independencia (Meló, 1979; Colmenares, 1986; Palacios, 1986; Garrido, 1987, 1993, 1995; Jaramillo Uribe, 1989; Muñera, 1998; González, 2000). En contraste, son pocos los trabajos que abordan el tema del nacionalismo en el periodo consecutivo a la proclamación de la Independencia, que es el que correspondería a la consolidación misma de la nación.

Cabe mencionar, sin embargo, dos trabajos europeos: la tesis de habilitación del alemán Hans-Joachim König, titulada *En el camino hacia la nación* (1994), y la tesis doctoral del francés Frédéric Martínez, *El nacionalismo cosmopolita* (2001), recientemente publicada.

La cronología de ambos estudios abarca todo el siglo XIX. El trabajo de König, por su lado, aborda las primeras manifestaciones de patriotismo en la Nueva Granada, desde las últimas décadas de la Colonia hasta mediados del siglo XIX. En este periodo se pueden diferenciar cuatro etapas: la primera corresponde al patriotismo naciente, de las sociedades de amigos del país en el periodo colonial¹; la segunda

1 El desarrollo de una conciencia protonacional, que ha sido estudiada desde el ordenamiento jurídico colonial por Margarita Garrido (1993), es un tema

a la época de las guerras de Independencia, a un discurso continental de anticolonialismo, donde se vuelve recurrente el tema de la lucha contra la "tiranía" y la oposición entre Europa y América; la tercera a la definición de los límites de la Nueva Granada al término de la Gran Colombia, a la consolidación del territorio y a un nacionalismo republicano; la cuarta, por fin, remite al discurso nacional del movimiento artesano liderado por Meló en 1854, que representa un breve paréntesis dentro del nacionalismo elitista liberal, dominante en estas décadas. Las manifestaciones nacionalistas que estudia Kónig para el periodo independiente, estarían patentes a lo largo del siglo XIX en la adopción y creación de símbolos nacionales y, de manera permanente, en la retórica política.

De otro lado, Frédéric Martínez elabora un análisis del discurso nacionalista colombiano desde una perspectiva innovadora, indagando por el uso, por parte de las diferentes facciones políticas en gestación a mediados del siglo XIX, de la referencia europea. El historiador francés estudia la nacionalización paulatina de unas élites que habían basado en buena parte su legitimidad y hegemonía social en el cosmopolitismo y que habían incluso trazado sus diferencias en una mimesis de la política europea. En su trabajo, Martínez subraya la importancia del viaje a Europa, que empezaría a demostrar a la élite nacional la necesidad de desarrollar una identidad propia. A través de su experiencia directa en un mundo al que estaban muy ligados sentimentalmente, los viajeros colombianos pudieron empezar a constatar la realidad de su marginalidad en la "escena de las naciones". En Europa, además de verse rebajadas socialmente, las élites se enfrentaban a prejuicios de inferioridad y barbarie con los que el mundo occidental —del que se reclamaban no sólo herederos espirituales, sino también vanguardia por su republicanismo— los menospreciaba.

Es en la segunda mitad del siglo XIX, donde debe buscarse esta inflexión en el discurso nacionalista, que cobija cambios importantes en la representación que se hace de sí misma la élite cultural colombiana. Estos cambios se hacen más visibles a través de dos

de debate; ver: Fernán González, 2000. Para este periodo König señala cómo el referente en muchos de los discursos de la sociedades de amigos del país es ya el reino de la Nueva Granada, y no el conjunto de la monarquía española.

procesos que se encuentran aparentemente relacionados en esta época, y que ocurren en un segundo plano hasta llegar a su apogeo durante la Regeneración. Por una parte, se produce en el campo literario un cambio en los intereses: empieza a ser evidente una creciente preocupación por definir y crear una literatura y un arte propiamente nacionales, por oposición a las formas universalistas y cosmopolitas². Por otra parte, las élites, sobre todo las conservadoras —mucho más comprometidas con este cambio cultural que las liberales, empiezan a relativizar los valores aceptados como "naturalmente buenos" de las instituciones republicanas, pretextando la reconstrucción del "buen gobierno" sobre las bases propias del "pasado nacional", más allá de la forma de las instituciones.

El presente artículo, que tiene como fuente principal tres de los primeros años de la revista *El Mosaico*, constituye un aporte a la historia de la prensa y la historia intelectual en Colombia. Necesariamente, es mucho lo que aún se puede hacer para enriquecer los análisis sobre las élites culturales en esta época. El tema de la formación de la nación, que estudiamos en el presente escrito, es igualmente vasto. Debe sin duda matizarse el papel desempeñado por las minorías privilegiadas culturales. Si éstas cumplieron un rol importantísimo en el plano de la creencia, de la construcción de una identidad, no es menos cierto que la nación depende sobre todo de un tejido de relaciones y filiaciones que en la base son de tipo político. De ello no hacemos mención en este trabajo, en donde nos referimos a la historia política sólo para enmarcar las acciones y posiciones que fueron adoptando las élites culturales, quienes en un momento dado tomaron la iniciativa de formar y fortalecer una cultura nacional.

Para resumir: en este artículo que iniciamos con un repaso por el mundo de las asociaciones culturales en Bogotá para la época en que se funda la revista, se dedica un aparte a los datos relevantes acerca del público lector y la red de colaboradores que tejó *El Mosaico* con un criterio patriótico y elitista. Se analizarán igualmente, en el contexto histórico, las preocupaciones principales de los directores de la revista: cómo se volcaron hacia cierto tipo de trabajos históricos que requirieron el desarrollo de competencias

2 Pero debe aclararse que quien dice universalismo en esta época, a mediados del siglo XIX, piensa más en la Francia que exporta su literatura al mundo entero que en la antigüedad clásica.

específicas y eruditas. Por supuesto, aparte de examinar la producción de *El Mosaico* en su conjunto, una parte se consagra a los cuadros de costumbres, que constituyen una puerta de acceso a las representaciones de pueblo y de nación de la época y al imaginario de los mismos escritores. Para concluir, se presentará un análisis de la idea de "regeneración" que presenta José María Vergara en un capítulo de su historia literaria.

TERTULIAS Y ACADEMIAS EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX

La tertulia del Mosaico apareció en Bogotá en el segundo semestre de 1858, con el objeto de llenar un doble vacío. Por una parte el que representaba la ausencia de instituciones orientadas al fomento de las artes y de la literatura en el país. Por otra, el que correspondía a la impresión vivida por la élite cultural de un decaimiento de la vida social, manifiesto en un embotamiento de la vida asociativa del que únicamente se salía de cuando en cuando con las fiestas cívicas y religiosas, así como con algunos eventos sociales excepcionales que rompían la rutina diaria, por ejemplo, matrimonios y entierros.

Con respecto al vacío de instituciones culturales, la tertulia vendrá efectivamente a romper una cadena de fracasos acumulados por parte del Estado. A lo largo del siglo se habían presentado algunas iniciativas estatales orientadas al fomento de la literatura y las artes, pero estos empeños desde arriba por crear instituciones culturales habían fracasado repetidamente. Las comunidades científicas y académicas que se habían concebido con tanto entusiasmo y ambición después de la Independencia no alcanzaron a tener mayor continuidad. De ellas, entre las que se cuentan los proyectos de 1826 y 1832 de crear una Academia Nacional semejante al Instituto Real de Francia, sólo permanecía en pie para 1858 un Museo Nacional empobrecido y saqueado que tenía problemas para funcionar normalmente (Segura, 1995). Entre tanto, las dificultades presupuestarias, la gran inestabilidad política y la falta de una verdadera comunidad académica hacían que la idea de consolidar una élite literaria, científica y artística en el país, a partir de la iniciativa del Estado, fuera meramente utópica.

Aun en la segunda mitad del siglo, y ya no siempre bajo la tutela de Un Estado que se reduce a su mínima expresión con el federalismo, la

viabilidad de las asociaciones de carácter cultural sigue siendo mínima. Esto lo confirma, por ejemplo, el caso del Liceo Granadino, una asociación semipública, financiada por las donaciones de los asistentes o socios según el modelo del liceo Artístico y Literario Español, que no logró funcionar en Bogotá sino poco más de un año. Durante el mismo período también fracasarían dos iniciativas gubernamentales: el Conservatorio Nacional de Ciencias y Artes (1855) y por tercera vez la deseada Academia Nacional (1857). Por entonces, sólo la Comisión Corográfica (1850-1859), contratada por Tomás Cipriano de Mosquera, podía llenar el vacío de las instituciones científicas (cuadro 1), aunque ella respondía a objetivos precisos, enteramente pragmáticos, como lo era establecer una geografía con informaciones básicas sobre el clima, los productos regionales y la población.

En este contexto, sin embargo, no eran raras las asociaciones creadas desde el ámbito privado con el ánimo de dar impulso y cultivar las letras o las ciencias. Entre las asociaciones creadas con la intención específica de promover las artes, pueden citarse para la década de los cincuenta cuatro sociedades y una academia, sobre las que, sin embargo, no se ha realizado un estudio importante: la Sociedad Filarmónica o Lírica (1846-1857, 1859) (Duarte y Rodríguez, 1991), la Sociedad de Dibujo y Pintura (1847), la Academia de Santo Tomás de Aquino (1857), que fue fomentada por los religiosos dominicos, una Sociedad Protectora del Teatro y una Sociedad de Lectura que tuvieron una existencia efímera.

Pero si no se cuenta con trabajos acerca de este tipo de asociaciones constituidas de una manera formal, menos es lo que se sabe de las tertulias, que remiten a una práctica relativamente antigua y genérica de sociabilidad que ya empieza a usarse en sentido restringido para designar la reunión informal y típica, en oposición a los más modernos clubes y casinos venidos del extranjero, que se constituían formalmente y se caracterizaban por un mayor grado de organización. No obstante, de este tipo de asociaciones informales, a las que se podría seguir la pista a partir de las últimas décadas del siglo XVIII, y de las que se destacan las famosas tertulias de Antonio Nariño y de Manuel del Socorro Rodríguez, son muy pocas las que se encuentran en actividad, o mejor, de las que se tiene noticia en Bogotá hacia 1858.

Cuadro No. 1
Instituciones científicas
COLOMBIA SIGLO XIX (Restrepo Forero, 1998)

1782-1816	Real Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada
1803...	Observatorio Astronómico Nacional
1823-1832	Misión Zea-Rivero-Boussignault
1823...	Museo de Historia Natural y Escuela de Minería (Museo Nacional)
1826; 1832	Academia Nacional de Colombia
1846-1855	Colegio Militar
1847	Instituto de Ciencias Naturales, Físicas y Matemáticas
1847	Instituto Caldas
1850-1859	Comisión Corográfica
1855	Conservatorio Nacional de Ciencias y Artes
1856	Liceo Granadino
1857	Academia Nacional
1859-1861	Sociedad de Naturalistas Neogranadinos
1865	Instituto Nacional de Ciencias y Artes
1867-	Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia
1869-1870	Sociedad de Naturalistas Colombianos
1871-	Academia Colombiana de la Lengua
1871-1873	Academia de Ciencias Naturales
1871-	Universidad de Antioquia
1871...	Sociedad de Agricultores Colombianos
1873-1890	Sociedad de Medicina y Ciencias Naturales
1880-1885	Instituto Nacional de Agricultura
1881-1883	Comisión Científica Permanente
1884	Ateneo Colombiano
1887-	Sociedad Colombiana de Ingenieros
1887-	Escuela Nacional de Minas
1887-	Academia de Medicina de Medellín
1890-	Academia Nacional de Medicina
...	Se ha conservado con intermitencia en su actividad hasta el presente
-	Se ha conservado en actividad continua hasta hoy

UNA TERTULIA LITERARIA (BIPARTIDISTA)

*Mi brindis es muy sencillo:
y ¡unque algunos somos godos
Brindemos alegres todos
Por nuestro amigo Murillo*

Brindis de Ricardo Carrasquilla en honor
al presidente radical Manuel Murillo Toro

Entre las asociaciones culturales del siglo XIX, efímeras por definición, sobresale El Mosaico, no sólo por su longevidad (permanecerá catorce años en actividad intermitente), sino también por tratarse de la primera asociación que puede enmarcarse en el conjunto de las modernas agrupaciones literarias. Esta asociación de hombres de letras llegará a constituir un ejemplo de civilidad y tolerancia en un país aquejado por las animosidades partidistas y las constantes guerras civiles.

Efectivamente, la tertulia, que giraba en torno a la revista homónima, estuvo compuesta por un grupo de publicistas o literatos³ de la élite bogotana, identificados tanto con el liberalismo como con el conservatismo nacientes, que se empezaron a reunir de manera informal para discutir sobre literatura y pasar un "rato agradable", evitando las discusiones políticas. De hecho, fue el masón Rafael Elíseo Santander, representante en el Congreso, quien empezó a ofrecerse como anfitrión de las reuniones, que al parecer siempre se desarrollaron en un ambiente familiar. En el salón de su casa primero y después, en 1864, en la casa del también liberal José María Samper, o en la de otros de los miembros de la tertulia, se dieron cita de manera periódica doce o más invitados regulares. La mayoría de ellos había participado en el Liceo Granadino, una asamblea literaria que se reunía mensualmente en el salón de grados de la institución, con la participación de hombres y mujeres del *beau mondé*. De allí salieron

- 3 En el censo de población de 1870 se encuentra una entrada de "literatos" en la clasificación por actividades económicas. Allí se enumeran 77 literatos hombres y 5 mujeres (Urrutia, 1979: 29). La denominación de "literato" y de "publicista" es la más corriente en la revista.
- 4 El Liceo Granadino, como ya se mencionó, tuvo como modelo el Liceo Artístico y Literario español. Al igual que esta institución creada en 1837, su p³¹ colombiano buscó emprender "la propaganda y el desarrollo de las ciencias, la

hacia *El Mosaico* liberales como Salvador Camacho Roldan, Próspero Pereira Gamba y Aníbal Galindo (Liévano Reyes, 1917). Y también un grupo de conservadores que, encabezados por José María Vergara y Vergara, asumieron la creación y dirección de la revista *El Mosaico*. Ellos fueron José Manuel Marroquín, José David Guarín, José Joaquín Borda y Ricardo Carrasquilla, los cuales se pusieron en competencia con Santander, quien seis meses atrás había creado una revista literaria de circulación nacional, la *Biblioteca de Señoritas*⁵. Poco después de su fundación, *El Mosaico* acabó por absorber a la *Biblioteca*, asegurando su hegemonía y la colaboración de dos de los más prolíficos escritores de novelas de la época: Soledad Acosta de Samper y Felipe Pérez.

El ambiente entonces era, por cierto, favorable para una asociación bipartidista como lo fue *El Mosaico* y poco antes *el liceo* Granadino. Después de una época crítica, el segundo lustro de los años cincuenta parecía prometer una nueva era para el país. La revolución liberal de mediados de siglo, que había provocado una gran volatilidad política y social, venía a decantarse en un pacto de convivencia bipartidista y en la esperanza de acallar los ánimos revolucionarios. En Bogotá, las medidas librecambistas impulsadas por los radicales a comienzos de la década del cincuenta habían alentado los enfrentamientos cada vez más frecuentes y violentos entre los gólgotas y los artesanos, que defendían las políticas de protección a las manufacturas nacionales. La tirante situación se había complicado todavía más con la hostilidad entre los mismos gólgotas y los draconianos, que representaban la vieja guardia de generales de la Independencia en lucha por un espacio político que se reducía por las presiones de los jóvenes radicales. El 17 de abril de 1854, una coalición de draconianos y artesanos acabó por sorprender con un golpe militar que indignó y movilizó a las élites tanto liberales como conservadoras. La respuesta al gobierno golpista se convirtió en una coalición bipartidista, primero militar, que anticipa en muchos aspectos al Frente Nacional. Derrocado Meló en diciembre, reprimido y diezmado el movimiento artesano, el Congreso decidió elegir a un conservador, Manuel María Mallarino, para que liderara

literatura y las bellas artes", así como contribuir a regularizar el español y a desarrollar el estudio de la historia nacional (Ortiz, 1907: 248-258).

- 5 Entre los contentulios cabe mencionar también a Manuel Pombo, José María Quijano Otero, Ricardo Becerra, Diego Fallón, Ezequiel Uriceochea, Ricardo Silva, Gregorio Gutiérrez González, Marceliano Vélez y Bernardino Torres Torrente. Jorge Isaacs se incorporaría tardíamente.

como vicepresidente un gobierno de "restauración constitucional" en ausencia del derrocado José María Obando. Este gobierno, favorecido por la tolerancia de los liberales radicales y moderados, se apoyó para sus tareas en un gabinete ministerial de conciliación en el que tuvieron representación varios sectores del liberalismo y el conservatismo. Pero sobre todo, durante la presidencia de Mallarino, e incluso durante la posterior del también conservador Mariano Ospina, el fantasma de una revuelta socialista sirvió para garantizar la moderación y como freno a las iniciativas poco consensuales, con lo que se pudo asegurar durante algún tiempo la cohesión de la élite dirigente. La cautela de esta época se refleja muy bien en otros aspectos, como la preocupación creciente por desterrar a las masas de la política (finalmente se retrotrae el voto universal que los radicales habían instaurado en 1853) y por un discurso conciliador y tolerante que, sin embargo, estigmatizó al diezmado artesanado como potencial impulsor de la anarquía

Es en medio de esta situación que prospera una iniciativa también bipartidista, pero ahora limitada al ámbito puramente cultural, como lo fue el Liceo Granadino y después El Mosaico, que buscó abstraerse lo mayor posible de las "luchas de partido" y de la "politiquería". En parte, podría decirse que la tertulia representa para su momento una suerte de frente cultural erigido por la élite cultural, que correspondería en otro plano a una respuesta nostálgica de la cultura aristocrática ante el advenimiento de las masas en la república de las letras; advenimiento que ocurriría a través de la incursión de la clase media de artesanos en la cultura letrada a través de la prensa política. Nacida en Bogotá, pero magnificada en una revista de distribución nacional a la que contribuían publicistas y hombres de talento de todo el país, la tertulia ayudaría a facilitar el proceso, torpemente iniciado, de acercamiento de unas élites que, a pesar de encontrarse aisladas geográfica y políticamente entre sí, compartían una misma lengua y una misma educación y valorizaban por igual las manifestaciones de la "alta cultura", en peligro por el positivismo que caracterizaba los tiempos modernos y por la "mediocridad" que impulsaba la democracia.

Sin embargo, estos hermanamientos culturales no siempre transcurrieron sin suspicacias, ni duraron demasiado tiempo. El santo y seña del "amor a lo bello" con el que se daba por sellada la complicidad de las élites de ambos partidos, no era una garantía para evitar las interpelaciones facciosas, más aún cuando se sabía que era un grupo

de conservadores el que dirigía la revista. Ciertamente, los editores tenían que salir de cuando en cuando a desmentir rumores.

El criterio de lo "bien escrito" no parece suficiente en todo caso para obviar las diferencias que irán haciéndose manifiestas con el tiempo en el seno de la asociación literaria y que dividirían a término la misma nación. La voluntad de mantener separada la política de la vida intelectual, consagrando un espacio autónomo donde se expresaría el patriotismo desinteresado y no sectario, representaba una tarea improbable; máxime en los momentos críticos cuando la política se volvía demasiado apasionada y los desacuerdos se tornaban manifiestos. En dichos momentos críticos, cuando con más claridad se evidencia el valor estratégico de la prensa para ganar adeptos, hasta la prensa literaria se convierte en un nicho desde el cual se puede formar opinión. La profesión literaria, si una prueba hace falta, se muestra aquí como era: un imposible. Es iluso pensar en esta época en un campo literario o cultural autónomo de las redes del poder.

Una manera simple de comprobar esta imposibilidad sería sintetizando la historia de la revista. Ésta conservó durante sus primeros años, e incluso pasada la guerra civil de 1860-63, una misma identidad elitista, hasta julio de 1865 cuando el liberal Felipe Pérez asumió su dirección, en cabeza de una "asociación progresista": corrían los tiempos de un renovado radicalismo liberal. Entonces, la publicación no llegó a completar con su nuevo carácter el año, pero los 12 números que aparecieron dejan ver una variante del discurso del liberalismo en el poder. Las muestras de elocuencia sobre el orgullo republicano ganaron espacio, mientras los nuevos directores defendieron la idea de ampliar el público de la revista hasta hacer de ella una lectura "eminente popular", que no sólo fuera literaria, sino que también sirviera para inculcar conocimientos y dar consejos útiles a los artesanos y campesinos, integrando una visión de progreso material que estaba ausente en la primera época cuando se fustiga el afán de lucro y se pone el énfasis en la necesidad de trabajar por el progreso moral de la sociedad. En esta época se multiplican los relatos de viajes, con las crónicas de la vida europea y norteamericana escritas por Felipe Pérez, quien como editorialista no dejó de entrar en polémica política con otros periódicos contemporáneos y con sectores del gobierno.

Después de una pausa de cinco años, se inicia la tercera y última época del *Mosaico* (1871-1872), que transcurre bajo las crecientes tensiones entre liberales y conservadores por la reforma educativa. En esta etapa la revista, que aparece de nuevo dirigida por un Vergara reafirmado en sus convicciones político-religiosas, es manejada casi exclusivamente con un espíritu conservador. *El Mosaico* se asociará con la prensa política y particularmente con *El Tradicionista*, el periódico de Miguel Antonio Caro que fue creado como órgano del partido católico. La división, entonces, ya estaba consumada en el seno de la publicación. En su correspondencia con Juan María Gutiérrez, Ezequiel Uricoechea confirma esta ruptura, que debió ser un hecho antes de su partida definitiva de Colombia en 1867.

Estamos de acuerdo, o más bien, lo estoy con U. que es quien ha enunciado la idea, respecto al influjo pernicioso de cierta literatura de la madre patria Allí [en Colombia] ha habido facilidad en la expresión pero poco fondo y tendencias serviles en muchos. Vergara no le debió a ella el camino que tomó, sino a un círculo político de beatos hambrientos, maldicientes, envidiosos y brutos (así son todos ellos... y Dios se lo perdone que yo no tengo alma para tanto) que hacen carrera a punta de padrenuestros y de meter la uña en los bolsillos del prójimo. Por desgracia se afilió entre ellos y desde entonces tuvimos que vernos menos con él, que antes estaba con nosotros y se acabó "El Mosaico" y casi, casi no volvimos a reunirnos los bibliófilos de los cuales yo era el más antiguo, si no el de mayor edad (Romero, 1998).

En este mismo periodo de comienzos de la década de los setenta se crea la Academia de la Lengua, y ya la composición de esta asamblea muestra un cambio notable en las tendencias asociativas de las élites con respecto a los primeros años de la década anterior. Basta decir que apenas dos de los doce primeros miembros de la Academia se identifican con el partido liberal. En este nuevo panorama asociativo no harán más que acrecentarse las desconfianzas. Por mucho que insistan sus miembros sobre el carácter apolítico de la Academia, esta institución no dejará de ser el objeto de sospechas constantes por parte de los liberales que verán en todos sus movimientos actos deliberados de restauración o de conspiración. Así, el Congreso le negará su apoyo a los académicos cuando estos soliciten una sede para sesionar. También son conocidas las acusaciones que les lanzaron cuando decidieron

cambiar la i latina por la y griega en las conjunciones, lo que les valió recibir el título de "soldados postumos de Felipe II".

A grandes trazos, la trayectoria de la revista, que acaba por disolverse espontáneamente en 1872 tras la muerte de Vengara, tiene ese corolario. La misma imprenta del Mosaico, continuará sin embargo editando literatura nacional durante otros cinco años, ahora bajo el nombre de Imprenta del Tradicionista y bajo los criterios de un Miguel Antonio Caro beligerante⁶. En 1877 la imprenta, que empezó con la esperanza de generar un círculo virtuoso, termina silenciándose en el círculo vicioso de la guerra civil, cuando el gobierno liberal decide su confiscación

Hasta ahorahemos querido llamar la atención sobre algunos aspectos generales de las tendencias asociativas de las élites culturales, de cara a una periodización y contextualización someras. En lo que sigue, regresaremos a la primera época del *Mosaico*, que representa, como ya lo hemos señalado, un momento fundacional de la literatura nacional.

LA REVISTA

La mayoría de referencias que se hacen sobre *El Mosaico* abordan casi de manera exclusiva los cuadros de costumbres, que son una parte importante de la producción literaria de esta generación, mientras que, por lo general, se han descuidado otros aspectos igualmente relevantes que hablan de las múltiples actividades de la tertulia.

6 A partir de este momento, la cultura se empieza a identificar en Colombia con los sectores de opiniones más conservadoras. Juan María Gutiérrez escribía a Uricoechea sobre la falta que le hacía ver los escritos de sus contradictores políticos, quienes, a su modo de ver, tendrían otros modelos literarios : "He leído con gusto el sentido elogio que de su amigo de V. y colaborador Vergara y Vergara hizo el Sr. Don José Manuel Marroquín y me ha sorprendido que un hombre tan entendido no aspirase a ponerse en contacto con otros literatos en Europa que con Trueba, Fernán Caballero y Concience, el novelista en patois. La única tumba gloriosa, ante la que se prosterna como en el santo sepulcro en su peregrinación, es la de Chateaubriand el diplomático restaurador de la monarquía absoluta de Fernando VH en España y de cuya personalidad no ha quedado mas que su aristocrática vanidad y su [...] sexquipedalia verba. (...) Me quedo con la curiosidad de conocer los escritores bogotanos que no tienen las simpatías del tradicionista y no han merecido el honor de ser reimpressos en volúmenes ilustrados con estudios y biografías" (Romero, 1998: 222-223).

Ciertamente, desde la década de los cuarenta, bajo la influencia de los escritores españoles Mariano José de Larra, Mesonero Romanos y Modesto Lafuente, el modelo costumbrista se había difundido en la prensa nacional y fue en *El Mosaico* donde se proyectó de manera decidida. Sin embargo, al lado de las poesías y relatos de costumbres, los autores le concedieron un lugar importante a otros trabajos, especialmente de carácter histórico (que pertenecían igualmente a una profesión literaria poco especializada), con los que se delinea una de las particularidades más importantes de esta revista en la que se empezó, apoyándose en los documentos de la historia patria, a tratar de construir una memoria colectiva⁷.

Sin mayores dificultades, puede distinguirse en *El Mosaico* uno de los primeros esfuerzos continuados por crear un vínculo emocional del público lector con la nación colombiana, tratando de superar la fragmentación regional, la famosa retórica nacionalista del orgullo republicano que era propia de los discursos políticos, así como el pesimismo sobre el futuro del país. Este esfuerzo, que puede ser señalado como una continuación de la Comisión Corográfica, por cuanto con él se adelantó la misma tarea de llevar a los lectores una imagen del país en su parte moral y material, se extiende no obstante, en un plazo más largo y adopta mecanismos diferentes, como se verá más adelante.

La motivación nacionalista se presenta de entrada sin ambigüedades en la revista, que desde un comienzo busca convocar a un público lector restringido: los hombres de letras (diferenciados de los políticos), sobre quienes recae desde ya la función y responsabilidad social de dar fe de la grandeza nacional:

7 Así lo anuncia Vergara en el prospecto del primer número de la revista: "Los tesoros inmensos de esta tierra tan rica y tan hermosa, son totalmente desconocidos en la actualidad. Los recuerdos tan originales, tan poéticos de los primitivos habitantes de América se van oscureciendo día por día; la varonil constancia de los compañeros de Colón, los preciosos episodios de la Conquista son casi de todo el mundo ignorados. Y pocos son tal vez los que saben cuál fue el aventurero que blandiendo con una mano la espada, echó con la otra las primeras hojas de palma y colgó su armadura donde tres siglos después vino a mecerse su cuna. Y los héroes que con su espíritu y su brazo nos dieron libertad y patria no sólo duermen en ignorada fosa sin mármoles ni bronce, sino que sus hazañas existen apenas en la memoria de los contemporáneos que los han sobrevivido" (1858, *El Mosaico*, 1).

nuestra patria es totalmente desconocida en su parte material y moral no sólo de los extranjeros que a causa de la ignorancia nos desprecian como a una turba de bárbaros; sino lo que es más triste, es desconocida de sus mismos moradores. Así, pues, en ninguna parte más que en pueblos nacientes como el nuestro, la prensa está llamada a ejercer una alta influencia y a producir ingentes resultados [...] A los que estamos separados de esa lucha enconosa de las pasiones públicas nos toca trabajar con ahinco por hacer conocer el suelo donde recibimos la vida, y donde seguirán viviendo nuestros hijos. A nosotros nos toca el elogio de las grandes acciones, la pintura de nuestros usos y costumbres (1858, *El Mosaico*, 1).

El contexto de este llamamiento al patriotismo cultural debe ser evocado: nada más opuesto a la propuesta de Vergara y de los mosaicos que la cultura eurocéntrica de las élites colombianas del siglo XIX. En efecto, cabe precisar que las minorías privilegiadas culturales no han empezado a desarrollar una red de referencias que conduzca hacia una tradición cultural propia, porque en buena medida, la alta cultura, es propiamente hablando, la cultura europea.

En consecuencia, si en la década de 1850, y hasta finales del siglo XIX, el libro en Colombia "es todavía por definición un bien importado de Europa" (Martínez, 2001: 109), la revista cumple dos funciones relacionadas. Como primera medida, llevar a la imprenta de manera sistemática obras de escritores colombianos, con lo que evidentemente se crea una bibliografía nacional. Como segunda, identificar y publicitar las obras que habían sido escritas por colombianos o por criollos en la Colonia. Textos que se encontraban dispersos, y que venían a demostrar que, de hecho, en el país existía una tradición intelectual que no se había sabido orientar hasta el momento ni apoyar convenientemente.

Indudablemente, la revista buscaba convertirse ella misma en una "biblioteca nacional", en donde se recogerían de preferencia las obras escritas en castellano por autores nacionales o hispanoamericanos en diferentes épocas, y donde se centralizarían los esfuerzos dispersos de una élite intelectualmente inquieta. Pero más allá de la misma revista, sus editores buscaron por otros medios estimular la deficiente producción de impresos nacionales. En 1860, cuando la revista logró afianzarse y amplió sus actividades editoriales, se imprimieron algunas obras: las *Contribuciones de la Nueva Granada a las artes y a las ciencias* (1860); una colección de cuadros

de costumbres de Juan de Dios Restrepo (Emiro Kastos); una colección de poesías nacionales titulada *La lira granadina* (1860) y un volumen de las obras de Antonio Nariño, el personaje predilecto de José María Vergara.

La misma actitud se refleja fielmente en el catálogo de libros que se vendían en la imprenta del Mosaico. Allí, entre las novelas, muchas de ellas colombianas, la única traducción que se promocionaba era una de *La cabana del tío Tonf*. No se encuentran tampoco, como podría esperarse, las novelas de un Walter Scott que estaban en furor en la época, o las novelas francesas que eran las más vendidas en las librerías de Bogotá (Martínez, 2001).

Del mismo modo, Vergara puso desde un principio freno a las traducciones en la revista que, como lo anunciaba en el prospecto, sólo se publicarían de manera excepcional. En realidad, el mismo criterio de promoción de la literatura nacional se puede verificar

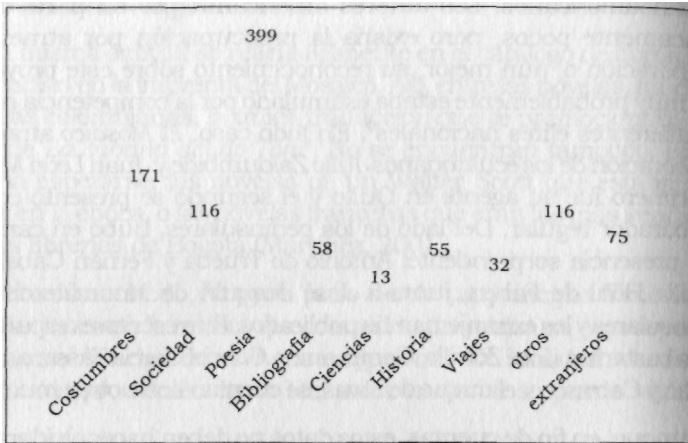
- 8 En la librería anexa al Mosaico se promocionaba la venta de libros nacionales principalmente. Así mismo, se anunciaban algunas reproducciones litográficas de personajes de la Nueva Granada, "novelas originales", manuales de ortografía, de retórica y gramática castellana y libros de derecho.
- La lista de libros en venta, que se enviaban por pedido a los agentes de la revista en el país, incluye entre sus títulos principalmente obras literarias, libros de novelas y poesías, así como varios libros de derecho y de gramática, retórica y ortografía: Felipe Pérez, *Juma (continuación de los Pizarrosj; El caballero de la Barba negra)*. — Juan Rodríguez Freyle, *El carnero*, editado por Felipe Pérez. — *La biblioteca de señoritas* (colección de este periódico). — Süveria Espinosa de Rendón, *Novena de nuestra señora de la Concepción* — Santiago Pérez, *Gramática castellana* — Bergeron, *Aritmética*. — Manuel Ancizar, *Psicología* — Cerbeleón Pinzón, *Ciencia constituónaL* — José Antonio de Plaza, *Memorias para la historia de la Nueva Granada*. — *Apéviicealarecopiladóngranadma* — *Las cruces yelviento* (novela). — *El juego de parejas* (novela). — *Código penal* — Ricardo Carrasquilla, *Problemas de aritmética*. — Bernardino TorresTorrente, *Sombras y misterios o los embozados*. — Gregorio Obregón, *Metrología* — Codazo., *Geografía de la Nueva Granada* — Manuel E. Acevedo, *Comentario de leyes*. — Federico Bastiat, *Armonios económicas*. — Felipe Pérez, *Análisis del Ecuador*. — Rienzi, *Semana literaria del "neogmnadmo"*. — José María Samper, *Piezas dramáticas*. — Alejandro Agudelo, *Manual del comerciante; ortografía castellana* — *La cabana del Tío Tom*. — Juan Vicente González, *Gramática castellana* (séptima edición). — Germán Piñeres, *Poesías*. — Prospero Pereira Gamba, *Alomen Zaque* (novela). — *Recopilación granadina*. — *Leyes* (colecciones correspondientes a 1853, 1854, 1855, 1856 y 1857). — Rafael Gutiérrez, *Sinónimos castellanos*. — Frandisco O. Barrera, i?etórica. — José Manuel Marroquín, *Ortografía castellana*.

directamente en la publicación, si se tiene en cuenta la escasa proporción de artículos tomados del extranjero (Gráfico 1). De hecho, de los pocos que se publicaron la mayoría estaban firmados por hispanoamericanos. Los autores americanos por su parte eran francamente pocos, pero existía la preocupación por atraer su colaboración o, aún mejor, su reconocimiento sobre este proyecto que muy probablemente estaba estimulado por la competencia entre las diferentes élites nacionales⁹. En todo caso, *El Mosaico* atrajo la colaboración de los ecuatorianos Julio Zaldumbide y Juan León Mera. El primero fue su agente en Quito y el segundo se presentó como colaborador regular. Del lado de los peninsulares, hubo en cambio una presencia sorprendente: Antonio de Trueba y Fernán Caballero (Cecilia Bohl de Faber), junto a José Joaquín de Mora fueron los peninsulares y los extranjeros más publicados. Pero escritores españoles hubo bastantes: José Zorrilla, Campoamor, Gabriel García Tassara, José Selgas y Carrasco y el duque de Rivas, se cuentan entre otros muchos.

Aunque, en fin de cuentas, estos datos no deben hacer olvidar que la gran mayoría de escritos estaban firmados por nacionales. Dejando de lado una buena cantidad de escritos anónimos o firmados con seudónimos desconocidos, pueden identificarse en los tres primeros años cerca de 90 colaboradores colombianos.

⁹ Así lo deja ver la correspondencia de Ezequiel Uricoechea con Juan Mañá Gutiérrez, que muestra cómo ambos estaban muy al tanto respecto a los avances en la producción bibliográfica en las naciones hispanoamericanas (especialmente en cuanto a los diccionarios o las obras de lingüística). No nos extenderemos, sin embargo, sobre este asunto.

Gráfico 1: Distribución de los artículos de S M s a ^
Años 1859,1860,1865



HISTORIADORES, BIÓGRAFOS Y BIBLIÓGRAFOS

Entre las preocupaciones del *Mosaico* (Gráfico 2) uno de los temas que llama particularmente la atención, es la fuerza que toma el estudio de las antigüedades nacionales y, en especial, la escritura de biografías y la creación de catálogos bibliográficos, hasta entonces inexistentes. Estos constituirían la base para construir el panteón de héroes de la Nueva Granada, así como la fuente de los primeros trabajos sobre el "patrimonio nacional".

Sin contar una gran cantidad de poesías que se editaron, muchas de ellas dedicadas a las costumbres (sobre la chica, el tabaco, etc.), la naturaleza (el Salto del Tequendama, el Guadalupe en Antioquia, etc.), la colección sistemática de obras nacionales y los trabajos históricos fueron unas de las preocupaciones centrales de los mosaicos (bibliografía e historia en el gráfico 1), en medio de una polifacética búsqueda del "patrimonio nacional".

Las colecciones bibliográficas fueron en especial el trabajo de tres mosaicos, que se consideraban a sí mismos herederos de la afición

del coronel Anselmo Pineda, quien había guardado escrupulosamente durante décadas una gran cantidad de documentos, hojas, folletos e impresos de carácter histórico, que donaría a la nación en 1852¹⁰. Se trataba de Ezequiel Uricoechea (1884-1880), quien traía de Europa, además de su libro sobre las *Antigüedades neogranadinas* (1854), otros proyectos como la edición de una mapoteca colombiana (1860) y la creación de una colección filológica sobre las lenguas aborígenes; José María Vergara (1836-1872), director de la revista, que iría a construir con base en el patrimonio bibliográfico recuperado su *Historia de la literatura en la Nueva Granada* (1868); y, por último, José María Quijano Otero (1836-1883), dueño de la más grande colección de libros antiguos entre los tres bibliógrafos y autor de un *Compendio de historia patria*, para uso de las escuelas primarias (1874)¹¹.

En *El Mosaico*, Vergara llegó a publicar algunos avances de su trabajo bibliográfico. Estos constituían para él las primeras muestras de un empeño sistemático, de largo alcance, con el que aspiraba a mostrar el "desarrollo del espíritu en la Nueva Granada" (1859, *El Mosaico*, 47)¹², a través de la evolución de la poesía y la novela particularmente. Entonces, su aspiración era encontrar apoyo en el gobierno para crear una "Biblioteca Neogranadina", una obra que calificaba de monumental y que estaría dividida en cuatro secciones: historia, viajes, filología y documentos oficiales. Pero el proyecto fue rechazado en 1864 por ion congreso liberal que no reconoció la urgencia de este tipo de trabajos, no obstante la terquedad de Vergara, quien en la revista se empeñaba en defender la utilidad de ese conocimiento erudito el cual, según sus quejas, se practicaba en la más grande soledad¹³.

10 Con la donación de Pineda a la nación se creó una Biblioteca de Obras Nacionales en la Biblioteca Nacional (Decreto del 18 de agosto de 1852). A esta colección se sumaron pronto las de otros estudiosos de las "antigüedades nacionales": el coronel Joaquín Acosta y Manuel Ancízar.

11 En Popayán, Eladio Vergara y Vergara, autor de un poema épico titulado la *Guerra de Neo-Granada* (aparecido en *La Matricaria*, la primera revista que editó José María Vergara en 1855) poseía otra colección bibliográfica.

12 El artículo lleva por título "Bibliografía neogranadina". Allí Vergara afirmaba que él había comenzado a recoger sus materiales hacia 1854 en Popayán. La primacía se la disputaba Ezequiel Uricoechea, que llegó de Europa en 1857.

13 "Tales datos, impertinentes para los conocedores de ellos, curiosos y útiles para los extraños, no tienen más mérito de nuestra parte, que la voluntad que empleamos en asegurar por la prensa la constancia de estos detalles,

A pesar de todo, y sin apoyo institucional, la investigación bibliográfica daría sus frutos más tarde, con la publicación en 1857 de *la HistoriadelatiterxÉujnenNuevaGrrmada*, donde Vergara criticaba la historiografía liberal. Por otra parte, Ezequiel Uricoechea, ya de regreso a Europa, dio a conocer los resultados de su investigación bibliográfica en la *Revista Ixtínoamericana*, publicación comparable al *Mosaico*, que estaba empeñada en dar a conocer la cultura americana en París¹⁴.

En la revista bogotana se editaron siguiéndola misma línea historicista algunos documentos relativos a la guerra de la Independencia, la historia patria y a la Expedición Botánica, así como algunas estadísticas curiosas¹⁵. Además, se presentaban otros documentos antiguos referidos a la Colonia, y se hizo mucho eco de la primera edición de *El carnero*¹⁶.

Así mismo se nota un gran número de biografías. Uricoechea contribuyó con las de Mariano E. Rivero y Francisco Javier Matiz, miembros respectivamente de la Comisión Zea y de la Expedición

los cuales, unidos a otros y otros, vienen a formar la parte documentada de la historia del desarrollo del espíritu en la Nueva Granada. Si esto no es una creación, no es tampoco un trabajo despreciable para el que lo emprende. Tan pocas como parecen las líneas que vamos a escribir, son, sin embargo, hijas de una investigación prolija; pues en este país el bibliógrafo se instruye de la existencia de las obras publicadas por instinto, y no porque haya quien conteste a las averiguaciones que [...] hace" (1859, *El Mosaico*, 47,49). En la lista se relacionan 83 impresos. En el mismo año Vergara publicó también un catálogo de *Novelas neogranadinas*, aparecido en él (1859, *El Mosaico*, 18).

- 14 La revista tuvo una breve existencia en 1874. Su director, Adriano Páez, había creado antes una revista cultural para el Estado de Santander, inspirado por *El Mosaico* y también contribuyó con esta revista como agente y como colaborador (Martínez, 2001; Romero, 1998: 53).
- 15 Los documentos históricos son los siguientes: Relación de oficiales fusilados por Santander; Lista de implicados en la noche septembrina; Lista de fusilados por Morillo el 6 de agosto de 1816, Lista de individuos que ofrecieron mantener soldados para la guerra con Calzada; Relación de individuos que salieron de Bogotá a capitular con los comuneros del Socorro; Real Cédula separando el virreinato de la Nueva Granada de las provincias de Guyana, Maracaibo e islas de Trinidad y Margarita; Real cédula separando del gobierno de Caracas la ciudad de Trujillo; Real cédula de la Expedición Botánica.
- 16 En 1859, Felipe Pérez editó por primera vez una versión de *El carnero*, crónica de los escándalos sociales de los primeros cien años de la Colonia en Bogotá, que hasta entonces venía circulando manuscrita de mano en mano en diferentes versiones.

Botánica. José Joaquín Ortiz escribió la biografía de Juan María Céspedes y José Manuel Marroquín la de Francisco Antonio Moreno y Escandón. Vergara, más sistemático, se decidió a inaugurar una sección biográfica de literatos neogranadinos y otra de notabilidades colombianas. Allí se reseñó en los primeros años la vida de Pedro Fernández Madrid, Juan de Herrera y José Ángel Manrique. Como biógrafo, Vergara continuará escribiendo en *La Caridad* (1864-1878)¹⁷ (Gómez Restrepo, 1945) donde publicaba una "serie" de biografías de neogranadinos ilustres.

Cabe destacar que simultáneamente con el aumento de la preocupación bibliográfica y biográfica, se empieza a advertir una nueva visión del documento histórico, lo que también implicará llevar a cabo una primera *revisión* de la historia patria. El contexto de esta valorización está dado por la reedición en 1859 de la *Historia de la revolución en Nueva Granada* de José Manuel Restrepo, con la que se plantea el problema de la verdad histórica. Vergara manifestó su desacuerdo con esa versión de la historia, porque consideraba que, siendo escrita por un testigo excepcional, sin apoyo de documentos, allí se encontraba latente el mismo sectarismo que dividía al país. Para el autor de la primera historia de la literatura colombiana, la historia de Restrepo parecía más bien un alegato: "Nos ha parecido que los años han retrogradado, que estamos aún en 1830 y 1832: nos ha parecido [...] que hemos asistimos a las luchas de Santander contra sus rivales; nada ha cambiado, los odios de entonces, las emulaciones de aquellos tiempos, todo es igual [...]" (1859, *EL Mosaico*, 33).

Vergara anteponía pues, a la autoridad del testimonio la del documento y sostenía que las injurias que caían sobre los nombres de Antonio Nariño, Pedro Fernández Madrid y Andrés Bello, no solamente eran infundadas, sino que se trataba de hombres que debían ser considerados como "glorias nacionales" y él se proponía demostrarlo:

Por fortuna, los documentos que desmienten a Nariño, Bello y Madrid, existen en todos los archivos particulares y públicos [...] por fortuna, también ha

17 *La Candad*, una revista que permanece en el círculo de conservadores, era dirigida por José Joaquín Ortiz.

llegado la Historia cuando estábamos juntando materiales para imprimir las Obras de Nariño [...] y cuando estábamos escribiendo la obra de Madrid Nuestros esfuerzos no serán los que los vindiquen: serán sus obras y la exposición sincera de sus vidas (1859, *El Mosaico*, 33).

De nuevo, lo que se manifiesta en el centro del debate es la preocupación por la creación de un panteón de héroes nacionales. En este aspecto, algunas naciones europeas se mostraban ejemplares. Es lo que veremos a continuación al comprobar la repercusión que tuvo en la revista un personaje de la nueva mitología nacionalista británica.

OSSIAN

A pesar de que se hacía eco de las noticias del exterior sobre los acontecimientos en el mundo de las letras —por ejemplo, la muerte de Quintana, Humboldt, Washington Irving o del venezolano José María Baralt, tomadas del *Correo de Ultramar*, que dirigía en París José María Torres Caicedo, del *Courier de l'Europe* o del *Eco Hispanoamericano*— las traducciones fueron pocas. Muy poco de Pope, algo de Goldsmith, un par de artículos dedicados a Lamartine, algunas imitaciones de Víctor Hugo y nada de Walter Scott es lo que se puede encontrar en los primeros años.

Sin embargo, sorprende encontrar un par de traducciones que despertaron un gran interés y que fueron hechas con mucho entusiasmo patriótico por parte de José Joaquín Borda y Lorenzo María Lleras: los cantos del bardo Ossian. Recogidos de la tradición oral escocesa y traducida al inglés por McPherson en la segunda mitad del siglo XVIII, los cantos de Ossian —aparecidos por primera vez en Londres en 1761 bajo el título *Fingal, an anríent epicpoem, in 6 books, togetherwithseveral otherpoems, composed by Ossian, the son of Fingal; translated from the gaelic language by James McPherson*, seguidos de *Temora*— cumplieron, como lo señala Arme Marie Thiesse (1999), una de las tareas primordiales previas a la construcción de las naciones modernas. Estas epopeyas supuestamente recogidas de la tradición popular manifiestan, además de una revolución estética, producida desde mediados del siglo XVIII, en la que se comprometieron las élites intelectuales europeas, una redefinición de las relaciones entre

lo universal y lo particular, necesaria para la construcción de las culturas nacionales.

Los cantos de Ossian, que *no* fueron los únicos retoños de esta campaña cultural, puesto que en Europa se produjeron hacia la misma época algún número de epopeyas escritas en versos clásicos, si lograron convertirse en un modelo tan prestigioso como el homérico, en donde se narraba la lucha heroica de la nación celta contra la expansión romana en el siglo III. A pesar de haber sido objeto de una polémica sobre su autenticidad, los cantos de Ossian fueron celebrados en Europa, donde empezaban a descubrirse por todas partes antiguos manuscritos medievales que iban siendo convertidos en monumentos culturales necesarios para la fundación de las culturas nacionales. Los cantos de Ossian fueron conocidos en Hispanoamérica a comienzos del siglo XIX, como lo demuestra el hecho de que hubieran sido traducidos por José María Heredia, o que Francisco Antonio Ulloa, fusilado en Bogotá por las tropas pacificadoras de Morillo, haya dejado manuscritas unas imitaciones del bardo celta (Vergara, 1867: 63; 1860, *El Mosaico*, 46). En la misma dirección de recuperación de los mitos fundadores de la nación se pueden señalar los trabajos de Andrés Bello sobre el *Miód Cid*. Este autor, como lo recuerda Pedro Henríquez Ureña, tomaba como referencia para la escritura de su *Silva americana* no sólo a Virgilio y a Horacio, sino también a *Los nibehingos*, el monumento literario que había levantado a la cultura alemana en 1757 (Henríquez Ureña, 1949).

El entusiasta descubrimiento de la epopeya ossianesca, hecho por José Joaquín Borda (1860, *El Mosaico*, 46) casi un siglo después de aparecida la primera edición inglesa de *Temara*, daba un impulso a la literatura nacional. En la década de los años sesenta, a Borda lo que menos le interesaba era la polémica sobre la autenticidad de la epopeya, que descubrió al parecer en una traducción francesa. Si McPherson había realmente sido fiel a la tradición popular o si había inventado a Ossian, que era lo que inquietaba a muchos críticos, no era un punto sobre el que quería volver. Lo que le fascinaba del bardo era al mismo tiempo su antigüedad y su increíble modernidad¹⁸. Por esto, gracias al sentimiento de patriotismo que

18 El primer artículo de Borda sobre McPherson "Ossian", empieza con una cita de las *Confidencias* de Lamartine, en la que se muestra una irresistible

inspiraban estos cantos, Borda consideraba que debían darse a conocer en lengua española, para en seguida ser tomados como modelo literario. "La religión de Ossian", como la llamaba Borda, se acordaba bien con la voluntad de erigir una santoral laica de héroes nacionales. Ella misma no sólo podía servir como motor para crear el amor nacional, sino que también constituía un ejemplo de retórica nacionalista, verbigracia, para los himnos patrióticos. En esta religión, de hecho, se anunciaba un nuevo paraíso, un palacio errante, a donde "vuelan los virtuosos y los valientes" que luchan por la patria:

Los dioses de Roma y Grecia han envejecido ya: los fulgores del Olimpo se han desvanecido ante la luz celestial del Cristianismo; y aquella monstruosa cadena de dioses y semidioses no serán ya los númenes del poeta: aquella religión en vez de recibir el incienso que le han ofrecido los clásicos, será mirada en adelante como lo supremo del ridículo. Empero no sucederá lo mismo con la religión de Ossian. El, que sólo vivía para la gloria; él, que en cada uno de sus compatriotas miraba un héroe ardiendo en amor por la Libertad y por la Patria, divisa, más allá de la muerte, las nubes convertidas en un palacio errante, a donde vuelan los virtuosos y los valientes, aquellos para servir de ejemplo a los que quedan en el mundo, y estos para cambiar en gloria duradera sus cicatrices y sus victorias [...] El ejército que levanta ya los aceros en defensa de la Patria insultada, eleva los ojos y descubre entre esplendores la falange de héroes sus antepasados [sic], que derramando su sangre en los campos de batalla, acabaron de inmortalizar una vida de honor y de gloria (1860, *El Mosaico*, 8).

Es interesante comprobar cómo la descripción de los cantos, de la rusticidad propia del tiempo en que fueron escritos, fascinan a Borda, quien se detiene además en el mismo tono melancólico de los versos, en una descripción de lo que hoy llamaríamos las "estrategias narrativas", y espera que se las imiten, en el campo formal y "filosófico", para bien de la literatura nacional: "[...] es preciso que ellas [las poesías de Ossian] toquen y enciendan los corazones jóvenes; es preciso que

voluntad de credulidad en la existencia del bardo: "Ossian est certainement une des palettes oú mon imagination á broyé le plus de couleur, et qui a laissé le plus de ses teintes sur les faibles ébauches que j 'ai tracé depuis. C'est l'Eschyle de nos temps tenebreux. Des érudits curieux ont prétendu et prétendent encoré qu'ü n'a jamais existe ni écrit, que ses poemes sont une supercherie de McPherson. J'aimerais autant diré que Salvator Rosa a invente lanature" (Lamartine, 1860).

sobre ellas se formen cantos en que brillen las hazañas de nuestros guerreros o las bellezas colosales de nuestra patria" (1860, *El Mosaico*, 8).

Las traducciones de Borda las continuó al menos de manera inmediata Lorenzo María Lleras, quien seguirá escribiendo sobre Ossian en *El Mosaico* con la misma fascinación, pero mejor informado. Así, Lleras desmentirá las pretensiones de Borda de ser el descubridor de estas poesías para el castellano, señalando la existencia de una edición de sus obras hecha por Nicasio Gallegos, de unas traducciones de José María Herediada de unas imitaciones de José de Espronceda.

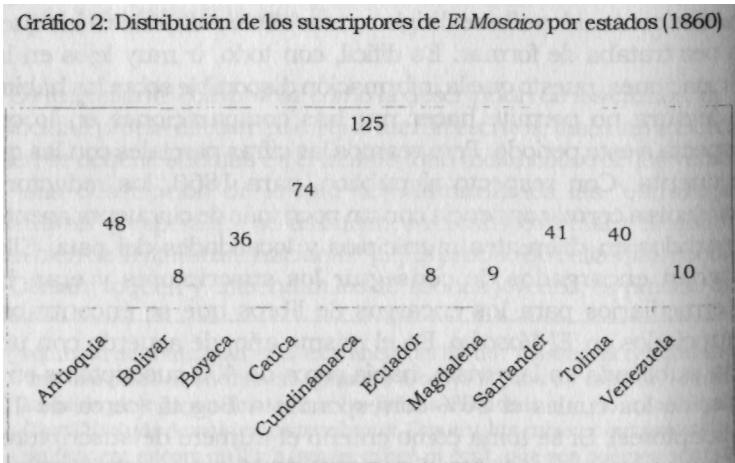
Lo que estas traducciones evidencian es, en últimas, el entusiasmo por un modelo de nación, el modelo europeo, basado en la unidad de lengua, en la homogeneidad racial y en el origen compartido, que estos escritores no podrán trasponer impunemente en Colombia. Es pues conveniente aclarar la representación de la nación colombiana que se hacían los escritores del *Mosaico*, pero antes corresponde abrir un paréntesis donde trataremos de demarcar la amplitud de la difusión de la revista.

Los lectores y los agentes

¿A quiénes se dirigía la revista? No parece arbitrario afirmar que por sus contenidos ella se dirigía a unas élites culturales a las que a su vez trataba de formar. Es difícil, con todo, ir muy lejos en las afirmaciones, puesto que la información disponible sobre los hábitos de lectura no permite hacer muchas comparaciones en lo que respecta a este periodo. Pero veamos las cifras parciales con las que se cuenta. Con respecto al público, para 1860, los redactores mantenían correspondencia con un poco más de cincuenta agentes repartidos en diferentes municipios y localidades del país. Ellos estaban encargados de conseguir los suscriptores y eran los intermediarios para los encargos de libros que se encontraban anunciados en *El Mosaico*. En el mismo año, de acuerdo con una lista publicada en la revista, había cerca de 400 suscriptores en el país, de los cuales el 30% correspondía a Bogotá (cerca de 120 suscriptores). Si se toma como criterio el número de suscriptores, no parece comprometedor afirmar que *El Mosaico* se dirigía a una minoría culta, aunque siempre es difícil estimar el alcance real de la

publicación. Por ejemplo, el listado de los suscriptores no da cuenta de los ejemplares que se vendían sueltos en la agencia de Bogotá. Además, era una constante que un solo ejemplar fuera leído por más de una persona. Refiriéndose a la costumbre de leer el periódico "de gorra", como antagónica a la evolución del periodismo, se escribió un artículo firmado con el seudónimo de Eudoro, en la época de decadencia de la revista, cuando Felipe Pérez y sus amigos "progresistas" asumieron la dirección: "nadie quiere suscribirse. Los lectores saben arreglarse de tal modo que la lectura les salga gratis, y poco les importa que el empresario tenga invertido un capital improductivo [...] si hay en la población unos cuantos suscriptores, sus periódicos van rodando de mano en mano, mientras que los otros quedan bajo el mostrador del agente"(1865, *El Mosaico*, 20).

También era posible que se diera el caso de una lectura en voz alta, por lo que las cifras, aunque constituyen un índice valioso, deben ser miradas con cuidado. En cualquier caso, una rápida mirada a la distribución de los suscriptores de la revista de acuerdo con las regiones puede ser útil, no sólo porque permite descifrar el público al que se dirigía el impreso, sino su alcance en el propósito de crear un vínculo entre los escritores nacionales, y más importante, entre la misma sociedad.



En este gráfico, donde se describe la distribución de la revista por estados, se toma en cuenta la división política vigente en 1860, la que se vino configurando desde 1855 con la creación de los estados soberanos y que ratificó el Congreso en la constitución de la Confederación Granadina de 1858. Con base en esta división, es notoria la poca circulación de la revista en los departamentos del Caribe, Magdalena y Bolívar —apenas semejante a la circulación en Ecuador y Venezuela— mientras que en el interior del país ésta fue homogénea, más si se tiene en cuenta que las cifras de Cundinamarca y del Cauca incluyen los suscriptores de Bogotá (117), Popayán (12) y Pasto (11). Estas ciudades, junto con El Socorro, en Santander, fueron las que aportaron un mayor número de suscriptores.

En esta tabla, es especialmente notable el alto número de suscripciones que se enviaban al municipio del Socorro, 21 en total. Pero no se trata de una sorpresa si se tiene en cuenta que Renán Silva ya destacó la alta proporción de alfabetismo de esta provincia con respecto al resto del país en uno de sus trabajos sobre la universidad colonial, en el que además resalta la mayor afluencia de estudiantes santandereanos a la educación superior en comparación con los de otras regiones. Por otra parte, si miramos este caso de cerca, tomando como base las cifras de las elecciones presidenciales de 1856 —las únicas del siglo XIX en que fue convocado un sufragio universal de varones según lo establecido por la Constitución de 1853— se tiene que al Socorro se enviaron en 1860 un poco menos de dos ejemplares del *Mosaico* por cada cien votantes, sobre un total de 1075 votantes (Bushnell, 1970)¹⁹.

De cualquier forma, la cifra es relativamente elevada si se tiene en cuenta el promedio nacional, por lo que se trata de un índice significativo. Para la opinión, el alto o bajo consumo de esta publicación era visto en términos de "nobleza" de las ciudades; o

¹⁹ Bushnell estima que este número de votantes corresponde al 33% de la población teóricamente hábil para votar, es decir, mayores de 21 años o menores pero casados. La provincia del Socorro muestra aún para la década de 1860 una actividad cultural significativa. Así, aparte de que en este municipio se vendían relativamente más ejemplares del *Mosaico*, es de destacar que sus agentes promovieron una revista literaria dedicada "a la juventud del Estado de Santander". En ésta, que se llamó *El Repertorio*, estaban comprometidos Prudencio Rei, José Gregorio y Adriano Páez.

mejor, estaba relacionado con un estatus cultural, en el que estaban en juego el buen gusto y el nombre de la población y, a través suyo, el de las "señoritas bonitas y los jóvenes inteligentes". En la correspondencia con Ezequiel Guzmán, agente del municipio de Guaduas, José David Guarín, después de anunciarle el envío de unas láminas litografiadas que se ofrecían a quienes tomaban una suscripción anual²⁰, se quejaba de la escasez de suscripciones en estos términos: "La patria de Acosta y de tantas muchachas bonitas y de tantos jóvenes inteligentes da pocos suscriptores a *El Mosaico*, ¿qué es esto? Ubinam gentium sumus" (1860, *El Mosaico*, 21).

Las relaciones con los agentes aparecen tímidamente reflejadas en la sección de correspondencia que en breves renglones ocupaba la última página de la revista. Gracias a ello nos enteramos, por ejemplo, de una relación estrecha con el agente de Pópayán, Eladio Vergara, quien a su vez dirigía otra revista literaria: *El Albor*, de la que, no obstante, se tienen pocas noticias. Otro tanto ocurre con Bernardino Torres Torrente, autor de una novela sobre la vida estudiantil en Bogotá y director del colegio San Simón de Ibagué.

Está por efectuarse una prosopografía de esta población, vagamente definida como una élite intelectual. En todo caso, el movimiento cultural de la época sin duda parece, a juzgar por estos indicios, mucho más animado de lo que en un principio se puede suponer.

Por el momento, regresemos al plano de los discursos y de las representaciones que ya hemos venido desglosando.

LOS CUADROS DE COSTUMBRES NACIONALES

En *El Mosaico* el trabajo se adelantaba en diferentes frentes. En torno a la publicación, los asiduos de la tertulia coincidieron en la voluntad de consagrarse a fabricar una cultura nacional, en parte como contestación al afrancesamiento y a la influencia inglesa, mediante la aproximación al documento histórico e incluso, en algunos casos, a la idea de la madre patria. Por cierto, estos escritores se dedicaron también al estudio de las costumbres populares y se

20 Las litografías que se anunciaban en la correspondencia eran "el retrato de Maüs [...] la familia de Juan Miguel (¿?)[...] y la ciénaga de Buga", (1860, *El Mosaico*, 21).

encuentra en algunos de ellos unas primeras evocaciones positivas sobre el pasado colonial. En este marco, como forma de representación de la nación, de la idiosincrasia del pueblo y de los diferentes componentes típicos, hasta cierto punto específicos de la sociedad urbanay campesina nacional, se recurrió a los cuadros de costumbres.

Según su definición, los cuadros de costumbres eran representaciones de la vida social, inspiradas o "copiadas" del natural en los que la misma narración de los hechos debía permitir la observación de vicios y virtudes y apuntar a la corrección de hábitos perjudiciales y anticuados. Enfocando el vasto mundo social, cambiante y en buena parte desconocido, estos cuadros de

Tabla 1: Agentes de *El Mosaico* por Municipios y Estados (1860)

APELLIDO	NOMBRE	ESTADO	CIUDAD	N°. EJEMPLARES
Angel	Benicio	Antioquia	Rionegro	2
Restrepo	Juan P.	Antioquia	Abejorral	3
Aguilar	Antonio	Antioquia	Amalfi	3
Pérez Pagóla	Braulio	Antioquia	Peñol	3
Trujillo	Hermenegildo	Antioquia	Angostura	4
Villegas	Eusebio	Antioquia	Manizales	4
Mesa	Rafael	Antioquia	Antioquia	5
Estrada	Faustino	Antioquia	Aguadas	5
Herrera	Daniel	Antioquia	Zaragoza	5
Trujillo Restrepo y Cía		Antioquia	Medellín	6
Saravia	Luis Marfa	Antioquia	Rionegro	8
Tayara	Blas J.	Bolívar	Corozal	4
Rodríguez	Manuel S.	Bolívar	Mompós	4
Munllo	Pedro	Boyacá	Chameza	2
Estrada	Leónidas	Boyacá	Puente Nacional	2
Rojas	Antonio	Boyará	Leyva	3
Gómez	Tomás	Boyacá	Monquirá	3
Barrera	Juan N.	Boyacá	Sogamoso	3
Casas Rojas	Joaquín	Boyacá	Chiququirá	4
Vargas	Ignacio	Boyacá	Moreno	4
Calderón	Anstides	Boyacá	Soatá	6
Barrera	Antonio	Boyacá	Tunja	9
Nieto	Gabriel	Cauca	Palmira	2
Arboleda	Manuel E.	Cauca	Quichao	3
Salcedo	Prospero	Cauca	Buga	4
Franqui	Antonio	Cauca	Cartago	4
Prado Concha	Rafael	Cauca	Palmira	4

APELLIDO	NOMBRE	ESTADO	CIUDAD	N°. M EJEMPLARES
Arrunategni	Ricardo	Cauca	Quibdo	4
Quintero P.	Ramón	Cauca	Roldanillo	4
Girón	Pedro	Cauca	Tuluá	4
Mallarino	Vicente H.	Cauca	Cali	5
Mosquera	Alejandro	Cauca	Nóbita	5
Ormaza	Nicolás	Cauca	Nóbita	5
De la Peña	Antonio L.	Cauca	Buenaventura	7
Vergara	Eladio	Cauca	Popayán	11
Torres	Abel	Cauca	Pasto	12
Anzola	Ruperto	Cundinamarca	La Palma	2
Asencio	José María	Cundinamarca	Funza	3
Clavijo	Ramón	Cundinamarca	Ubaté	3
Guarin	José David	Cundinamarca	Bogotá	117
Pereira Gamba	Benjamín	Ecuador	Loja	4
Cevallos	Pedro Fermín	Ecuador	Quito	4
Woigt	Anstides	Magdalena	Barranquilla	4
Salas	Moisés	Magdalena	Riohacha	5
Peñafort	Ramón	Santander	Vélez	2
Ramírez F.	José María	Santander	Cúcuta	4
Bermúdez	Baldomero	Santander	Piedecuesta	4
Villar	Crisostomo	Santander	San Gil	4
Jácome	José D.	Santander	Ocaña	6
Páez	Adriano	Santander	Socorro	21
Alvarez	José María	Tolima	Gigante	2
Troncoso	Pedro M.	Tohna	Piedras	2
Maz	Joaquín	Tolima	Timaná	2
Mon salve	J. Manuel	Tolima	Espinal	3
Barón	Leopoldo	Tolima	Guamo	3
Torres Torrente	Bernardino	Tolima	Ibagué	3
Fernández	José	Tolima	La Plata	3
Barrios	Marcelo	Tolima	Purificación	3
Trujillo	José Ignacio	Tolima	Villavieja	3
Blanco	J. Trinidad	Tolima	Ambalema	4
Munllo	Francisco	Tolima	Honda	4
Larota	José María	Tolima	Lérida	4
Alvarez	Salvador María	Tolima	Neiva	4
López	Belisano	Venezuela	Táchira	4
Briceno	Ramón	Venezuela	Trujillo	6

Fuente: *W Mosaico*, mayo de 1860

costumbres iban a completar luego, en varios tomos, un museo o una galería de tipos, usos y costumbres nacionales, como se había hecho en Madrid, donde había sido editada en 1843 una colección titulada *Los españoles pintados por ellos mismos*. En Colombia, los dos primeros tomos de seis que completaron el *Museo de cuadros de costumbres y variedades* fueron editados en la imprenta del Mosaico en 1866.

El costumbrismo no es el primer género literario nacional: es un género literario transnacional, que se expande en toda Hispanoamérica en el momento en que se están formando las naciones. Estrechamente relacionados con la literatura de viajes y con la pintura costumbrista, ya en la década de los cuarenta los cuadros de costumbres constituían un género muy practicado en toda Latinoamérica (Henriquez Ureña, 1949). En cierta forma, puesto que requerían de una observación metódica del vestido, de las costumbres y de las tradiciones, pueden ser asimilados al folclorismo. En Colombia se conocen los grandes trazos de la trayectoria de este género: los primeros cuadros que se conocen son los que Rufino Cuervo publicó en *El Argos*, un semanario fundado en 1837 en Bogotá por Lino de Pombo y Juan de Dios Aranzazu. Después se los encuentra en *El Observador* (1839) y en *El Duende* (1846-1847), semanario dirigido por José Caicedo y Rojas e inspirado en *El Duende Satírico*, que dirigió Mariano José de Larra en Madrid en 1828. En la década de los cincuenta, se los publica en *El Museo* (1849) y en *El Pasatiempo* (1850), acompañados con reproducciones de las acuarelas del pintor costumbrista Ramón Torres Méndez (Sánchez, 1991). También aparecieron algunos en *El Trovador* (1850), de Caicedo Rojas y José María Samper, y en *El Neogranadino* (1849-1851), donde se publicaba por entregas la *Peregrinación de Alpha*, considerada un clásico en el género de viajes en la Nueva Granada y fruto de las expediciones de Ancízar como secretario de la Comisión Corográfica. En 1849, la imprenta del Neogranadino publicó igualmente el *Teatro social del siglo XX*, del español Modesto Lafuente (Fray Gerundio). De igual modo, se encuentran muestras de costumbrismo en *La Siesta*, editada por Rafael Bombo y José María Vergara en 1852, en *El Álbum* (1856-1859) de José Joaquín Borda y en la *Biblioteca de Señoritas* (1858-1859), de Rafael Elíseo Santander y Felipe Pérez (Rueda, 1992).

La literatura costumbrista era por definición sumamente variada y en la época se cultivaban también los cuadros de la naturaleza, que

se consideraban una vertiente del género, en los que se describían y alababan paisajes impresionantes, donde sobresalía lo descomunal, pero donde también se expresaba una visión centralista: el Salto del Tequendama, en las afueras de Bogotá, era la maravilla de la naturaleza granadina, que rivalizaba con el Niágara.

Por lo general, cuando se presentaron obras originales, estas tomaban como marco geográfico las fronteras de colonización en las tierras bajas, unidas bajo el nombre de la tierra caliente, o las mismas costumbres de la ciudad. También se encuentran relatos sobre la ruta entre Bogotá y otras ciudades, Tunja, Medellín o Popayán. La ausencia del Caribe es de nuevo notoria. Las descripciones estaban casi siempre restringidas al interior del país. Cuando no se trataba de ciudades —que por lo general tenían quienes las elogiaran y las describieran en sus particularidades— la regla era no dar nombres. El pueblo de E... de la tierra caliente o la parroquia X de la sabana de Bogotá eran modelos que pretendían representar los pueblos de toda la Nueva Granada, en los que se daba una idea general de los tipos y de las costumbres populares y de la configuración social y "moral" del pueblo, o en los que se daba cuenta de los vicios del sistema político y su funcionamiento en la práctica. Esto hace posible dividir los cuadros de costumbres en dos vertientes: una crítica, que se asemeja a una literatura de tesis, y otra puramente descriptiva. En el costumbrismo, en fin, confluyó el esfuerzo por construir una imagen del pueblo portador de la soberanía nacional, con la crítica de las costumbres populares y de la "moral pública".

Ahora bien, es importante anotar que no se llegó a una descripción rigurosa y homogénea de todos los componentes de la nación. Por ejemplo, mientras que el tipo indígena y el negro aparecen sólo marginalmente, el tipo del "calentano", el colono mestizo de las tierras bajas, fue descrito con mayor frecuencia. De éste, el tipo nacional por excelencia, en donde se hallaba integrada la nación en sus componentes negro, blanco e indígena, los escritores solían resaltar su trato franco pero falto de buenas maneras, la simplicidad de sus costumbres y de su vestido, su alegría "natural" y jovialidad. La oposición del bogotano, como un resultado de la civilización, sobre todo expuesto a las modas extranjeras y al afirancesamiento, era cosa corriente.

Pero las visiones del pueblo varían y esta visión romántica aparece moderada por las voces, a veces en extremo severas, que exigen un control al exceso de libertades públicas que permitía el ascenso de una temida barbarie. Un ejemplo de ello se encuentra en el número especial del 25 de junio que le consagró *El Mosaico* en su primer año a la fiesta popular de San Juan. Allí se encuentra una poesía de Vergara y un cuadro de costumbres de José David Guarín, celebrando la fiesta, y un artículo escrito por José Caicedo Rojas, criticándola (firmado con su seudónimo Celta).

Guarín, quien se caracterizó por poseer una pluma burlesca, presentó un cuadro pintoresco titulado "Un día de San Juan en tierra caliente", en donde dejaba constancia de una visión condescendiente de las fiestas. Su escrito, por cierto, tenía una virtud no tan corriente para los costumbristas, que como lo veremos más adelante no se fatigaron demasiado a la hora de buscar temas lejos de las ciudades. El suyo, por el contrario, era un cuadro sacado de la observación directa, hecha en un poblado en realidad no muy alejado de la tierra caliente. Por eso, argüía el autor, la experiencia había moderado la inclinación natural a juzgar "con el orgullo del recién llegado" una fiesta que por todo el pueblo era percibida de manera más bien simpática y que, bien vista, revelaba virtudes integradoras y democráticas. Ella era una ocasión para que todo el mundo, propietarios y arrendatarios, blancos y mestizos, se encontraran como iguales. Entonces, a partir de una experiencia en la vida rural, el escritor se podía permitir una autocrítica que debía ser de buen recibo para quienes aspiraban a construir una literatura nacional: "Yo no sabía nada de eso [respecto a las fiestas], porque era la primera vez que salía de mi casa y allá no había leído sino novelas y periódicos y estos raras veces dicen algo de nuestras costumbres, y si a veces los literatos hacen alguna cosita, buscan asuntos en otras partes: todo a la europea" (1859, *El Mosaico*, 26).

Por lo demás, es difícil pensar que su excursión al mundo rural le hubiera producido más que una vaga nostalgia romántica, pues Guarín, quien comparaba la felicidad de las ciudades a la dicha sencilla de los modestos campesinos²¹. El elogio de las cosas hermosas

21 Estas son sus palabras: "Yo no sé si en los grandes salones y en medio de las riquezas haya un instante siquiera que semeje la felicidad y la inocente

que podían disfrutarse y que debían ser rescatadas no le podía hacer olvidar la orientación última de la sociedad, así fuera para recordar en tono irónico la inevitabilidad de una regeneración a la europea sobre la base de unos peregrinos logros locales: "Siglos vendrán en que nuestra sociedad se haya regenerado al influjo de la civilización y en que nuestras costumbres sean enteramente francesas y el bambuco será repetido como un recuerdo siempre agradable: la marsellesa y el bambuco no morirán"(1859, *El Mosaico*, 26).

En el mismo número en el que se consagra de esta manera la fiesta de San Juan, aparece el artículo de Caicedo, quien opinaba sobre la necesidad de crear controles a la festividad. En particular, escribía contra la práctica ritual aceptada por las costumbres de decapitar un gallo, en la que encontraba una muestra de salvajismo y de corrupción moral del pueblo²². Su estilo, de hecho, en lo que tenía de desprecio hacia el populacho, llegó a caracterizar otras plumas que tendieron a ver en expresiones populares menos estruendosas, síntomas de una irremediable degeneración de las costumbres²³.

sencillez que se goza en escenas de esta naturaleza. Allí, en medio de la naturaleza hay encantos que no han saboreado nunca los de las grandes ciudades y los ricos salones donde impera una tirante cortesía llevada hasta el extremo" (1859, *El Mosaico*, 26). El anterior es un tema recurrente en los escritos de Guarín. En otro artículo aparecido en *El Mosaico*, titulado "La camisa calentana", dedicado a encomiar a las mujeres de las tierras bajas, (cosa que hará magistralmente Eugenio Díaz en su *Manuela* quien hizo de la "mujer del pueblo" un símbolo nacional) éste escribe: "Y que parecerá un baile donde reina la franqueza [...] donde hay bocas frescas sin desdén, ojos quemadores sin altivez; fuego y dulzura, amabilidad y recato, sencillez y elegancia?"(1859, *El Mosaico*, 34).

- 22 Sus palabras se caracterizan por un tono severo: "Yo no siento que descabecen los gallos esos grupos ebrios e insanos de muchachos y gentes brutales", ese "populacho enfurecido", decía, al tiempo en que convenía irónicamente que el gallo, símbolo de la Francia de Napoleón III, bien merecía ese castigo de parte de un pueblo que se decía "liberal y republicano". Y terminaba anotando que lo que le preocupaba era que se llevara a los niños a presenciar un espectáculo que "los habitúa a la crueldad, a la insensibilidad, a cuanto puede pervertir el corazón y excitar las pasiones" (1859, *El Mosaico*, 26).
- 23 Es el caso de un cuadro de costumbres de Diego Rafael de Guzmán sobre el tiple, en donde el autor dice que este instrumento no es más que una degeneración de la noble guitarra española.

Pese a todo, estas excursiones hacia el mundo rural, que ya se extendía hasta la periferia de Bogotá, no es la norma en los relatos de costumbres que se publicaron en *El Mosaico*, los cuales con mayor frecuencia fustigaron la pérdida de las tradiciones ancestrales, de los usos y costumbres y la irrupción de las modas europeas en las ciudades, en particular Bogotá.

En este terreno, se dieron muestras de una verdadera voluntad de restituir costumbres entradas en desuso o que por típicas venían perdiendo estatus frente a otras que demostraban un mayor cosmopolitismo. Es el caso, por ejemplo, de los cuadros dedicados a los aguinaldos, las cabañuelas o a la penitencia²⁴. En efecto, en sintonía con la citada queja de Guarín, los tipos más presentes correspondían a la vida en la ciudad²⁵. La cuestión de la identidad de la clase alta era, por supuesto, un tema de permanente actualidad, en el que también convergieron las quejas contra el afrancesamiento y la defensa de una edad dorada del buen gusto: la de la generación revolucionaria, de los padres de la patria.

En este sentido, se escribieron varios artículos contra el lujo, encarnado en la moda de la crinolina, que suscitaba un debate en las páginas sociales y fue además satirizada en varios poemas y artículos de costumbres. Esta polémica, no constituía una crítica contra el libre cambio —lo que se llegó a proponer fue una crítica contra la riqueza fácil de los comerciantes y contra el gasto excesivo en objetos de lujo— sino más bien contra la moda en sí y contra los nuevos valores que representaba; no sólo era una reacción de la cultura heredada de los antepasados contra el afrancesamiento servil, sino que en ella se mezclaban elementos contradictorios producidos por el cambio social. Así por ejemplo, en el artículo "Antes y ahora", dedicado a las "lectorcitas del Mosaico", firmado por "un colombiano"²⁶, se criticaba el uso de la crinolina y se recriminaba la degeneración del gusto de las jovencitas, con respecto

24 "Pagar penitencia": así se decía cuando alguien iba a una casa a hacer visita y terminaba quedándose para comer.

25 Entre tanto, varios autores no ocultaban cierta perplejidad por el interés de algunos extranjeros por las costumbres de la gente del campo.

26 Entonces, cuando Colombia se llamaba Confederación Granadina, ser colombiano significaba haber nacido en el breve período de existencia de la Gran Colombia.

a los tiempos de la Gran Colombia, y la intromisión de costumbres extranjeras, como la de tomar el té en lugar del chocolate:

Vosotras, siguiendo la corriente y el impulso de la moda, habéis querido sustituir el excelente, el sabroso, el nunca bien, como se debe, alabado chocolate, por una decocción que aquí se llama té, y que en realidad no se sabe lo que es [...] ¿En donde tenéis, bellas lectoras, el gusto y aun el buen sentido para proscribir una costumbre nacional, que hoy es bien recibida y aceptada en las mejores sociedades del viejo mundo? (1859, *El Mosaico*, 14)²⁷.

De la misma manera, esa exaltación y al mismo tiempo consagración de las costumbres nacionales se acompañaba de una condena de los bailes, que según el autor anónimo, más parecían orgías permitidas por los padres, "que aplicando el sistema de Bentham a las polkas y schotises de sus hijas, hallan en ellas mayor suma de placeres que de penas" (1859, *El Mosaico*, 14). Moralismo y nacionalismo parecen dos cosas que van bien de la mano en esta época

La sensación de una discontinuidad en las costumbres "nacionales" está muy presente en los cuadros de costumbres relacionados con la vida urbana, en los que se advierte la añoranza de los tiempos de Santafé, que se vuelven en cierta medida portadores de una cultura legítima y auténtica. Aunque por la misma vía se operaba una especie de reacción contra el modo de vida burgués, y se recordaba la pérdida de los criterios de distinción asociados al modo de vida nobiliario: títulos y apellidos. Es el caso del breve cuadro de costumbres "Los dos gatos", de Juan Francisco Ortiz, en donde el autor defiende el pudor y la castidad de la mujer. En el inicio del cuadro, donde se habla de la índole de sus personajes, el autor constata los bruscos cambios en los valores de la sociedad:

En una casa de huéspedes de esta ciudad viven dos señoritas, de dieciocho años de edad; y al decir señoritas no quise afirmar que son de sangre azul, ni que están emparentadas con las familias principales que en otro tiempo tenían títulos de Castilla. El día de hoy una muchacha es canalla y vulgo, por más linda que sea, si no calza botines y no gasta crinolina; pero en

27 Debe ser en esta década de 1860 en que el chocolate se vuelve la bebida tradicional en Bogotá. Una crítica semejante se encuentra en *Las tres tazas-Ver*. Vergara, José María (1933) *Las tres tazas*. Bogotá: Minerva.

compensación cualquier moza que se pone saya de seda y mantilla de punto pasa por señorita, aunque en presencia de la filosofía y del sentido común, se quede siendo lo que es: una joven, una moza, una muchacha (1860, *El Mosaico*, 42).

En este sentido, las comparaciones entre "antes y ahora" fueron reiteradas, arrojando casi siempre un valor positivo al "antes", sobre todo en cuanto concierne a las prácticas de la élite, que debía ser conservadora para preservar su carácter sin supeditarse a las potencias. Sin embargo, muchas veces se reflejaban paralelamente verdaderos cuestionamientos de los valores asociados a la modernidad que repuntaban en el alma de las gentes; ya por ejemplo, se decía, nadie prestaba dinero, todo era interés, no existía una verdadera fraternidad, en lo que se describió como una irrupción del "yanquismo", considerado desde entonces un modelo de vida contrario al genio nacional²⁸.

En síntesis, las élites se van dibujando un carácter propio, que ya no sólo gira en torno al republicanismo, sino que invoca unas maneras y reivindica unos usos ancestrales que la identifican en relación con lo extranjero. En el aparte que sigue a continuación, veremos un intento original del director de *El Mosaico* por explicar la identidad de la nación entera, donde se ve cotejado el imaginario de unidad, homogeneidad e indivisibilidad de la nación europea (que es una aspiración) con la realidad de una Colombia federada y mestiza.

28 Después de mostrar una correspondencia "auténtica" en la que uno de los corresponsales se niega a prestar dinero, escriben los editores: "Damos lugar a la correspondencia que precede no porque estemos de acuerdo con las ideas que envuelven las cartas de Y, Z contra cierta clase de la sociedad [contra los ricos], sino porque ella tiende a marcar una era muy notable en Bogotá; la era de la metalización y del egoísmo: la era del *yanquismo*" (1859, *El Mosaico*, 14). La crítica al "yanquismo", opuesta al espiritualismo de América del Sur, se va haciendo corriente en esta década, para llegar a su expresión más acabada en el poema de José María Torres Caicedo "América Latina" (1864) que consagra el nombre del subcontinente (Romero, 1998). Sobre la crítica de los Estados Unidos se encuentra además en *El Mosaico* una novela del español Antonio de Trueba titulada *Desde la patria al cielo*, en donde se narran los viajes por América de un joven español, quien llega a una América católica que lo consuela con su espiritualidad, tras su paso por los Estados Unidos, país de materialistas.

LA NACIÓN SEGÚN VERGARA:
UNA RAZA CÓSMICA AVANT LA LETTRE

En el último capítulo de su *Historia de la literatura en Nueva Granada* (1867)²⁹ José María Vergara, al tratar el problema de la poesía popular colombiana, ofrece un discurso original sobre la nación colombiana en la época del federalismo. Aunque el capítulo a que hacemos referencia ha sido objeto de otras lecturas (Restrepo, 1998; quien pone el acento en los aspectos que indican propósitos racistas y excluyentes), aquí sostenemos que en él se trasluce la aspiración al mestizaje, como única forma de aniquilamiento de la diferencia que impedía, a ojos de Vergara, que la nación correspondiera a una unidad cultural y racial y en últimas, que fuera una nación popular. El proceso de mestizaje, por ser de largo plazo justamente, sería un proceso no violento, y más que eso, sería aleatorio, ya que respetaría los ritmos de la "regeneración" genética de la nación. En este proceso, por lo demás, ni la educación ni la Iglesia o el Estado, cumplirían papel alguno.

En este punto, cabe anotar algunas precisiones sobre la obra. El plan general del libro era deliberadamente delimitado. Éste se centraba en unos objetivos bien precisos. Por una parte, estaba la idea de contestar la tesis "sentada por los políticos [...]según la cual antes de 1810 no había existido en la Nueva Granada un movimiento intelectual digno de memoria" (Vergara, 1867). En ese sentido, la obra recogía, siguiendo un orden cronológico, todas las referencias que venían a evidenciar lo contrario; y con tal fin, el autor no vacilaba en incluir referencias dudosas o supuestas, que vinieran a aumentar el caudal de los trabajos, especialmente poéticos, escritos en castellano por colombianos. Para ello, era que, en últimas, Vergara había consagrado tanto tiempo como bibliógrafo. Como lo decía en las conclusiones, felicitándose, lo importante, que era "hacernos presentes en el mundo civilizado como un pueblo intelectual, no escaso de ingenio ni de inventiva", se había logrado. El trabajo cobijaba en realidad un interés histórico, objetivo, pero también otro afectivo y simbólico. Además, constituía una amarra estratégica con cierta antigüedad

²⁹ El libro fue terminado en 1861, pero sólo fue publicado en 1867. Quizás este último capítulo no fue escrito sino para el momento de la edición del libro.

española. Vindicando el tronco común, por la lengua, la élite cultural se hacía heredera legítima de un pasado antiguo, del mundo latino, y por esa vía de la civilización occidental, cuyos lazos actualizaba permanentemente en la literatura y a través de los viajes. Así, partiendo de los textos atribuidos al conquistador de la capital de la actual República, Gonzalo Jiménez de Quesada (heredero del siglo de oro), incluyendo obras que hasta ahora no han sido encontradas y de las cuales a veces sólo se tiene su título, la obra muestra una tradición literaria que se forma en paralelo con los desarrollos de la ya antigua tradición española, la cual constituye el *fondo* común de una tradición literaria supranacional³⁰. Esa ramificación, ajuicio de Vergara, nunca habría logrado sus más grandes fracasos que cuando trataba de declararse independiente de la verdadera tradición española. Sobre todo si al rechazar a España se acercaba peligrosamente (por las veleidades cosmopolitas de los liberales) al gran enemigo de siempre cediendo a la seducción de la literatura francesa, un modelo falso que llevaba a la negación de la identidad nacional.

Por otra parte, se trataba en un contexto particularmente complicado, de hacer una vindicación de la Iglesia. La *Historia* de Vergara, en efecto, no se limitaba a demostrar documentalmente el error de quienes acusaban de ignorancia y oscurantismo a las instituciones coloniales, sino que pretendía de paso comprobar que era justamente a la Iglesia a la que se le debían los mayores esfuerzos y méritos en el cultivo de las letras y en la obra de la civilización. Fechada el 20 de julio, en la Introducción del libro se lee: "Quise escribir solamente una historia literaria [...]. Mas, ya que lo que buscaba, las letras, lo encontré siempre en el seno de la Iglesia misma, no tenía para que negar que me es muy grato reunir las glorias de la Iglesia a las de la patria" (Vergara, 1974: 24).

En fin, regresando al último capítulo, al cual hemos hecho referencia más arriba, diré que Vergara trataba allí un tema enorme, al que no le dedicó más que unas pocas páginas. Su problemática podría hasta cierto punto ser calificada de teórica, porque ciertamente permanece en el campo de lo hipotético. La pregunta por la existencia o no de una

30 No debe extrañar esto en Vergara, quien fue el encargado de diligenciar en Madrid en 1871 la creación del estatuto de Academias americanas correspondientes de la Real Academia Española.

"poesía popular", lo llevaba a plantearse a su vez otra sobre la existencia, sobre la naturaleza, del pueblo colombiano, teniendo en mente una idea más o menos precisa de lo que debería ser un pueblo al que se le pudiera calificar de "nacional": un pueblo con una misma lengua y origen, con unas mismas tradiciones, así como con una homogeneidad racial, cultural e histórica. Ahora bien, en Colombia era forzoso comprobar que una nación así definida cumplía sólo con el requisito de la lengua: "[En el siglo XVIII] hablaba ya todo el pueblo el lenguaje conquistador; pero ese pueblo estaba compuesto de grupos heterogéneos amoldados en uno por la fuerza y no por la similitud de orígenes y tradiciones" (Vergara, 1974: 205).

Sin embargo, esta circunstancia especial, esta heterogeneidad, que definía como rasgo general a la nación, hacía al mismo tiempo imposible precisar sus atributos. Únicamente el proceso de mestizaje, que implicaba la aculturación y el sincretismo, podría contribuir a dar una fisonomía tipo a los colombianos. Era de esperarse que este panorama de heterogeneidad tuviera como conclusión la unidad; una unidad racial e histórica que permitiera construir una memoria colectiva y unas tradiciones verdaderamente populares.

No teniendo ese pueblo heterogéneo una historia anterior, propia del país donde se reunió, no podía hacerse popular la poesía. Se necesitaban muchas generaciones para que el negro olvidara su patria, y amara ésta; el indio se acostumbrara a mirarse como paisano del blanco y del negro; y el blanco olvidara totalmente su patria española y tuviera recuerdos de antepasados americanos. Cuando ya por ministerio del tiempo se unificaron los recuerdos y hubo patria común, quedó en pie otro inconveniente, el de la antipatía de las razas. Para que acabe de desaparecer este obstáculo, y las tres razas, absorbiéndose y tomándose cualidades, formen una sola y reúnan por fin en un solo pasado sus recuerdos, es menester que pase otro gran periodo de tiempo. Algo de esto se consiguió con la guerra de independencia, que dio recuerdos de desgracias comunes y de glorias hermanas; pero ese algo no es gran cosa todavía (Vergara, 1974: 206).

La misma idea de pueblo, caracterizado por la unidad de lengua, cultura, tradición y raza, determina la aspiración de ver aparecer, en el futuro lejano, un "gran pueblo colombiano", donde las tres razas se encontrarían fundidas en una única comunidad "singular", con

recuerdos unificados y tradiciones comunes³¹. Por otra parte, si algo podría destacarse en este ensayo de Vergara, es que para él, la relación del pueblo con su gobierno no constituye el factor decisivo de la nacionalidad. En contraste con la nación de ciudadanos que proclamaban los liberales, su ideal de nación es la comunidad vinculada por un sentimiento colectivo, que comparte una mismo pasado.

Para concluir, Vergara no omite un problema fundamental de ese devenir nación en la segunda mitad del siglo XIX: el federalismo. Según él, ésta es una forma de gobierno adecuada a la realidad, a la divergencia de los pueblos (asimilados a regiones o estados en este caso)³², pero igualmente, es una forma estacionaria que está lejos del ideal de homogeneidad que da cuerpo a las naciones y de la corriente de la historia. Visto desde esa perspectiva, el federalismo suponía una lógica de competencias regionales que sólo se resolvería con la hegemonía de una de las variantes:

Todos estos tipos de la república no han sido todavía fundidos en uno solo; y pasará un siglo o dos antes que suceda. ¿Ese día habrá un gran pueblo? Difícil es preverlo. Que dominen ciertos caracteres, y será una nación de tercer orden; que tomen la delantera otros, y será una gran nación. (Vergara, 1974:215).

Nuevamente, Vergara dejaba entrever que el proceso de consolidación de la nación sería lento y aleatorio. Dos siglos y medio,

- 31 En el ascenso de esa nación mestiza, si bien aún no se había llegado a cantar romances históricos (como el de Ossian), considerada la producción más elevada de la poesía popular, se disponía de una música popular, el bambuco, considerado "enteramente nacional", que sentían como suyo ricos y pobres (aunque en realidad se excluía al Caribe colombiano): "[el Bambuco] es de todas nuestras cosas lo único que encierra verdaderamente el alma y aire de la patria. El granadino que oiga hablar español en Esmirna o Jerusalén sentirá un vivo placer, pero se dirá ¿esa voz es granadina, americana o española? Mas si oyese preludiar un bambuco, gritara, corriendo hacia el músico: ¡es mi patria; el que eso toca me conoce o yo lo conozco!" (Vergara, 1974:215).
- 32 En esta parte, cuando Vergara hace referencia a los "pueblos que forman el conjunto de la que hoy es República de Colombia", se refiere a los diferentes estados. Así, continúa diciendo: "La política la ha dividido en nueve Estados de apellido soberanos; y como es natural que la misma política sostenga por muchos años esta división, la adoptaremos para clasificar los caracteres" (Vergara, 1974: 215).

quizás tres, era el plazo que daba para verla como una nación regenerada, madura; en fin, con unas cualidades de raza definidas para bien o para mal.

No obstante, lo que no observa Vergara es que ya para 1867 el proceso de reunificación de la nación se halla en marcha. La fragmentación del poder nacional se presentaba desde entonces como un escollo para las mismas élites liberales que, buscando abstraerse de "la tiranía" de Mosquera, habían acabado parcelando al Estado hasta el punto de reducir al mínimo su capacidad de influencia.

Poco después un "movimiento nacional", patriótico, identificado en buena medida con los círculos eruditos hispanófilos y católicos, impone un nuevo término al proceso de consolidación de la unidad nacional que, contrario a los ideales liberales, significa mirar hacia el pasado. "Regeneración o muerte" pronunciará Núñez; pero no a cualquier precio, dirá Caro, quien complementa con la frase que dará contenido a esa época de la historia nacional: una nación, una religión, una lengua.

En el fondo, sin embargo, la victoria de esta nación no fue como lo suponía o esperaba Vergara, el fruto de un lento proceso de asentamiento, sino el saldo de una victoria (y una derrota) política y militar.

CONCLUSIÓN

Hemos visto como *El Mosaico* sirvió para la fabricación cultural de la nación colombiana en la segunda mitad del siglo XIX. También hemos evidenciado cómo sirvió de centro de formación de las élites culturales colombianas. La época de aparición de la revista, el contexto político especial de esos años de conciliación bipartidista, explican varios aspectos de la publicación. A mediados del siglo XIX, se puede identificar por primera vez en Colombia una élite nacional preocupada fuertemente por los temas de la literatura y la cultura. Modelada por los acontecimientos recientes, especialmente por la dictadura de Meló y el ascenso del radicalismo, con sus influencias socialistas, se observa una disposición de las capas más encumbradas, con valores muchas veces tradicionalistas, por crear un frente común contra los planteamientos modernos de la igualdad y la mercantilización de los espíritus. Que *El Mosaico* no fuera una lectura popular puede además

explicarse hasta cierto punto por las consecuencias que en un momento dado pudieron sacar las élites sobre los efectos de la popularización de la prensa y de las asociaciones políticas, sobre sus usos demagógicos y politiqueros. A esto se puede achacar el elitismo de la revista y también gracias a que las mismas circunstancias mostraban la necesidad y la oportunidad de estrechar lazos por fuera de la política entre las diferentes élites regionales, con base en unas competencias culturales comunes.

Pero en últimas, ¿qué puede decirse sobre la imagen de nación que trataba de proyectarse en la revista? Es difícil decir que la figura que la acompaña es la de una Colombia rural. Es más, como lo deja ver Vergara, se entendía que ese país rural apenas estaba formándose. El pueblo era *visto* en transformación permanente, en *un proceso* de asimilación y mestizaje y no podía aparecer como el depositario de un legado ancestral transmitido de generación en generación. Algo del fundamento de la nacionalidad se buscaba desde entonces en las culturas indígenas, pero el indigenismo, por muchos motivos, no tuvo la misma amplitud que en México, por ejemplo.

Más bien, lo que la revista refleja es el afán de consolidar la imagen tanto hacia adentro como hacia afuera de un país urbano y culto, donde la civilización latina había echado raíces y prosperaba formando una tradición propia. *El Mosaico*, en efecto, sería uno de los vectores del mito de la Atenas sudamericana.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

- (1858,1860,1865) Revista *El Mosaico*, Bogotá, años I, II y III, números 1, 8, 14, 18, 20,21,36,33,34,42,46,47.
- (1935) *Anuario de la Academia Colombiana de la Lengua. 1874-1910*. Reimpresión con Adiciones. 4 volúmenes. Bogotá: Imprenta Nacional, 1.
- Acosta, Joaquín. (1848) *Historia del descubrimiento y colonización del Nuevo Reino de Granada*. París: Imprenta de Beau.
- Caro, Miguel Antonio. (1923) *Obras completas de don Miguel Antonio Caro*. Bogotá: Imprenta Nacional.

- . (1990). *Escritos Políticos, primera serie*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Cuervo, Ángel, y Rufino José. (1964) "Vida de Rufino Cuervo y noticias de su época". En: Cuervo, Rufino José. *Obras*. 2 volúmenes. Bogotá 2.
- Martínez Silva, Carlos. (1867) "Bibliografía". *La Caridad*, Bogotá 3:33.
- . [s.f.] (¿1895?) *Tres colombianos: esbozo crítico-biográfico*. Bogotá: s.n.
- Ortíz, Juan Francisco. (1907) *Reminiscencias de D. Juan Francisco Ortíz (opúsculo autobiográfico 1808-1861)*. Prólogo de José Manuel Marroquín. Bogotá: Librería Americana.
- Plaza, José Antonio. (1850) *Compendio de la historia de la Nueva Granada, desde antes de su descubrimiento hasta el 17 de noviembre de 1831, para el uso de los colegios y universidades de la República*. Bogotá: Imprenta del Neogranadino.
- Quijano Otero, José María. (1874) "Compendio de Historia Patria". *La Escuela Normal Bogotá*, Bogotá, 5: 201.
- Romero, Mario Germán ed., (1998) *Epistolario de Ezequiel Uricoechea con Juan María Gutiérrez*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Vergara y Vergara, José María. (1974) *Historia de la literatura en Nueva Granada*. 2 tomos. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.

Bibliografía secundaria

- Anderson, Benedict. (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- Baggioni, Daniel. (1997) *Langues et nations en Europe*. París: Payot.
- Besterman, Theodore. (1935) *The Beginings of Systematic Bibliography*. Oxford/ Londres: University Press/ Humphrey Milford.
- Bushnell, David. (1970) "The developpment of the press in Great Colombia". *Hispanic American Historical Review*, Maryland, 30: 432-452.
- Cacua Prada, Antonio. (1968) *Historia del periodismo colombiano*. Bogotá: Fondo Rotatorio Policía Nacional.
- Chartier, Roger. (1996) *Culture écrite et société. L'ordre des livres (XVIe-XVMe siècle)*. París: Albin Michel.
- Colmenares, Germán. (1968) *Partidos políticos y clases sociales*. Bogotá: Universidad de los Andes.

- . (1986) "La historia de la Revolución, por José Manuel Restrepo: una prisión historiográfica". En: Colmenares, Germán et al., *La Independencia. Ensayos de historia social*. Bogotá: Colcultura.
- Deas, Malcom. (1993) *El poder y la gramática y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombianas*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Démelas, Mane Danielle et Yves Saint Geours. (1989) *Jérusalem et Babylon. Politique et religion en Amérique du sud L'Equateur XVMe -XDÍe siècles*. París: Recherche sur les Civilisations.
- Duarte, Jesús, y María V. Rodríguez. (1991) "La sociedad Filarmónica y la cultura musical en Santafé a mediados del siglo XIX". *Boletín Cultural y Bibliográfico*, Bogotá, 21: XXVIII.
- Garrido, Margarita. (1987) "La política local en la Nueva Granada, 1750-1810". *Anuario de historia social y de la cultura*, Bogotá, 15.
- . (1993) *Reclamos y representaciones. Variaciones sobre el Wica en el Nuevo Reino de Granada, 1770-1815*. Bogotá: Banco de la República.
- . (1995) "Propuestas de identidad política para los colombianos en el primer siglo de la República". En: *Iglesia, movimientos y partidos: política y violencia en la historia de Colombia*. Comp. Javier Guerrero. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia / Archivo General de la Nación / Asociación colombiana de historiadores.
- Gellner, Ernest. (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Gerbi, Antonello. (1960) *La disputa del Nuevo Mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gómez Restrepo, Antonio. (1945-1946) *Historia de la literatura colombiana*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional.
- González, Fernán. (1997) "Relaciones entre identidad nacional, bipartidismo e Iglesia católica, 1820-1886". En: *Para leer la política*. 2 tomos. Bogotá: CINEP, 2.
- . (2000) *Ciudadanía e identidad nacional. Los desafíos de la globalización y diferenciación cultural al Estado Nación*. Bogotá: s.n.
- Gordillo Restrepo, Andrés. (2000) *El corazón y la norma. Aproximaciones al canon conservador del siglo XK*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá.

- Guerra, Francois-Xavier. (1992) *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Madrid: Editorial MAPFRE.
- Henríquez Ureña, Pedro. (1949) *Corrientes literarias en América Hispánica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobsbawm, Eric. (1990) *Nations and Nationalism since 1780. Program, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric et Terence Ranger ed., (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jaramillo Uribe, Jaime. (1989) "Nación y región en los orígenes del Estado Nacional en Colombia. Problemas de la formación del Estado". En: *Ensayos de historia social*. 2 volúmenes. Bogotá: Tercer Mundo Editores/Ediciones Uniandes, 2.
- Kaplan, Marcos. (1969) *Formación del Estado nacional en América Latina*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Kónig, Hans-Joachim. (1994) *En el camino hacia la nación. Nacionalismo en el proceso de deformación del Estado y de la nación de la Nueva Granada, 1750-1856*. Bogotá: Banco de la República.
- Liévano Reyes, Roberto. (1917) "El mosaico: tertulias literarias en Santafé y Bogotá". *El Gráfico*, Bogotá, 38: 375.
- Lomné, Georges. (2000) "Del reino a la nación: la invención del territorio colombiano". *Aleph*, Bogotá, 112: 2-9.
- Marienstras, Elise. (1976) *Les mythes fondateurs de la nation américaine*. Paris: Maspero.
- . (1988) *Nous le peuple. Les origines du nationalisme améncain*. Paris: Gallimard.
- Martínez, Frédéric. (2001) *El nacionalismo cosmopolita La referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845-1900*. Bogotá: Banco de la República / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Martínez Delgado, Luis, y Sergio Elias Ortíz. (1960) *Elperiodismo en la Nueva Granada*. Bogotá: Editorial Kelly.
- Meló, Jorge Orlando. (1988) "La literatura histórica en la República". En: *Manual de Literatura Colombiana*. 2 volúmenes. Bogotá: Procultura / Planeta, 2.
- Muñera, Alfonso. (1988) *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*. Bogotá: Banco de la República / El Áncora editores.

- Obregón Torres, Diana. (1992) *Sociedades científicas en Colombia. La invención de una tradición 1859-1936*. Bogotá: Banco de la República.
- Otero Muñoz, Gustavo. (1931) "La pasión bibliográfica de Vergara y Vergara". *El Gráfico*, Bogotá, 21: 1021.
- Palacios, Marco ed., (1983) *La unidad nacional en América Latina*. México: El Colegio de México.
- . (1986) "La fragmentación regional de las clases dominantes en Colombia. Una perspectiva histórica". En: *Palacios, Estado y clases sociales en Colombia*. Bogotá: Procultura.
- Peñaloza, Juan José. (1931) "El centenario de Vergara y Vergara". *El Gráfico*, Bogotá, 21: 1020.
- Restrepo, Olga. (1988) *La comisión corográfica, avatares en la configuración del saber*. Bogotá: Universidad Nacional.
- . (1998) "En busca del orden: ciencia y poder en Colombia". *Asclepio. Revista de historia de la medicina y de la ciencia*, Madrid, 2: 33-75.
- Romero, Vicente. (1998) "Du nominal«Latín»pour l'autre Amérique. Notes sur la naissance et le sens du nom 'Amérique Latine' autour des années 1850". *HSAL*, París, 7: 57-86.
- Rueda, José Olinto. (1992) "Prólogo". En: *Manuel Pombo. De Medellín a Bogotá*. Bogotá: Banco de la República.
- Sánchez, Efraín. (1991) "Ramón Torres Méndez y la pintura de tipos y costumbres". *Boletín Cultural y Bibliográfico*, Bogotá, 28: XXVIII.
- Segura, Marta. (1995) *Itinerario del Museo Nacional de Colombia. 1823-1994*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura/ Museo Nacional de Colombia.
- Silva Olarte, Renán José. (1981) *La reforma de estudios en el Nuevo Reino de Granada 1767-1790*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- . (1988). *Prensa y revolución a finales del siglo XVIII: contribución a un análisis de la formación de la ideología de independencia nacional*. Bogotá: Banco de la República.
- Tirado Mejía, Alvaro. (1996) "Colombia: siglo y medio de bipartidismo". En: *Colombia hoy*. Coord. Jorge Orlando Meló. Bogotá: Presidencia de la República.
- Thiesse, Anne Mane. (1999) *La création des identités nationales. Europe XVIe-XXe siècle*. Paris: Seuil.

- Uribe Vainas, Daniel. (1977) *Las constituciones de Colombia* Madrid: Cultura Hispánica.
- Urrutia, Miguel, y Mario Arrubla. (1970) *Compendio de estadísticas históricas de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Vial Correa, Gonzalo. (1966) "La formación de las nacionalidades hispanoamericanas como causa de la independencia". *Boletín de la academia chilena de historia*, Chile, 75: 110-144.
- Williams, Raymond. (1991) *Novela y poder en Colombia 1844-1987*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Wilson, Jorge. (1894) "José María Vergara y Vergara". *Revista Gris*, Bogotá, 2: 10.

EDUCAR O INDOCTRINAR CON LITERATURA:
LAS FÁBULAS DE RAFAEL POMBO Y MARÍA EASTMAN

Hubert Póppel

En una casa donde hay niños, se acumulan necesariamente discos de toda índole. Entre los preferidos de mi hija de cuatro años hay uno al que nunca presté realmente atención: un día, tomando mi café, escuché entre un ritmo medio hablado medio cantado, algo de un renacuajo que se vuela de la casa de su mamá, encuentra a un amigo, se va donde una doña, se quita la ropa y al final se los comen los gatos o un pato. De repente lo sabía: el Rinrín Renacuajo se había ido a un prostíbulo.

Docenas de veces había escuchado o leído la fábula de Pombo, pero esa idea jamás se me había ocurrido. Para decir la verdad, hoy ya no estoy tan absolutamente seguro de que Pombo intencionalmente haya enviado al muchacho a la muerte precisamente en el momento de su iniciación sexual, pero la versión rapera en el disco *Cantando y contando a Rafael Pombo en ritmo de Rap-Rock-Pop*¹ permite —o por lo menos me permitió— esa interpretación.

La historia de la recepción de las fábulas y cuentos de María Eastman no contó con la misma fortuna que los de Rafael Pombo. Del bogotano existen incontables ediciones y reimpressiones, y es muy difícil encontrar a un solo colombiano, no importa de qué edad

1 El disco era un regalo de promoción de *Mcázena* en un supermercado y no trae copyright, año de publicación, nombres de artistas u otra información; eso por lo menos en el estado actual en el cual se encuentra después de dos años de uso por parte de mi hija.

o estrato social, que no conozca por lo menos un verso de él². Por el contrario, pareciera como si la obra de la antioqueña de la primera mitad del siglo XX haya caído en el olvido, a pesar de las tres ediciones de *El conejo viajero*; incluso el mismo Héctor H. Orjuela, máximo exégeta de Pombo, simplemente la desconoce en su lista de sucesores de éste en el género de las fábulas (Orjuela, 1975: 281)³.

Este trabajo va a dar solamente un primer impulso para una valoración de la obra de María Eastman, porque se centrará claramente en las poesías infantiles alrededor de "Rinrín Renacuajo". Sin embargo, para lograr una percepción lo bastante amplia de la génesis y función de tales poesías en el contexto socio-histórico de la época, recurriremos a una comparación con los cuentos que la educadora antioqueña escribió unos sesenta años más tarde. Para poder llevar a cabo nuestro propósito, presentaremos primero una definición del concepto "fábula".

LA FÁBULA: BREVE DEFINICIÓN DE UN GÉNERO

Rápidamente nos podemos poner de acuerdo sobre algunos elementos constitutivos de la fábula: se trata de textos literarios

- 2 A pesar del éxito de los textos, no existe una vasta bibliografía crítica sobre el aspecto de la obra de Pombo. El más agudo intérprete de sus poemas en el contexto de la poesía romántica que se puede encontrar, Jiménez (1991), apenas menciona las fábulas; Orjuela (1975) les dedica a las composiciones para niños unas cuarenta páginas de su gran estudio, en las cuales nos facilita mucha información sobre los orígenes y fuentes y presenta unas categorías para la clasificación de ellas (temas, personajes, etc.), pero no las estudia en el contexto de la época, sino en comparación con otros fabulistas y en oposición al resto de su producción lírica; Robledo (1997), en su prólogo a la *Antología* de los relatos infantiles colombianos, les dedica a las fábulas de Pombo algunas páginas, sin embargo se queda dentro del marco establecido por Orjuela; Ayala Poveda (2002), en las tres o cuatro páginas de su *Manual*, subraya lo lúdico y lo picaresco de los versos infantiles sin explicar la relación de esta interpretación con la otra: "Pombo siempre propone moralejas" (2002: 103).
- 3 Además del prólogo de su esposo Gerardo Molina a la edición de 1990 y algunos datos biográficos y bibliográficos recogidos para esta edición, ver la crónica de Luis Tejada de los años veinte sobre "Tres escritoras antioqueñas" (1989); las tres o cuatro líneas de Robledo (1997 y en su artículo en Internet —curiosamente, la ubica en los años cincuenta y sesenta), junto con 1ª inclusión de dos cuentos en su *Antología* y menciones sobre textos de María Eastman de Pérez Sastre (2000).

cortos, en los cuales normalmente animales, plantas o figuras inanimadas desempeñan los papeles protagónicos. La acción es unilineal y esquemática; los pocos protagonistas actúan, por ende, de manera tipificada y, por lo general, ocupan posiciones de ayudantes u oponentes. La acción no encuentra un final épico o novelesco sino que acaba repentinamente, para desembocar en un concepto final —la moraleja— que lleva consigo intereses didácticos.

Ahora bien, la discusión de los últimos años sobre los géneros literarios —especialmente a partir del problema de la utilización, adaptación, distorsión e hibridación de géneros tradicionales en la literatura moderna— ha subrayado la cercanía de la fábula a otro género didáctico, la parábola. Ambas formas de transmitir un contenido específico a través de una historia o una imagen tienen una larga tradición, pero cobraron especial importancia y se reunieron en el siglo XVIII en el contexto de la Ilustración. Fácil sería distinguirlas si nos limitáramos a adscribirles a las fábulas los animales y a las parábolas seres humanos como actores. Pero el problema va más allá.

La utilización de animales en las fábulas tiene dos funciones específicas para la constitución del texto. Por un lado, permite una rápida fijación de los caracteres de la historia, que adquieren, o a los cuales se adscriben, características generalmente conocidas e invariables. La normativización y esquematización de los roles es la meta y no lo específico o particular de un individuo. En consecuencia, la fábula también puede valerse de tipos o estereotipos humanos, de la misma manera como la parábola recurre a animales o plantas, siempre y cuando éstos no soporten tópicos o características predefinidos.

De ahí la segunda función de los protagonistas en las fábulas. Los animales y plantas que hablan y razonan parecen, a primera vista, completamente irreales y fabulosos. En el transcurso de la narración, con su verosimilitud y coherencia, sin embargo, se convierten en ejemplos de un comportamiento guiado por reglas definidas. La inverosimilitud de los protagonistas al principio desemboca, entonces, en una verosimilitud más asegurada; dicho en otras palabras, tenemos un movimiento desde lo maravilloso hacia lo real, desde lo extraño hacia lo obvio, desde lo inexplicable hacia lo concreto y aplicable en la propia vida. Entendida la fábula

así, queda claro que la misma función también la pueden desempeñar personas, bajo la condición que se destaquen por su alto grado de estilización.

La parábola, para insistir en la diferencia, necesita desde el principio individuos —sean estos seres humanos, animales o plantas— para desarrollar, dentro de procesos estilizados, acciones que no se quedan en la esquematización; por ser individuos representan, en la imaginación del lector, una realidad. Esta realidad, sin embargo, es abierta o mejor, no tan cerrada como la prefigurada de la fábula. Es más, la individualización como elemento indispensable de las parábolas permite el momento irritante y extraño dentro del texto, que hace que a la parábola siempre le corresponda un aspecto enigmático que va de la mano con la tarea del lector de descubrir él mismo el sentido didáctico. Resumimos la diferencia entre fábula y parábola con las palabras de Theo Elm, quien nos sirvió de base para esa breve aclaración:

La fábula [género de moda en el siglo XVIII], demuestra la conciencia racionalista reinante desde la Ilustración temprana: el devenir hombre de lo no-humano a través de la razón [Vernunft], el llegar a ser útil de lo fabuloso a través de la lógica del texto, la propagación de la razón no solamente a través de la sentencia didáctica independiente, sino también a través de la concepción normativizada del texto; la parábola, por el contrario, aparece hacia el final de la época como el género que realmente cambia la conciencia. Ella cuestiona la imagen mecanicista de la realidad, libera de la obligación de un esquematismo de pensar, fundado en las ciencias exactas, y perturba expectativas logicísticas. Pero: no las elimina completamente, sino que las conserva en el sentido independiente, en la verdad racional de la enseñanza moral que, sin lugar a dudas, permanece aprehensible (Elm, 1991: 53-54. La traducción es mía).

En manos de la Ilustración, la parábola representa la transición entre la dependencia metafísica y la fundamentación crítica-trascendental de las normas generales y racionales, lo cual implica una participación activa por parte del lector en el proceso de comprensión y aceptación de las normas. También hija adoptiva de la Ilustración, la fábula fue obligada a transmitir y estabilizar las nuevas normas racionales y no metafísicas; por ende, ella, por su conformación textual, en vez de fomentar un pensamiento crítico y

dirigido hacia cambios, "transmite, en el proceso de la recepción, una actitud afirmativa que estabiliza normas de la conciencia" (Elm, 1991: 55). Esta interpretación vale, incluso, si se trata de fábulas que elogian comportamientos, actitudes o normas revolucionarias o social-revolucionarias que se dirigen en contra de las sociedades absolutistas o burguesas de la época.

Como género literario, la fábula sería, entonces, un texto predominantemente afirmativo, capaz de transmitir efectivamente un conjunto de normas, ideas e ideologías a un grupo específico de receptores. Con nuestra diferenciación entre fábulas y parábolas —habría que añadir que es una diferenciación de por sí demasiado esquemática— hemos obtenido un concepto bastante limpio y claro, pero la definición tiene un precio alto. A continuación enunciaré algunos de los interrogantes que nos van a acompañar a lo largo de este trabajo; varios de ellos van a quedar como preguntas abiertas sobre el siglo XIX en Colombia.

El primer interrogante: definir un género literario como afirmativo y conservador es arriesgado, precisamente porque se trata de un género literario. La literatura, como el arte en general, siempre está en peligro de hacerse servidora de cierta ideología, de normas preestablecidas o de estructuras históricas determinadas. Sin embargo, apoyado por la teoría de la recepción de Hans-Robert Jauss, creo que una afirmación absoluta nunca puede existir en el arte. Los textos mismos, por su conformación literaria, tienen suficiente fuerza para darle al lector siempre un poco más de la mera afirmación. Es decir, aunque podamos postular que el autor haya querido establecer un texto afirmativo, todavía no está decidido que sus lectores contemporáneos, y menos los lectores posteriores, encuentren precisamente este sentido preestablecido o intencionado en sus lecturas del texto. Mi impresión cuando escuché a *El renacuajo paseador* con música rap, de que el joven ranito visitaba un burdel, puede servir de prueba fehaciente. Lo único que quizá podemos preguntar es si el texto da muestras de que el autor tenía la intención de hacerlo afirmativo.

El segundo interrogante: en la definición del concepto de fábula se habló de las fábulas de la época de la Ilustración europea. Pbmbo, sin embargo, tradujo o se dejó inspirar por textos tradicionales que provenían de épocas anteriores a la Ilustración. Este interrogante

lo podemos descartar rápidamente: si Pombo los asumió, actualizó y les dio una nueva expresión, entonces los textos, en la forma en la cual los conocemos, son textos del siglo XIX.

El tercer interrogante tiene estrecha relación con el anterior: si los textos de Pombo son del siglo XIX, ¿significa esto que se inscriben en la Ilustración? Esa pregunta nos lleva a dos caminos que se bifurcan. Quedémonos por el momento en uno. Pombo era, por sus convicciones políticas, conservador. Esto, sin embargo, no quiere decir automáticamente que no haya sido ilustrado o, por el contrario, que a los liberales de los años sesenta y setenta se les podría llamar los ilustrados del siglo XIX en Colombia. Es innegable que en los círculos de Rafael María Carrasquilla, todavía en los años veinte del siglo XX, la mera mención del nombre Kant llevaba consigo, con mucha seguridad, la excomunicación; pero de ahí a sacar conclusiones sobre el papel de la Ilustración en Colombia, sesenta años antes, es un largo camino. Basta referirnos al término de *Colombia: la modernidad posteiyada* que utilizó Jaramülo Vélez para su libro (Jaramülo, 1998) y especialmente al capítulo "La postergación de la experiencia de la modernidad en Colombia" (Jaramülo, 1998: 27-57), para afirmar que el debate sobre la recepción de la Ilustración y la modernidad en el país todavía no está terminado.

El cuarto interrogante: si bien el hecho de que Pombo fuera conservador no significa que sus fábulas no se inscriban en la tradición de las fábulas üustradas, ¿quizá cambia esa opinión si tomamos en consideración que fue un poeta romántico? Este aspecto lo subrayó con toda claridad recientemente Germán Espinosa en su prólogo a la nueva *Antología poética* de Pombo: "De algo no debe cabernos duda, y es de que [el romanticismo] brotó, en Alemania, en Inglaterra, en Francia, como reacción contra la Ilustración, que había magnificado la primacía de la razón y del concepto universal" (Pombo, 2001: 9). Pero nuevamente hay que diferenciar. Por un lado, Pombo escribe a partir de los años cincuenta del siglo XIX, cuando el romanticismo alemán, inglés y francés ya había llegado a su fin. No puede ser, entonces, la misma reacción contra la Ilustración. Además, reaccionar contra la Ilustración o, concretamente, contra un aspecto como la soberanía de la razón, entendida aquí como racionalidad a fines, todavía no significa no ser üustrado, sino tomar posición frente a la Ilustración, lo cual

implica necesariamente estar mínimamente a la misma altura de ella. Por otro lado, podemos decir—la sustentación de esta afirmación nos llevaría demasiado lejos de nuestro tema— que el romanticismo significó la irrupción de la modernidad en el arte. Nacido como rechazo de una Ilustración plana, el romanticismo artístico no puede vivir sino en constante contraste e interdependencia con la Ilustración y con la modernidad social, política, histórica y filosófica.

El quinto interrogante: uno de los grandes debates en Colombia en los últimos años consistía en la pregunta por la ética ciudadana, la construcción de una comunidad civil o un sistema de normas que permitieran la transición de una sociedad bajo la tutela del institucionalismo católico hacia una sociedad secular⁴. Este debate nos remite directamente a la segunda mitad del siglo XIX, con sus grandes luchas ideológicas, y a los años veinte del siglo pasado, dos épocas decisivas para el futuro desarrollo de Colombia. La primera de ellas llevó a la Regeneración con su retorno a las normas y valores que tenían que pasar por la aprobación de la Iglesia; la segunda época trajo los impulsos para los primeros intentos de construcción de una sociedad secular en la República Liberal. Los autores que trabajamos aquí escriben sus fábulas en esas dos épocas de preparación. Surge, entonces, la pregunta: ¿qué tipo de normas afirman o intentan afirmar las fábulas: normas que están en concordancia con la moral cristiana, normas de comportamiento individual o normas ubicadas en el contexto de una ética ciudadana y de convivencia?

El último interrogante: ¿realmente podemos, en nuestros dos autores, hablar de fábulas puras según la definición que dimos o encontramos en sus textos mezclas con otros géneros, como, por ejemplo, la parábola, canciones infantiles sin fines didácticos o simplemente cuentos e historias?

Los textos de Rafael Pombo y María Eastman no van a responder a todos nuestros interrogantes, pero quizá pueden dar algunas pistas sobre posibles futuras investigaciones en estas direcciones.

4 Utilizo aquí palabras de Francisco J. de Roux, S.J., citado por Jaramillo Vélez(1998:55).

FÁBULAS Y CUENTOS INFANTILES DE RAFAEL POMBO

La historia de las fábulas y cuentos infantiles de Pombo es tan conocida que me puedo limitar aquí a resumirla⁵. A los veintiún años, Pombo participa en las luchas contra Meló y viaja, en 1855 como secretario de la legación a Nueva York, donde compone todavía en los años cincuenta el poema *La hora de tinieblas*, que cuenta entre sus obras más importantes. En 1862, pierde su puesto en la embajada, pero decide quedarse en Estados Unidos. Poco después acepta el encargo de la casa Appleton para adaptar y traducir al español cuentos infantiles anglosajones o fábulas tradicionales. De este trabajo resultaron, en 1867 y 1869 respectivamente, los libros *Cuentos pintados para niños* y *Cuentos morales para niños formales*; pocos de los textos incluidos en ellos son realmente originales de Pombo, pero como dijimos arriba, el proceso de adaptación, traducción, transposición a la métrica española y los profundos cambios en la estructura y semántica hacen que sin lugar a dudas se puede hablar de textos propios e independientes. En los próximos años, Pombo sigue escribiendo versos infantiles que se publican en revistas, periódicos o libros escolares, hasta que, en 1893, sale una primera antología de ellos (*Fábulas y cuentos*). La edición definitiva de *Fábulas y verdades* se publica cuatro años después de la muerte del poeta, en 1916, y desde entonces son incontables las ediciones parciales, ilustradas, baratas o de lujo de las fábulas de Pombo como sus inclusiones en libros de lectura para las escuelas, en antologías para niños y en otros medios.

Comenzando con el último interrogante, si los poemas de Pombo realmente son fábulas según nuestra definición, es fácil encontrar una gran cantidad de textos que nos permiten responder positivamente. En efecto, éstos son precisamente los textos que por décadas se publicaban en los libros de lecturas en las escuelas primarias e incluso secundarias en Colombia. Nos limitaremos a algunos pocos ejemplos.

En *Las siete vidas del galo*, el perro Perdonavidas le pregunta al gato Mambrú por el secreto de sus siete vidas, y la respuesta consiste en la moraleja: "Mi secreto es muy sencillo./ Pues no consiste sino/

5 Para ello me baso en Orjuela (1975).

En frecuentar como yo/ El aseo y el cepillo" (Pombo, 2000: 26-27). Con esta estrofa ya tenemos uno de los temas centrales de Pombo: la educación de la higiene, que nos indica no solamente la misma finalidad del texto sino también su ubicación dentro de un discurso educativo propiamente moderno. Pero la forma del poema con sus versos octosílabos apoya, más bien, su utilización didáctica dentro de unos parámetros pedagógicos no directamente modernos, los cuales propagaban la memorización de los textos como principal método.

En la misma dirección, con el mismo propósito didáctico y el mismo tipo de versificación, va el texto con el título *El Libertador*. "Libró de ignorancia al mundo,/ Y al cuerpo de enfermedad,/ Y de olvido a tiempo y obras,/ Y de ocio y tedio al mortal". El lector que se había imaginado unos versos patrióticos alusivos a Bolívar, empieza a dudar después de esta primera estrofa. Y, de hecho, la segunda y última, en la cual la moraleja es presentada en primera persona singular, termina por perturbar las expectativas a la par que cierra el sentido del poema, para abrirlo nuevamente en el último verso hacia la primera expectativa o incluso hacia una pluralidad de interpretaciones del concepto *libertador* —en el contexto de la Ilustración, pero también en el horizonte de las ideas del romanticismo—: "Y porque aun del mismo diablo/ Puedo a sus siervos librar,/ Me dieron por nombre *El libro*,/ Símbolo de libertad" (2002: 39-40). Más adelante reanudaremos la discusión sobre este texto.

Claramente del contexto de un romanticismo patriótico parece provenir el poema *La revista*. Es significativo que los editores de la nueva selección de Panamericana no lo hayan incluido teniendo en cuenta que, todavía en la primera mitad del siglo XX, no solía faltar en los libros escolares⁶ —su tono militarista ya no concuerda con nuestro concepto contemporáneo de la educación de niños:

¡Adelante, valientes muchachos!/ Suenen cajas y trompas y cachos/ Bata el viento los rojos penachos; / Vista al frente, y al hombro el fusil. / ¡Adelante, cachorros intrépidos!/ Rataplán, rataplán rataplín". Y así, los muchachos aprenden que tienen que prepararse para la guerra, pero no para la "interna

6 Ver los comentarios sobre la inclusión del texto en el libro escolar de Cortázar et al. (1913) en mi estudio Póppel (2000: 76-88).

sacrilega lid" de las eternas guerras civiles del siglo XIX. El poema los exhorta a guardar "toda la furia y la pólvora/ Contra el que ose la Patria invadir. / Y entonces si,/ Rataplán, rataplán rataplin (Pombo, 1957: 477).

Por cierto la "Patria", este símbolo tan vinculado al romanticismo alemán, no corría en la segunda mitad del siglo XIX grandes peligros por parte de invasores externos sino, exactamente, por las profundas separaciones internas que habían impedido la construcción de la nación moderna. En este contexto hay que ubicar, entonces, la gran cantidad de poemas dentro del conjunto de textos de las fábulas en los cuales aparecen armas de todo tipo. En el fondo, Pombo muestra en ellos un realismo escueto que se limita a canalizar las experiencias bélicas de su auditorio, para darle unas normas mínimas. Más allá de una simple recepción del romanticismo europeo, tenemos en el autor bogotano el intento de construir un romanticismo con profundas raíces cristianas que busca afanosamente convivir con los tiempos modernos.

Quizá no hay mejor ejemplo de esa mezcla que el poema *¡La Natura!*, que parece sintetizar lo que podríamos llamar la ideología que quiso transmitir Pombo con sus fábulas:

La Natura y la Moral son dos maestras socias y hermanas/
Como hijas de un mismo Dios que a cada instante anuncian y prueban/
Ellas nos aconsejan; ellas premian, castigan, reprueban;/
Y ellas también curan o alivian las dolencias humanas/
Trabajo, Sobriedad, Orden, Régimen, Conciencia tranquila//
Clima, Ejercicio, Aseo; aire puro, fragancia de Dios;/
Agua, vino del cielo, que el limpio éter acendra y destila:/
He aquí el sanalotodo, el eterno e infalible doctor (Pombo, 2000: 245).

En este texto, los conceptos mismos, convertidos por las mayúsculas en alegorías, desempeñan el papel de los protagonistas de la fábula; pero en este proceso, la estereotipación llega a tal extremo que de protagonistas ya casi no se puede hablar, la acción se congela y se detiene. A partir de la mitad del texto, largas listas de sustantivos u oraciones nominales ocupan el lugar de los verbos y la misma forma métrica, con versos supremamente largos, impide cualquier intento de adscribirle al poema características como musicalidad o ritmo. La fábula se ha convertido en filosofía y concepto, en pura

enseñanza e indoctrinación. Pero si antes hablamos del mejor ejemplo, tenemos que advertir que también es el ejemplo extremo, la excepción, donde el intento de llevar a la misma fábula a sus extremos, acaba con ella. El poema *¡La Natura!*, por sobrecumplir los requisitos de la fábula, ya no es fábula, sino un poema-tesis.

Así, sólo nos queda en este texto lo que buscamos en el recorrido por los ejemplos presentados: la confirmación de nuestra sospecha de que en Pombo conviven elementos tradicionales, tales como una ética teológica que se basa en la ley natural y la moral cristiana; elementos románticos, como por ejemplo la misma forma extrema de la métrica y el intento de juntar a Dios con el "aire puro" y el "limpio éter" de la naturaleza; y el tercer elemento: un impulso claramente moderno e ilustrado, que se plasma en la lista de conceptos-alegorías como: Trabajo, Sobriedad, Orden, Régimen, Aseo, que son tan opuestos a un romanticismo rebelde y contestatario. El punto álgido lo constituye, sin lugar a dudas, la "Conciencia tranquila". En medio de una cadena de conceptos que podría venir de cualquier kantiano del siglo XIX, tenemos no la fundamentación racional de una filosofía práctica, sino la mención, *ex negativo*, de la culpa cristiana. De hecho, el hombre en este poema no busca un sistema moderno y racional de normas; él queda en la posición del que escucha los consejos, los regaños o las aprobaciones que emiten la Natura y la Moral, dirigidas e instruidas por Dios mismo. Las fábulas de Pombo, podemos sacar esta conclusión, tendrán para los niños que las leen y escuchan la misma función de aconsejar, reprender o aprobar.

Pero —en este punto viene el gran pero—, dijimos que el poema *¡La Natura!* ya no es una fábula, o si lo es, entonces se trata de una fábula completamente estática. Las verdaderas fábulas de Pombo viven por su lenguaje y su forma poética. Ésta no sólo facilita la memorización, sino también permite la variación y la interpretación. Yo sospecho que Pombo lo sabía e incluso lo aprobaba hasta cierto punto.

Regresando al ejemplo arriba presentado de *El Libertador*, que se da a conocer como "El libro", es casi obligatorio, por el contexto del "diablo" de dos versos antes, pensar en la Biblia como este libro libertador que celebra Pombo. Tendríamos, de esta manera, la perfecta correspondencia con el poema *¡La Natura!* en el sentido de

una vigencia indiscutida e indiscutible de la religión. Pero, a pesar de que la segunda estrofa insinúa la conversión de los pecadores, en realidad no lo dice. El concepto "libertad" al final del último verso queda sin especificación alguna y puede, de esta manera, cargar con diversos e incluso heterogéneos atributos, ya que la primera estrofa tiende en la dirección de adscripciones modernas e ilustradas: la libertad de ignorancia y enfermedad, por ejemplo, o el concepto de *historia*. Las ambivalencias que Pombo dejó en su poema no se quedan en este nivel. Si miramos la interrelación entre métrica y semántica, nos damos cuenta de un juego bien elaborado que nos propone el poeta: el título, "El Libertador", como ya lo comentamos, nos lleva a la expectativa "Bolívar"; la primera palabra del primer verso, "Libró", apoya esta expectativa con su connotación "librar batallas"; el mismo verbo, en el verso seis, tiende, a través de la asonancia y de la terminación oxitona, el puente hacia la "libertad", encerrando así "El libro" del final del penúltimo verso. En el espacio de denotaciones y connotaciones que se abre con este juego de palabras entre libró y libro, entre libertador y libertad, oscila el sentido del texto, sin que la misma forma o la supuesta moraleja logren determinarlo completamente.

Partiendo desde ahí, podemos emprender una segunda búsqueda que ya no se dirige hacia la definición, tan difícil, del trasfondo ideológico de las fábulas y cuentos de Pombo, sino que intenta detectar los elementos del texto que se oponen a la mera afirmación. Uno de ellos es, sin lugar a dudas, la adscripción de nombres a las figuras y animales. Nombres que no precisamente nos permiten hablar de una individualización en el sentido estricto de la palabra, antes bien, de un nuevo juego de palabras, como en nuestro primer ejemplo con el gato Mambrú y el lebrél Perdonavidas —una unión que de por sí casi constituye un oxímoron—, o el mismo Rinrín Renacuajo. Otro procedimiento de Pombo para lograr cierta ambivalencia de sus sentencias, lo encontramos en la ironía, como en el caso de la "fragante Rosa" que, al lado de la Cebolla, "a poco tiempo hedía" (Pombo, 2000: 23). La moraleja, "Siempre, siempre se gana alguna cosa/ En buena compañía", subraya la antítesis entre el verbo "heder" y la "buena compañía" y abre el horizonte hacia la pregunta por lo que gana la cebolla.

Mucho más atrevida es la connotación que se insinúa en *La abeja sensata* (Pombo, 2000: 36-37). Alguien pregunta a la abejita si

no se emponzoña, "chupando de flor en flor". El animal laborioso responde que sabe diferenciar entre el néctar y el "tósigo estragador". De esta forma, la moraleja final reza: 'Tan sólo miel saca el bueno/ Do el malo, sólo veneno'. Lo que cabe perfectamente dentro del horizonte de la enseñanza de abstenerse de lo nocivo y buscar lo provechoso, lleva en sí los calificativos —en posición quiástica en los dos últimos versos— del bueno y el malo, o más allá, de la personalización de lo bueno y lo malo. Como trasfondo tenemos el segundo verso, "Chupando de flor en flor", y con ello la tematización de cierta indeterminación e incluso la mención del tema de relaciones, si no sexuales, por lo menos amorosas. No en vano el lenguaje popular conoce la figura del picaflor, el enamorado que no quiere establecer vínculos duraderos. El simple antagonismo ético no va, por ende, de la mano con la exhortación de contentarse con lo bueno conocido; por el contrario, más allá de la regla de oro de cualquier tipo de norma ética o moral, la de dejar lo malo y buscar lo bueno, los saltos de la abeja de flor en flor permiten la doble lectura que, por un lado, es necesario hacer experiencias propias para llegar a comprender los conceptos de lo bueno y lo malo y, por otro, que también en las relaciones con el otro sexo puede haber cierta libertad, siempre y cuando esa libertad quede vinculada a las convicciones fundamentalmente buenas.

Con esta lectura hemos regresado a nuestro punto de partida: a la historia de Rinrín Renacuajo (Pombo, 2000: 160-163). El hijo de la rana se encuentra en plena adolescencia. Todavía anda con el pantalón corto, pero ya tiene ínfulas de adulto con su corbata, sombrero y chaqueta. Los adjetivos que el poema le adscribe al protagonista: "tieso", "majo", "orondo", subrayan la actitud de orgullo que siente el muchacho y, al mismo tiempo, resultan patentes, con el grito de la mamá y el gesto del hijo, los conflictos normales que surgen en esta edad. El hecho de que Pombo tomara para esta historia-fábula al renacuajo como héroe —en el original inglés que reelaboró, se trata de "A Frog" (Orjuela, 1975: 260)—, ubica los acontecimientos en el contexto de la transformación o metamorfosis hacia la actividad sexual; de hecho, la "chupa de boda" que viste Rinrín apoya esa connotación. La vieja y siempre nueva historia del hijo que sale del hogar para descubrir el mundo o para perecer en los peligros de afuera⁷, ofrece, de esta forma,

7 En sus estudios sobre la poesía francesa del año 1857, Hans-Robert Jauss (1992: 393-430) establece como tema central o "modelo interactivo" de los

una doble lectura. Cuando el renacuajo-rana y su amigo, el ratón llegan a la casa de doña Ratona, ella está ejerciendo su inocente oficio de hilar algodón. La pregunta que surge es, ¿cómo puede haber francachela, comilona, jarras de cerveza, música y baile en casa de una pobre hilandera? De ahí que sospechamos que se trata de una casa de lenocinio, donde el muchacho no se afloja la corbata y el chaleco solamente para bailar y beber. Ahora bien, no se trata aquí de querer comprobar hasta los últimos detalles qué fue lo que pasó en verdad con Rinrín, y es muy probable que no encontraremos argumentos determinantes que confirmen nuestra sospecha. Nuestro interés se dirige hacia la constatación del hecho de que los textos ofrecen por lo menos la posibilidad de una segunda o tercera lectura.

La ambivalencia que encontramos por lo menos en algunas de las fábulas de Pombo —en flagrante contradicción con la definición que dimos arriba del género— se debe, en nuestra opinión, a tres factores: primero, la conformación literario-poética que siempre está abierta a nuevas lecturas e interpretaciones por parte del lector, interpretaciones que incluso pueden contradecir la intención original del poeta; segundo, los mismos juegos lingüísticos, el empleo de los nombres tan específicos, el oscilar entre lenguaje poético y lenguaje popular, la utilización de refranes o expresiones coloquiales, lo lúdico y picaresco, hacen que los poemas obtengan vida propia y se independicen de las moralejas que propone el poeta; tercero, el mismo

textos de su Corpus la "dulzura del hogar", la cual, por cierto, se reafirma precisamente con las historias del hijo que deja el hogar seguro. Como "pieza maestra" (1992: 407) de su colección presenta la fábula "Le Grillon", de L. Damey, en la cual el pequeño grillo sale de su casa para jugar con los grillos de la pradera, pero al caer la tarde no encuentra el camino de regreso. En la larga moraleja, el hijo pródigo alaba el "foyer paternef perdido (1992: 430) y se queja de que sólo ahora, cuando lo ha perdido, comprende su valor. Comparando con este texto o con el corpus de la poesía francesa de mitad del siglo XIX en general, tenemos en Pombo dos diferencias. Por un lado, con *El renacuajo paseador* se atreve a insinuar esas menciones sexuales que yo leo en el poema; pero, por otro lado, no se encuentra en las fábulas del bogotano ese eje temático del dulce hogar que Jauss interpreta como una reacción a los cambios profundos en la sociedad burguesa de la Francia de la Restauración. Su interés no se dirige a la institución de la familia (burguesa), sino al comportamiento personal del hijo que sale y, como vemos más adelante, a las repercusiones que su comportamiento tiene para la Patria. O sea, Pombo escribe, como es de esperar, desde y para una sociedad fundamentalmente distinta a la francesa contemporánea.

bagaje ideológico que encontramos en las moralejas y en las fábulas en general, no apunta a una visión del mundo coherente que hubiera permitido condensarla en fábulas absolutamente puras según la definición de Elm. Por el contrario, en los textos quedan plasmadas las contradicciones de una época que luchaba por el correcto camino hacia el establecimiento de una nación moderna o, por lo menos, hacia una nación que pudiese proveer los mínimos estándares de vida a sus habitantes. Su contacto con una sociedad más moderna como la neoyorquina, sus lecturas de los poetas románticos y el contexto de los debates sobre la Ilustración y la modernidad hacen que Pombo escriba fábulas que quieren, a la vez, ser modernas, ilustradas, románticas y tradicionales. Él quiso, sin lugar a dudas, educar, indoctrinar y escribir buena poesía, y esa mezcla casi imposible hace que su obra sobreviviera todo el siglo XX. Para indagar más en este aspecto, nos ayuda la lectura comparativa de la adaptación de un texto de Pombo por parte María Eastman.

*EL CONEJO VIAJERO EN LA VERSIÓN DE
RAFAEL POMBO Y MARÍA EASTMAN*

En Medellín, en los años veinte del siglo XX, María Eastman comenzó a hacerse un nombre como promesa de la literatura escrita por mujeres, al lado de María Cano y Fita Uribe, a través de las publicaciones de sus cuentos y fábulas en revistas de la ciudad. En su profesión de educadora hizo carrera en la administración de la educación departamental, por cierto, hasta el nivel que se les permitió en esa época a las mujeres. Después de su matrimonio se trasladó con su esposo Gerardo Molina a Bogotá, donde murió en 1947. En 1948 se publicó una parte de su obra en una edición hermosa, con dibujos y en formato grande, pero los tiempos no facilitaron su recepción. Las otras ediciones de la recopilación *El conejo viajero* se prepararon, en 1966 y 1990 respectivamente, en su ciudad natal.

La gran diferencia entre Pombo y su sucesora consiste, a primera vista, en que María Eastman no escribe en verso; por el contrario elige la prosa, convirtiéndose en una de las pioneras de la narrativa infantil en Colombia. El cambio de la forma implica, automáticamente, un cambio en la intención didáctica: los textos ya no sirven para la declamación comunitaria en clase y el aprendizaje de memoria, sino que exigen un tipo de lectura de pronto más

analítico. Con esta actitud distinta frente al texto concuerda el que, en la mayoría de los casos, los cuentos de ella carecen de una moraleja final que resuma lo narrado, para sacar la conclusión deseada. La falta de una interpretación preformulada de por sí, sin embargo, no significa todavía que no haya una tendencia didáctica o inductiva, así como, de modo similar, en las historias-fábulas de Pombo algunos textos de los cuentos rimados se oponen a la interpretación preformulada que da el autor. Aunque en su conjunto, las breves narraciones de Eastman se acercan seguramente, más que los poemas de Pombo, al género de la parábola, tal como la definición de Elm en contraste con la fábula.

El tema del libro es el siglo XIX en Colombia; por ende, no nos detendremos en el conjunto de los textos del libro *El conejo viajero* o de la obra completa todavía por establecer de Eastman, sino que nos limitaremos al cuento *El conejo viajero* (Eastman, 1966: 13-17) y su antecedente literario, el poema *El conejo aventurero* (Pombo, 2000: 213-221)⁸. La historia narrada de ambos textos es fácil de resumir. Un joven conejo vive con su familia en un lugar seguro del bosque, donde no le falta nada, pero se aburre y huye. De inmediato tiene que enfrentarse a toda clase de peligros que especialmente Pombo pinta en todos los colores: cazadores, perros, niños; también el conejo está expuesto a la soledad y a la nostalgia, puntos que subraya Eastman. En Pombo, el pobre animal muere, mientras que Eastman permite que vuelva a encontrar el camino a la casa.

Distinto a *El renacuajo paseador*, que en el fondo cuenta la misma historia y termina con una moraleja extremadamente corta, *El conejo aventurero* concluye con no menos de seis cuartetos de interpretaciones y consejos: desobedecer a los padres cuesta "durísimo escarmiento"; viajar es aconsejable, siempre y cuando tenga un objetivo útil; de regreso del viaje se debe socializar lo aprendido; salir simplemente para buscar aventuras, como Don Quijote, es contra las leyes de Dios; en tierras extrañas se debe pensar en la Patria; y, finalmente, el que desprecia esa Patria, está condenado a morir como el conejo. En la versión de la educadora del siglo XX, ninguno de estos elementos se nombra explícitamente.

⁸ Los textos son tan cortos que puedo prescindir a continuación de la indicación de las páginas para cada cita.

El cuento termina con el *happy end*: "Se dio una zambullida en el charco y se fue camino a la cueva". Quintándole a la historia los conceptos de Dios y Patria, la autora elimina automáticamente la noción de los dos pecados mortales que ha cometido el conejo al salir de su casa. Por eso, puede sobrevivir y volver a apreciar lo que ha dejado atrás. En Pombo, el desenlace trágico no solamente se debe a la dura ley del castigo necesario y al escarmiento ejemplar para que los lectores aprendan mejor, sino también, al trasfondo romántico que prefiere la muerte del protagonista a un regreso a la vida normal y cotidiana. Sin embargo, en este caso, la muerte no tiene el sentido sublime que insinúa Pombo al nombrar los héroes de la Patria en la última estrofa; el conejo no cae en una lucha justa, sino perece como le compete a un traidor.

Ninguna de esas asociaciones se encuentra en la versión que surgió más de medio siglo después. El país cambió y, para Eastman, las soluciones propuestas por la Regeneración a los problemas del siglo XIX ya no tienen validez en el nuevo contexto. Por eso, su conejo tiene una historia mucho más compleja que el de Pombo, que simplemente sale de la casa, sobrevive mil aventuras, queda herido y muere. En el primer párrafo, el animal de la escritora antioqueña regresa de la ciudad al lugar en el campo donde fue feliz en su juventud. La nueva realidad socio-histórica de la urbanización entra, de esta manera, de sopetón al texto bien conocido para su audiencia. En Pombo, la ciudad todavía había quedado excluida explícitamente; ciertamente el conejo la divisó de lejos, como algo maravilloso y prometedor, pero sus puertas le quedaron vetadas. Es significativo que el bogotano ni siquiera se tomó la molestia de cambiarle el nombre que tenía en el texto que él adaptó, puesto que habla de "Londres con sus leguas portentosas". El antagonismo ciudad-campo no era un problema para él y su época, mientras que Eastman lo percibió como uno de los grandes temas socio-políticos y culturales del siglo XX.

No obstante, tampoco ella sabe cómo tratar la materia. Todavía no es capaz de ir más allá de algunos lugares comunes en la descripción de lo que es realmente, como ella dice, un "conejito ciudadano". Le chocan los conejos sin modales, aborrece la cueva fría, ha olvidado ver y apreciar la belleza del campo, anda preocupado y serio, de manera que "más parecía un hombre que un conejo";

todo ello suena como un rechazo conservador a la modernización y a los cambios profundos que se estaban gestionando en los años veinte en Colombia. Así, no es de extrañar que Eastman retome de Pombo la imagen del campo como el paraíso que está a la mano del que quede desengañado por la ciudad: "Feliz él que puede regresar" exclama el agua —regresar al terruño y a la Patria donde no falta nada y donde se ignora qué es hambre o miedo, añadiría Pombo.

Mas los paralelos engañan. En Pombo tenemos el antagonismo fácil: el *locos amoenus* está en lo propio, en la tradición, en los conceptos de Dios y Patria; el que sale, se encuentra en territorio ajeno, sin raíces ni bagaje cultural suficiente para llevar a cabo el proceso de aprendizaje que permita la supervivencia. En última instancia, podríamos decir que la salida del conejo corresponde a la salida kantiana de la minoría de edad —varias veces el conejo afirma que ha aprendido y que ya tiene experiencia para seguir adelante solo—; su fracaso demuestra, entonces, que nuestro poeta no logra ver la opción de la Ilustración: la autonomía o la fundamentación moderna de normas y leyes positivas, por eso, recurre precisamente en este texto a la acumulación exagerada de moralejas. Pero, como dijimos arriba, un texto literario, aun concebido como afirmativo y cerrado, siempre permite que se lo lea contra la corriente. María Eastman lo practica, aunque, obviamente, no en el sentido de convertir el modelo en su contrario, alabando el valor del conejo. Su procedimiento es mucho más sutil, como veremos en tres puntos específicos.

Primero retoma el tema del campo y de lo propio como *locas amoenus* del original de Pombo, pero ahora claramente como antagonismo a la ciudad. Con ello, se inscribe en una tradición que predicaba el retorno al campo y que estaba vigente en los años veinte; empero, existe un pequeño problema: tanto los defensores de las costumbres viejas y de las normas tradicionales como los que luchaban por la modernización del país y por la Ilustración utilizaban este mismo discurso⁹. Dentro de la ambivalencia, Eastman desmonta lentamente a lo largo del texto el antagonismo plano de la ciudad rechazada y del campo deseado e introduce una segunda imagen de

9 Ver para la implementación del discurso del campo libre y limpio en el contexto de la discusión de la reforma escolar y la revaloración de la poesía popular-Póppel (2000: 50).

la vida en el campo: recorriendo las aldeas y caminos, el conejo encuentra hombres que se morían de hambre, arroyos cansados de trabajar, lavadoras en los ríos y peligrosos perros vagabundos. El reverso del campo como *locus amoenus* no es otra cosa que el segundo gran tema del siglo XX en Colombia: la cuestión de las tierras. En otros cuentos, Eastman pinta una imagen dura y más que realista de la situación de los trabajadores y peones en las haciendas, subyugados a toda clase de oprobios. En *El cuenta nuevo*, por ejemplo, publicado en 1939 en la revista *Educación Antioqueña*, el trabajador Vicente Loaliza, padre de siete hijos hambrientos, no logra concluir la tarea del día. El patrón lo echa, Vicente lo mata. En vez de dar una moraleja, Eastman se abstiene de cualquier comentario y termina el cuento con la frase: "Y se encaminó al monte a reunirse con los animales, que más felices que el campesino, no tienen patrón, ni hijos con hambre, ni abren surcos ingratos donde el peón sólo echa su semilla de sudor" (Eastman, 1936:499). En el mismo sentido de cuentos con un alto contenido de crítica social encontramos otros textos del libro *El conejo viajero*, pero es en nuestra fábula-parábola con el mismo nombre donde este tema cruza y cuestiona tanto el antagonismo construido por Pombo como el que Eastman misma había propuesto al principio. De esta forma, el *locus amoenus* de Pombo queda en entredicho y lo que él había separado como lo ajeno y extraño entra de repente en el terreno de lo propio: la Patria ideal se desvanece y se vuelve problemática.

El segundo procedimiento para subvertir sutilmente el mensaje de Pombo: en el momento en que el conejo huye de su casa, el helécho comenta que en el fondo no es malo. A partir de ahí comienza un proceso de aprendizaje y conscientización bien distinto del que asume el conejo de Pombo. Éste declara orgulloso que está aprendiendo a defenderse de los peligros hasta que cae, de nuevo, en una trampa. El animal de Eastman no aprende tanto trucos y normas de supervivencia, sino que comienza a darse cuenta de su propia situación como individuo en una comunidad y como sujeto moderno. Cuatro pasos en este camino menciona el texto. Escuchando los comentarios del agua y de las plantas, el conejo no reacciona: "aún era egoísta y se sobrepuso a la reflexión"; poco después empezaba "a desconfiar de sí mismo, que es el principio del arrepentimiento"—por cierto, ya no del arrepentimiento en el sentido cristiano ya que, el texto nunca habla de culpa—; una noche, solo y

amenazado por un perro, el animal "maldijo" su decisión de partir y no haber escuchado a sus amigos; al final, ya oyendo las burlas de éstos, las acepta como bien merecidas porque se siente "sin confianza de sí mismo". El mensaje didáctico para los lectores no cambia realmente, pero sí la forma de presentarlo. Pombo deduce la norma de otras supuestamente eternas y explicitadas; Eastman, por el contrario, describe el proceso y permite que los jóvenes lectores lleguen por cuenta propia a su formulación.

Paralelo a la progresiva conscientización del conejo, Eastman entreteje en el cuento una tercera línea que subvierte el poema de Pombo. Partiendo de la segunda y tercera moraleja de éste —el viaje tiene que tener utilidad, y ésta consiste en el aprendizaje de algo nuevo, lo cual, por su parte, tiene que tener repercusiones después del regreso en la socialización de lo aprendido—, ella retoma el concepto *útil* como pregunta que va a acompañar al conejo en sus aventuras. Él, ¿para quién es útil?; todos los que encuentra en su camino tienen su lugar en la comunidad, pero él, como intruso, ¿qué papel podría desempeñar en el conjunto? Las preguntas quedan abiertas y fomentan, de esta manera, el proceso hacia la conformación de la conciencia moral o, más concretamente, hacia la razón práctica en el sentido de Kant: actúa de tal forma que los principios de tu actuar puedan servir como fundamento para una ley general.

La moraleja concreta de Pombo, con su insistencia en el aprendizaje y la enseñanza, ya contenía aspectos de un empeño en favor de la Ilustración y de la modernidad, pero su método de enseñanza no correspondía a estos fines. Pareciera como si Eastman hubiese aprendido la lección: ella ya no prescribe, describe; ya no da el resultado de las reflexiones, más bien, muestra los procesos que llevan a resultados. No obstante, que ella permanezca en el espacio intermedio entre la fábula y parábola tradicionales, y que no intente subvertir completamente la forma, comprueba fórmulas como "Bien merecido me tengo todo esto, pensaba el Conejo". Tampoco ella se quiere desligar de las posibilidades didácticas e indoctrinarias que ofrece el género, máxime si tomamos en consideración su propuesta de juntar en textos literarios aspectos de educación y formación con la crítica social, lo cual constituye una mezcla por lo menos tan problemática como la de Pombo.

CONCLUSIÓN

Como vimos en la lectura comparativa de los cuentos sobre el conejo viajero de Pombo y María Eastman, los textos del bogotano llevan en sí la posibilidad de ser adaptados y actualizados en nuevos contextos socio-históricos, bajo nuevas perspectivas ideológicas y literarias. La labor de reescritura de la autora antioqueña abre el poema que él había cerrado, a través de las seis estrofas con moralejas, y lo hace mucho más complejo, ambivalente, por ende, más moderno. El precio que tiene que pagar Eastman con este procedimiento es, sin lugar a dudas, la pérdida de atractivo y popularidad y, en consecuencia, la por lo menos parcial pérdida del efecto didáctico buscado.

Lo específico de las fábulas de Pombo, lo podríamos resumir en la siguiente fórmula: se trata de textos que trabajan en dos niveles. El primero de ellos es el nivel del antagonismo plano entre lo bueno y lo malo, del lenguaje simple, de la versificación ligera, de la entronización de autoridades y normas claras. El segundo nivel lo encontramos en lo lúdico del lenguaje, en la mezcla de tradiciones premodernas, propiamente modernas y románticas, en el conjunto de metas didáctico-adoctrinarias y la apertura que le es inherente a la literatura. María Eastman se basa principalmente en el primer nivel de Pombo y lo subvierte, porque intuye que existe, bajo la superficie del texto, este segundo nivel que se opone a una adscripción tan fácil de un mensaje fijo e invariable. Pero su versión actualizada destruye, a la par, lo lúdico y picaresco que también caracteriza al original.

La versión del renacuajo paseador en música rap, con la cual comenzamos este ensayo, retoma precisamente dicho aspecto lúdico y nos permite descubrir el segundo nivel de significados de las fábulas que muchas veces quedan oscurecidos por la forma y las moralejas.

Esta contribución, lo confieso, ha planteado muchas preguntas y ha dado respuesta a otras pocas. Quizá es ésta la tarea de los nuevos investigadores de la literatura. Leer los textos de épocas pasadas, para formular preguntas que después quedan en manos de los historiadores.

BIBLIOGRAFÍA

- Ayala Poveda, Fernando. (2002) *Manual de literatura colombiana*. Bogotá: Panamericana.
- Cortázar, Roberto et al., (1913) *Nuevo lector colombiano para él uso de las escuelas de la República*. Bogotá: La Luz.
- Eastman, María. (1936) "El cuento nuevo". *Educación Antioqueña*, Medellín, 7-9: 497-499.
- . (1948) *El conejo viajero*. Ida ed. Bogotá: Universidad Nacional.
- . (1966) *El conejo viajero*. 2da ed. Medellín: Colección Autores Antioqueños.
- . (1990) *El conejo viajero*. 3da ed. Prólogo Gerardo Molina. Medellín: Secretaría de Educación y Cultura.
- Elm, Theo. (1991) *Die modeme*. Manchen: W. Fink.
- Jaramillo Vélez, Rubén. (1998) *Colombia: la modernidad postergada*. Bogotá: Argumentos.
- Jauss, Hans-Robert. (1992) *Experiencia estética y hermenéutica literaria* Madrid: Taurus.
- Jiménez, David. (1991) "Romanticismo". En: *Historia de la poesía colombiana* Ed. María Mercedes Carranza. Bogotá: Casa de Poesía Silva: 111-153.
- Orjuela, Héctor. (1975) *Lapalabrapoética de Rafael Pombo*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Pérez Sastre, Paloma ed., (2000) *Antología de escritoras antioqueñas 1919-1950*. Medellín: Colección de Autores Antioqueños.
- Pombo, Rafael. (1957) *Poesías completas*. Prólogo Antonio Gómez Restrepo. Madrid: Aguilar.
- . [1995] (2000) *Fábulas y verdades*. 5da ed. Prólogo Carolina Mayorga. Bogotá: Panamericana.
- . (2000) *Antología poética*. Prólogo Germán Espinosa. Medellín: Universidad Eafit.
- Póppel, Hubert. (2000) *Tradición y modernidad en Colombia. Corrientes poéticas en los años veinte*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Robledo, Beatriz Helena ed., (1997) *Antología, Los mejores relatos infantiles*. Bogotá: Biblioteca Familiar Presidencia de la República
- . "Panorama de la literatura infantil en Colombia". [En línea] [s.f.c] Disponible en el World Wide Web: <<http://www.geocities.com/Athens/Forum/2867/51.htm>; Internet?-

MUJERES, NACIÓN Y ESCRITURA:
NO HABLAR, NI DAR DE QUÉ HABLAR

Carolina Álzate

En 1868, a propósito del bautizo de Elvira Silva (la hermana de José Asunción), José María Vergara y Vergara (1831-1872) escribió que las mujeres no debían hablar ni dar de qué hablar. Bueno, no lo dice literalmente. Pero sí prescribe a las mujeres el comportamiento de María, la madre de Jesús. Esta María es descrita por Vergara en términos de silencio y modestia, es una María en la que fueron redimidas las mujeres y en quien Dios creó un modelo de perfección para que ellas ya no tuvieran que preguntarse qué cosa es el bien o qué el mal. Esto por el lado de "no hablar". En cuanto a "dar de qué hablar", el texto de Vergara es más elocuente que mi traducción: "Un rey de Francia felicitaba a una madre que tenía dos hijos: "Señora —le dijo—, tiene usted un hijo del que se habla mucho y una hija de quien no se habla nada'" (Vergara, 1931 [1868]: 125).

Este concepto decimonónico de mujer, este silencio rodeado de silencio, no es por supuesto creación de Vergara. Su texto "Consejos a una niña" es apenas una de las formulaciones que al respecto elaboró el pensamiento patriarcal decimonónico, y es uno entre la multitud de textos que se escribieron en la época sobre las mujeres en Colombia, así como en Europa e Hispanoamérica. Es interesante observar la inmensa producción textual que hay alrededor de qué debe ser la mujer, cuál su comportamiento y cuál su misión, humana y patriótica. Éste es un tema muy frecuente en las publicaciones periódicas del momento, literarias o no. Igualmente, es interesante apuntar que unas publicaciones cuyo interés central es la reflexión en torno a la nación y a la labor fundamental de la literatura dentro de la construcción nacional, dedique tanto espacio

al tema de "la mujer", en singular, como suele hablarse de ellas en la época.

El discurso que ejemplifican Vergara, y la generalidad de este tipo de textos neogranadinos, muestra una de las contradicciones del discurso moderno, liberal, burgués, en torno a la elaboración del sujeto. El sujeto moderno, uno, autónomo, autoconsciente y responsable, que fundamenta su protagonismo en su universalidad, muestra en estos discursos su contingencia, es decir, la localización histórica, social y genérica donde se ubica. Las mujeres son descritas en términos de sujetos, pero no *sujetos-de* acción o pensamiento modernos, sino como *sujetos-a*. La discusión en torno a ellas es de hombres y para hombres: un asunto delicado que surge en la reflexión de individuos, quienes tienen en sus manos la conducción de humanidades menos responsables o autónomas, entre las que se cuentan las mujeres, los niños y el "pueblo", entre otros.

La idea, entonces, es que la subordinación significa para las mujeres respeto y protección y, sin decirlo directamente, esto es lo que se ofrece a cambio. En otro aparte de sus "Consejos" Vergara presenta el asunto así: "Para el hombre, el ruido y las espinas de la gloria; para la mujer, las rosas y el sosiego del hogar; para él el humo de la pólvora; para ella el sahumero de alhucema. Él destroza, ella conserva; él aja, ella limpia; él maldice, ella bendice; él reniega, ella ora" (Vergara, 1931 [1868]:125). El espacio público masculino, proscrito para las mujeres ya en el "no dar de qué hablar", es ahora presentado en términos de ruido, espinas, humo, destrucción; la conservación, tarea del espacio privado, doméstico, femenino, es todo sosiego y perfumes. La agencia se presenta ante la mujer como destrucción y maldición y, por supuesto, verse excluida de aquello no puede ser sino fuente de satisfacción.

No puedo evitar citar algunos de los consejos de Vergara:

No alces nunca tus ojos sino para mirar al cielo./ Sé dócil a tus padres, en tal extremo, que ellos no tengan la pena de decirte con los labios lo que bastaría te dijese con los ojos./ Obedece siempre, para no dejar de reinar. Dios, tus padres, tu esposo serán tus únicos dueños; el mundo los llama algunas veces tiranos; la felicidad los llama guardianes (1931 [1868]: 126).

Hay uno muy interesante: "Nunca tengas amigas íntimas" (1931 [1868]: 126). Y varios que vienen más a propósito del tema que nos ocupa, mujer, escritura y nación: "Si tienes talento, escóndelo. / No demuestres tu superioridad sino en la bondad de tu corazón. / No leas novelas, porque las buenas son peores que las malas y éstas no han perdonado ningún corazón" (1931 [1868]: 128). Hay otro particularmente escalofriante: "Las mujeres que tienen miedo no tendrán nunca necesidad de valor" (1931 [1868]: 129).

Cuidarse de las lecturas, no mostrar superioridad ni talento, tener miedo al extremo de restringirse para no dar ocasión a acciones correctivas. Obediencia y subordinación. Se trata entonces de una modernidad y una ciudadanía limitadas. Como ha señalado Mary Pratt (1995), la reproducción y la continuidad social corren a cargo de los no ciudadanos.

En este contexto cultural comenzó su escritura Soledad Acosta de Samper, una colombiana nacida en la República de Nueva Granada en 1833 y muerta en la República de Colombia en 1913. El contexto descrito hasta aquí determinó su escritura, pero fue también motivo de su labor intelectual y contra él escribió de manera consciente. Fue hija única de un patriota, historiador, geógrafo y diplomático, el general Joaquín Acosta¹, y de una escocesa, Carolina Kemble. Vivió en París con sus padres entre los doce y los diecisiete años, y allí recibió su primera educación. Muy comprometida con los destinos de la nación, vivió continuamente entre un lugar y otro, física o intelectualmente, siempre con una perspectiva distanciada con respecto a ambos lados del océano.

Mientras en los periódicos bogotanos se redactaban textos como "Misión de la madre de familia", "Destino de la mujer sobre la tierra" o "La mujer", Soledad Acosta publicaba ensayos con títulos como "Misión de la escritora en Hispanoamérica". *La mujer, a secas, o la madre de familia*, esos abstractos que permitieron al discurso masculino disertar sin matizar y sin situar en contextos, se convierten, por ejemplo, en *escritora* y en *hispanoamericana* y, más

1 "Mi padre [...] deseaba que me dedicase particularmente a estudios serios que no son generalmente del resorte de la educación de la mujer, sobre todo en Colombia" (Acostade Samper, [s.f.]: Introducción).

específicamente, en un grupo al que pertenece ella misma, que no es sólo de género sexual, sino también de acción: de acción situada.

La fuerza del discurso patriarcal ha recibido mucha atención y ha sido estudiada en relación con las escritoras hispanoamericanas, en especial a partir de la década de 1980. Elizabeth Garrels, Lucia Guerra-Cunningham, Susan Kirkpatrick, Montserrat Ordóñez, Mary L. Pratt, Doris Sommer, entre otras, han realizado estudios particulares de escritoras y países de nuestro siglo XIX. Sus trabajos muestran y examinan la gran ansiedad que producía en las mujeres dejar el espacio doméstico y el rechazo que enfrentaban las que decidían optar por un destino que no era el hogar o que no lo era de manera exclusiva. Acosta, en un ensayo de 1892, planteaba esta disyuntiva así, con su discurso particularmente irónico y ambiguo:

Muchos preguntan si la mujer que se pone en la misma línea con el varón no perderá acaso *los privilegios excepcionales* de los que ha gozado hasta el día. Creo que lo justo, lo equitativo, sería abrir las puertas a los entendimientos femeninos para que puedan escoger la vía que mejor convenga a cada cual. Ellas podrán entonces elegir entre dos caminos *igualmente honorables*, sin duda, pero muy diferentes. Unas continuarán bajo la dependencia casi absoluta del varón, y en cambio cosecharán aquellas *consideraciones*, aquel respeto que rinde el caballero a la mujer y al niño, con la generosidad con que todo ser fuerte trata al débil./ Otras penetrarán en los recintos científicos que hasta el día sólo frecuentaban los hombres, y allí al igual que ellos ganarán las palmas del saber humano. En cambio, empero, de este privilegio, de esa independencia de acción, perderán indudablemente *las prerrogativas* que en premio a *su* sumisión y *humildad* habían gozado en el mundo civilizado desde la Edad Media (Acosta de Samper, 1893 [1892]: 83-84. Mi énfasis).

En este trabajo nos interesa esencialmente el caso de las escritoras. Novelistas francesas como Madame de Staël y George Sand les mostraron a las españolas y a las hispanoamericanas cómo se podían revertir los argumentos masculinos de la subordinación: cómo, sin contradecir de forma evidente los principios establecidos, podía ganarse un espacio legítimo para la escritura. Este es el contexto en el que debe leerse el prólogo al primer libro de Soledad Acosta, *Novelas y cuadros de la vida suramericana*, de 1869.

Como era tal vez previsible, el prólogo, "Dos palabras al lector", no lo escribe ella. Tampoco lo escribe cualquier persona: lo firma su

esposo, el escritor y estadista José María Samper Agudelo. El texto del marido se abre de manera elocuente con un "*debourKiexphcoaón* a quienes favorezcan con su benévola acogida este libro, respecto de los motivos que han determinado su publicación" (1869: iii. Mi énfasis). En la época los libros los prologan generalmente los propios autores; en ellos se hacen precisiones, aclaraciones, contextualizaciones. Este prólogo es otra cosa quiere responder de antemano a la extrañeza, si no reprobación, que enfrentará la publicación del volumen.

En este punto hay que precisar que los esposos Samper tenían una relación bastante equilibrada para la época. Realizaban empresas literarias en conjunto, y si se las examina se percibe que era más una labor de equipo que la de uno de ellos trabajando para el otro. Así pues, su prólogo no es el de un esposo que autoriza a su mujer, sino el de alguien que siente simpatía profunda por una obra pero que sabe que esa palabra debe pasar por la suya y se ofrece a presentarle un camino hacia el público. Escribir es por supuesto una actividad pública, más aún una actividad pública de primer orden en la Colombia de la época, dado que la labor literaria se concibe como imprescindible para la fundación de la nación. La escritura convierte a Soledad Acosta en "mujer pública", y ya sabemos que esta palabra tiene connotaciones diferentes a la de "hombre público" y algo menos respetables.

José María Samper asegura en el prólogo que su esposa jamás se ha "envanecido" con sus escritos literarios, razón por la cual, no ha aspirado a publicaciones más perdurables que las de los periódicos. Soledad ya era conocida como escritora, si bien utilizaba diversos pseudónimos, y es sólo idea de él, según afirma, la de hacer una edición en libro de las novelas y cuadros de su esposa: "la idea [...] nació de mí exclusivamente; y hasta he tenido que luchar contra la sincera modestia de tan querido autor para obtener su consentimiento" (Samper, 1869: iii). No podría entonces acusársela de soberbia. ¿Qué lo ha hecho solicitar con tanto empeño su consentimiento?:

Hija única de uno de los hombres más útiles y eminentes que ha producido *mi patria*, [...] mi esposa ha deseado ardientemente hacerse lo más digna posible del nombre que lleva, no sólo como madre de familia sino también como *hija de la noble patria* colombiana; y ya que su sexo no le permitía prestar otro género de servicios a esa *patria*, buscó en la literatura [...] un medio de cooperación y actividad (Samper, 1869: iii-iv. Mi énfasis).

El prólogo parte pues, del hecho de que la labor que se ha asignado a las mujeres en la construcción de la patria es la de madre y administradora del hogar, pero también señala que en la tradición de patriotismo de su familia ella no puede sentirse a gusto con ese papel exclusivo. Por esto ha decidido escribir, y por esto él quiere contribuir con la publicación "a la obra común de la literatura que [la] joven república está formando [...] Tan legítimos deseos justificarán, así lo espero, esta publicación" (Samper, 1869: iv).

La incursión de una mujer en lo público debe, pues, ser justificada. La presenta su esposo, el guía y guardián del que nos hablaba Vergara, y en su testimonio se certifica su impecable condición de madre y esposa. Es importante señalar que la literatura no debe ser considerada aquí como una actividad secundaria a la que las mujeres tuvieran fácil acceso. Insistamos en que la escritura de novelas en la época era tan importante como la participación en los debates del Congreso y en la redacción de las constituciones.

Para Samper y para toda su generación, la patria, "que sólo reside propiamente en la inteligencia y en la memoria", está conformada, entre otras cosas, por la literatura que uno "ha creado junto con sus compañeros en la común obra del progreso nacional" (Samper, 1946:198)². (En esta cita, por lo demás, queda planteada una comunidad horizontal a la cual Soledad Acosta tendría acceso). El Prospecto del *Eco Literario*, de 1873, afirma que "se ha dicho y comprobado la parte que la historia de la literatura tiene en la historia de un país": allí se incuban y manifiestan los elementos que lo conforman y se reflexiona sobre ellos. La presentación de *El Mosaico* de 1859 afirma que "a nosotros", como prensa literaria, "nos"

- 2 Samper habla en el texto de tres patrias: la patria corporal o del corazón (algo así como el terruño), la patria del alma (la inmortalidad) y la patria moral. La cita completa, respecto a la última, dice así: "La patria moral, que sólo reside en la *inteligencia y en la memoria*, y se compone de todas las *relaciones sociales*, de las *impresiones* que uno ha recibido como hombre, no como niño, de las *instituciones* que le caracterizan su nacionalidad, de la *literatura* que ha creado junto con sus compañeros en la común obra del progreso nacional, de la *historia* del pabellón que ha mirado como símbolo de su país político, y en fin, de los derechos y deberes que ha tenido que *defender o cumplir* como ciudadano" (Samper, 1946:198. *Mi énfasis*). El contexto evidente de esta interesante cita es el ensayo de Renán "¿Qué es una nación?" (1882) y el descrito por Anderson en su libro *Comunidades imaginadas* (1983).

corresponde "trabajar con ahínco por hacer conocer el suelo donde recibimos la vida y donde seguirán viviendo nuestros hijos. A nosotros nos toca el elogio de las grandes acciones, la pintura de nuestros usos y costumbres".

Las mujeres podían escribir, y de hecho escribían; pero se trataba de una escritura de tema doméstico y que no buscaba ni esperaba circulación pública: una escritura hecha desde y para el espacio del hogar. Tampoco se promovía cualquier género entre las mujeres; únicamente la poesía, pero una poesía a la que no se le exigía calidad literaria, y de la cual, si aparecía, se desconfiaba. Por esto *poetisa* no es lo mismo que *poeta*, no es simplemente el femenino de *poeta*: éstas eran *poetisas*. En 1875 José Martí criticaba duramente a Gerturdis Gómez de Avellaneda por la calidad formal de su poesía y por su temática extradoméstica: describía su poesía como una poesía viril que no era un dar sí no un tomar, una poesía andrógina de tendencia a lo monstruoso. Comparándola con Luisa Pérez, ideal martiano de poetisa americana, afirma el autor:

Hay un *hombre altivo, a veces fiero*, en la poesía de la Avellaneda: hay en todos los versos de Luisa un *alma clara de mujer* [...]. La Avellaneda es *atrevidamente grande*; Luisa Pérez es *tiernamente tímida*. Ha de preguntarse, a más, no solamente cuál de las dos es la mejor poetisa, sino cuál de las dos es la mejor *poetisa americana*. Y en esto, nos parece, que no ha de haber vacilación [...]JVb *hay mujer en* Gertrudis Gómez de Avellaneda: [...]. No tuvieron las *ternuras* miradas para sus ojos, llenos siempre de *extraño fulgor y de domino*, era algo así como una nube amenazante (Martí, 1963: 310-311).

No es de extrañar pues, la ansiedad enorme, a veces insuperable, que significa para las mujeres de la época emprender una escritura pública. Soledad Acosta escribe, y escribe novelas, novelas además de un alto contenido histórico, con lo cual su entrada en lo público no queda restringida al hecho de la publicación. Curiosamente nunca escribió poesía. Escribió novelas sentimentales e históricas, ensayos, fundó y dirigió varios periódicos y fue también historiadora. Lo que yo encuentro más interesante es su producción narrativa. Por lo que más se la conoce hoy en día, o se la conocía hasta hace poco, es por sus trabajos históricos; tal vez esto se deba a que el reconocimiento oficial que recibió hacia el final de su vida, lo obtuvo por desarrollar

esta labor durante la época de la Regeneración. Se trata de trabajos que los historiadores posteriores no reconocieron como válidos y que ahora son de interés historiográfico, histórico en otro sentido.

Su obra narrativa, a la que dedicó más de veinte años de su vida, es de inmenso interés para aproximarse a nuestro siglo XIX, tanto en términos literarios como culturales en sentido amplio. A diferencia de su obra histórica, a su obra de ficción la rodeó el silencio. En los periódicos se anuncia su publicación y se dice dónde está a la venta. Los comentarios no existen y las reseñas, de cinco líneas, se cuentan con los dedos de una mano. Su libro de 1869, el prologado por su esposo, fue sólo el comienzo: siguió escribiendo, publicando y ocupándose de la distribución de sus novelas y de los derechos de autor. En Hispanoamérica fue leída y respetada.

Vergara y Vergara, el de los "Consejos a una niña", es uno de los fundadores de la tertulia El Mosaico y uno de sus principales integrantes. Es también uno de los fundadores del periódico *El Mosaico*, la publicación literaria de mayor circulación en la época y la de más larga vida. Sabemos que Vergara escribió la primera historia de la literatura colombiana y que fue uno de los principales promotores de esta literatura. Por lo que he podido revisar hasta el momento, la obra de Soledad Acosta nunca le interesó. Las novelas de esta autora, alguna dedicada a él en su versión por entregas, nunca le suscitaron un comentario público. Tal vez haya querido salvar la modestia de la escritora negándose a hablar "de la que daba de qué hablar".

Pero la tertulia y el periódico sí acogieron con enorme simpatía a Jorge Isaacs, quien regresaba del Cauca con un cuaderno de versos y que pronto entregaría al grupo su novela *María*, una novela publicada sólo dos años antes que el libro *Novelas y cuadros* de Soledad Acosta y del mismo año que *Dolores (El Mensajero, 1867)*, la versión por entregas de una de las novelas que lo integra. Algunos autores han hecho ya una lectura comparada de ambas novelas, pero debe hacerse el ejercicio de releer *María* con la totalidad de las novelas y cuadros de ese libro del año 69. Esto, por lo demás, le viene bien a la novela de Isaacs, que no necesariamente sale mal parada y que logra así ser leída de nuevo. Porque tal vez *María* sufre un poco de eso que sufren los clásicos, y más aún, cuando son símbolos patrios: mucho se los ve y se los menciona, pero es mucho

menos lo que en verdad se los lee y estudia. La fama de esta novela contrasta con una cantidad comparativamente reducida de bibliografía sobre ella.

De esta manera, recuperar la obra de Soledad Acosta para el panorama colombiano de la segunda mitad del siglo XIX no es simplemente una labor erudita que hable sólo de esa obra y de esa autora: recuperarla contribuye a poblar de significación uno de los tantos vacíos que rondan a los hechos culturales más conocidos de la época: *María*, *EL Moscáoo*, el proyecto radical, entre muchos otros, adquieren nuevos matices y contornos.

La lectura simultánea de *María y Dolores* es muy tentadora. Ambas son mujeres en quienes el amor precipita la manifestación de enfermedades heredadas; ambas mujeres encarnan lo más apreciados rasgos femeninos; ambas pierden a su amado a causa de la enfermedad; la historia de ambas es narrada por una voz masculina. Sin embargo, existen diferencias: María al morir deja flores secas, un delantal y unas trenzas mientras Dolores, deja un diario, una correspondencia, una biblioteca. El rasgo final de María es coherente con los del resto de la novela: María habla poco, habla con silencios, con "tú sabes qué" y "eso que sabemos", tiene una biblioteca muy limitada que Efraín amplía pero que ella no se atreve a leer sola: en ausencia de su amado ella no osa a leer *Átala*, "como dices que tiene unas partes no sé cómo" (Isaacs, 1986 [1867]: 181). La *Átala* de su biblioteca es un texto editado por la lectura masculina y sobre el cual se acepta un acceso restringido. El relato de la novela lo hace Efraín, y aunque María es parte esencial de su vida, no es ella el único tema del relato ni la que ocupa el mayor espacio.

Del otro lado, el relato de *Dolores* lo hace un primo suyo, Pablo. Él asiste al comienzo del amor entre su mejor amigo y su prima, así como al comienzo de la manifestación de la enfermedad. La enfermedad corta de inmediato el vínculo entre los amantes y Pablo escribe un relato en el que da entrada a las cartas que Dolores le dirige y a su diario, los cuales son los que conforman, en lo esencial, el cuerpo de la novela. Dolores escribe, y su subjetividad se forma en la escritura. Dolores lee, porque en su reclusión se dedica a hablar con los muertos, ya que no puede hacerlo con los vivos. Y es que la enfermedad de Dolores es la más terrible: la lepra. Causa enorme curiosidad el hecho de que la autora haya escogido esta enfermedad

para su heroína. La anécdota cuenta que una tía suya vivió recluida en el extremo de una casa a causa de tal enfermedad. Nina Scott sugiere que la novela elige la lepra, porque las condiciones extremas que implica le permiten a la autora evaluar en el límite lo que significa el aislamiento absoluto para esa subjetividad femenina decimonónica que es esencialmente abnegación (autonegación): un vivir sólo para los otros y a través de los otros, una existencia a la que sólo la justifica amar y ser amada, ser esposa y madre. Muchas heroínas de la época morían de tuberculosis: adelgazaban y empalidecían de manera sensual, y cualquier día exhalaban un último suspiro. La novela de Acosta abunda en el deterioro físico de la joven que se mira al espejo. Esta joven enfurecida con el mundo reniega de Dios y sus criaturas y busca la muerte.

Con todo esto, sin embargo, para nuestro análisis de estas novelas interesa menos qué sea *María* en realidad que lo que haya sido *María* para Vergara y, a través suyo, para *El Mosaico*. Nada de lo que he dicho sobre *María* afecta a la novela: todo tiene rigurosa explicación en la estética romántica, en la manera en que el sujeto romántico masculino elabora al femenino, y los rasgos descritos forman parte de un entramado sutil con el que deben ser matizados. Lo que es interesante es la aparente incapacidad de los lectores especializados de la época para leer en la narrativa de Acosta un romanticismo disidente y merecedor de lectores y estudio. Obviamente, el espacio para la disidencia es restringido, por no decir, nulo. No por nada *Manuela* perdió el favor de estos lectores después de la aparición de *María* y ha sido relativamente marginal dentro de nuestra historiografía literaria. Las novelas del libro de 1869 de Acosta de Samper hacen parte en su mayoría de lo que la época calificó de "romanticismo misántropo y excéntrico": al romanticismo hispanoamericano, de construcción nacional, se le pedían textos que no riñeran con lo colectivo: los intereses individuales eran caracterizados como misántropos; los intereses que no se identificaran fácil y directamente con los de la colectividad, imaginada por cierto, eran vistos de alguna manera como anti-nacionales y, en últimas, anti-patrióticos. Buena parte de la lucha de Soledad Acosta durante su vida fue contribuir a la real ciudadanía de las mujeres y mostrar que no era una reivindicación individual que ellas pedían para sí mismas de manera egocéntrica, sino que en ello estaba en juego el bien de la nación.

Otro asunto interesante, pensando de nuevo en la obra de Acosta, es que Vergara sí recomendaba *María para* las niñas y señoritas, y allí, independientemente de cómo pueda leerse la novela, sí aparecía un modelo de comportamiento femenino perfectamente compatible con el ideal decimonónico y con el expuesto por Vergara en sus "Consejos a una niña". Coincidentalmente, la joven se llama *María*, cuestión que permite compararla en la novela con la Virgen de Rafael y con la Virgen de la Silla. El personaje de *María* es silencio, obediencia, humildad; ella limpia, ora, conserva, no emite una queja.

Hay otra novela de la colección de Acosta que es aún más excéntrica: *Teresa la limeña*. Teresa es un imposible personaje romántico femenino, hecho de lecturas, enfrentada con una sociedad que considera pragmática y que impide el desarrollo de su subjetividad, una mujer que termina sola y sin hijos. Fuera de algún decorado exterior y de nombres de lugares, la novela no tiene nada de limeño. Entonces, uno puede aventurarse a decir que la autora desplazó el lugar para poder hablar de ciertas cosas que en el medio santafereño sería difícil abordar. El tema de la novela es romántico pero su narración es de corte realista: la narradora, si bien siente gran simpatía por Teresa, llama la atención sobre el hecho de que nuestra subjetividad se forma a partir de nuestras lecturas y de que por ello hay que tener mucho cuidado al leer: advierte sobre las idealizaciones románticas que impiden a las mujeres tomar las riendas de sus vidas, que les impiden pensar en destinos alternativos al matrimonio, para quienes la vida en soledad significa enfermedad, deterioro e infecundidad.

Algo que llama la atención en toda la colección es el *corpus* de autores que mencionan los textos, bien sea en el relato, bien en los epígrafes. Mientras el *corpus* literario de *María* lo conforman Rene de Chateaubriand, con su *Átala*, y Bernardin de Saint-Herré, con su *Pablo y Virginia*, autores ambos de comienzos del siglo XIX y de quienes se habla como pre-románticos, el *corpus* de las novelas de Acosta es de autores del romanticismo disidente o de transición al realismo. Hacia 1845 José María Samper identificaba dos corrientes dentro de los gustos literarios de los jóvenes de la época: de un lado Hugo, Dumas, Lamartine, Scott, Goethe; del otro la poesía española de Espronceday Zorrilla (Samper, 1946:129,181). En 1864, después de su viaje a Europa, José María señala la primera corriente como

un romanticismo exaltado que hizo estragos en su alma y que por fortuna fue matizado luego por la poesía española. El libro de Acosta de Samper se mueve definitivamente entre el romanticismo exaltado que empezaba a ser criticado por misántropo y excéntrico y la transición al realismo³.

Atalae una novela que los jóvenes románticos hispanoamericanos leyeron como la novela que mejor describía la naturaleza americana. Chateaubriand visitó Massachusetts y escribió una novela que "describe" —imagina— el estado de Louisiana en el sur de los EEUU, habla de tribus indígenas que responden a la dicotomía civilización/ barbarie y tiene mucho más que ver con la tradición ensayística europea que con la observación. De esto mismo se ha acusado a *María* recientemente, de dejar en el silencio las realidades concretas del país de entonces. Puede decirse que son silencios elocuentes y silencios subvertidos por sugerentes notas a pie de página: pero son silencios muy evidentes sobre todo cuando se la compara, por ejemplo, con *Manuela* de Eugenio Díaz y las novelas de Acosta; también si se la compara con otras novelas fundacionales hispanoamericanas, llenas de conflictos, cuyos relatos intentan elaborar y resolver. Todo, claro, responde a la estética de *María*, aunque ahí está el punto, y en la elección de la crítica literaria del momento de esta novela como nuestra novela nacional.

Como señala Mary Pratt, por el estudio de Benedict Anderson sabemos que la nación se imagina como una relación fraternal entre iguales, quienes por medio de la ciudadanía, son dotados de agencia histórica. Las mujeres son excluidas de ambas construcciones discursivas. Los espacios que se les prescriben existen fuera de la ciudadanía y de la historia: allí nada cambia, todo es regido por la ley natural. Para Soledad Acosta, como para tantas otras mujeres hispanoamericanas del siglo XIX, la negociación de su estatus político, económico, cultural y material era una gran preocupación. Su obra narrativa y la labor sostenida que realiza a lo largo de su vida muestra una vez más las fisuras y ambivalencias del discurso fundacional, la heterogeneidad en el corazón de la homogeneidad soñada y nunca alcanzada.

3 Entre los autores de sus intertextos se encuentran Byron, Scott, Dumas, Musset, G.Sand, Mme. De Staél, Hugo, Mme. Girardin y Mme. Zoé Gatti de Gammond.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta de Samper, Soledad, [s.f] "Biografía del General Joaquín Acosta". Archivo Samper, Bogotá, Gimnasio Moderno, ms.
- . (1869) *Novelas y cuadros de la vida surameñcana*. Gante: Imprenta Vanderhaeghen.
- . [1892] (1893) "Aptitud de la mujer para ejercer todas las profesiones". En: *Memorias presentadas en congresos internacionales que se resumieron en España, durante las fiestas del IV centenario del descubrimiento de América, en 1892*. Chartres: Imprenta de Durand.
- Acosta, Carmen Elisa. (1999) *Lectores, lecturas y leídas: historia de una seducción en el siglo XIX*. Bogotá: ICFES.
- Álzate, Carolina. (1999) *Desviación y verdad. La re-escritura en Arenas y la Avellaneda*. Boulder: Society of Spanish and Spanish American Studies Series, University of Colorado.
- Anderson, Benedict. [1983] (1993) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Traducción Eduardo Suárez. México: Fondo de Cultura Económica.
- Barreda, Tomás Pedro, y Eduardo Beján. (1999) "Estudio preliminar". En: *Poética de la nación: Poesía romántica en Hispanoamérica (Crítica y antología)*. Boulder, Colorado: Society of Spanish and Spanish American Studies Series, University of Colorado.
- Garrels, Elizabeth. (1989) "La Nueva Heloisa en América o el ideal de la mujer de la generación de 1837". *Nuevo Texto Crítico, Palo Alto*, 4: 27-38.
- Guerra-Cunningham, Lucía. (1988) "La modalidad hermética de la subjetividad romántica en la narrativa de Soledad Acosta de Samper". En: *Soledad Acosta de Samper. Una nueva lectura. Antología*. Ed. Montserrat Ordóñez. Bogotá: Fondo Cultural Cafetero: 353-367.
- Isaacs, Jorge. [1867] (1986) *Mana*. Ed. Donald McGrady. Madrid: Cátedra.
- Jiménez Panesso, David. (1992) *Historia de la crítica literaria en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/ Colcultura.

- Kirkpatrick, Susan. (1989) *Las Románticas. Women Writers and Subjectivity in Spain 1835-1850*. Berkeley: University of California Press.
- Martí, José. (1963) *Obras completas*. La Habana: Editorial Nacional de Cuba.
- Ordóñez, Montserrat. (1997) "Soledad Acosta de Samper: ¿un intento fallido de literatura nacional?". En: *Mujeres latinoamericanas: Historia y cultura. Siglos XVI al XIX*. Ed. Luisa Campuzano. 2 tomos. La Habana/México: Casa de las Américas/ Universidad Metropolitana-Iztapalapa, 2: 223-242. (Reimpreso en: (1997) *Memorias. LX Congreso de la Asociación de Colombianistas. Colombia en el contexto latinoamericano*. Ed. Myriam Luque, Montserrat Ordóñez y Betty Osorio. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo: 383-394).
- Pratt, Mary Louise. (1995) "Género y ciudadanía: las mujeres en diálogo con la nación". En: *Esplendores y miserias del siglo XIX: cultura y sociedad en América Latina*. Ed. Beatriz González Stephan. Caracas: Monte Avila Editores/ Latinoamericana Equinoccio/ Ediciones de la Universidad Simón Bolívar.
- Renán, Ernest. (1990) "What is a Nation?" Translation and notes Martin Tom. En: *Nation and Narration* Ed. Homi Bhabha. London and New York: Routledge: 8-22.
- Samper, José María. [1880] (1946) *Historia de un alma*. 2 tomos. Bogotá: Editorial Kelly, 1.
- . (1869). "Dos palabras al lector". En: Acosta de Samper, Soledad. *Novelas y cuadros de la vida suramericana*. Gante: Imprenta Vanderhaeghen.
- Scott, Nina. (1999) "He Says, She Writes: Narrative Collaboration in Soledad Acosta de Samper's *Dolores*". En: *Mujer, sexo y poder en la literatura femenina iberoamericana del siglo XIX-siglo XX*. Ed. Joanna Courteau. Valladolid: Fundación Castellae.
- Sommer, Doris. (1991) *Fundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Berkeley: University of California Press.
- Vergaray Vergara, José María. [1868] (1931) "Consejos a una niña". En: *Obras escogidas de Don José María Vergara y Vergara* 4 tomos. Bogotá: Minerva, 2: 120-129.

UNA GENEALOGÍA DEL RACISMO EN COLOMBIA:
CONTINUIDADES Y DISCONTINUIDADES
DEL SIGLO XIX AL XX

Sandra Lucía Castañeda Medina

¿Existe un punto de partida fijo, una fecha exacta o por lo menos aproximada, acaso un hecho fundamental, desde dónde comenzar el estudio y análisis del "racismo en Colombia"? ¿Existe un hecho fundamental, una causa primera, un momento primordial que le permita al investigador desentrañar todo aquello que el racismo oculta? De acuerdo con muchos, sí. Mitos de origen, explicaciones desde la metafísica, disertaciones científico-positivistas; todas ellas han intentado y creído establecer —a su manera— parámetros de comprensión del fenómeno del racismo. Pero esto ha hecho que su mirada quede clavada en un punto fijo, sin posibilidad ni necesidad de reconocer más.

Sin embargo, para el genealogista interesado en el movimiento que genera vida y muerte, muerte y vida, no es permisible partir de cierto origen fundamental y de la linealidad como posibilidad de comprensión, como lo han propuesto durante siglos los más acérrimos seguidores de la tradición historiográfica. La historia no se teje desde modelos abstractos diseñados por entes superiores o fuerzas inamovibles. La historia es un espacio intrincado de relaciones que reconfigura a cada instante los cuerpos de seres reales; seres que no están supeditados a un destino, sino que construyen y reconstruyen su propio camino.

De esta manera, si se trata de establecer algún tipo de periodización que permita reconstruir la historia de ciertas relaciones sociales —en este caso de relaciones de poder marcadas por la exclusión e inclusión de individuos de acuerdo con determinados patrones de

control—, es pertinente tener siempre la mirada puesta en la *pmcedenáy* en la *emergencia* de la mismas. A partir de la primera inspección es posible seguir las huellas de lo acontecido en su propia dispersión¹. Desde la segunda se puede rastrear la puesta en escena de las fuerzas donde surgen los acontecimientos².

Así, este acercamiento a la "historia" del racismo en Colombia parte de una periodización que no obedece a los cánones dispuestos por la tradición historiográfica. Trata más bien de establecer cómo es que, de acuerdo con los avatares del tiempo, se comienza a perfilar una nueva estructura social en la que los sujetos deben responder a exigencias propias del capitalismo; exigencias que los condicionan y obligan a actuar de determinadas maneras pues, de *lo contrario*, estarían violando los supuestos desde los cuales se fundamenta el sistema. Por esto, el marco genealógico del estudio abarca un período de tiempo que oscila entre los últimos años del siglo XIX, marcados por el auge del positivismo, y la primera mitad del siglo XX.

A partir de diversas disciplinas académicas —y desde diferentes perspectivas de clase, etnia y género— se ha abordado la discriminación racial, la segregación y, en fin, el fenómeno del racismo. Sin embargo, no son muchos los estudios que se han planteado al respecto desde el ámbito de la genealogía³ en los campos del derecho y la medicina, entendiéndolo que éstos, como instituciones

- 1 Pues, de acuerdo con Foucault, "localizar los accidentes, las mínimas desviaciones —o al contrario los giros completos—, los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente" (Foucault, 2000b: 27-28).
- 2 Es un no-lugar, donde "nadie es, pues, responsable de una emergencia, ni nadie puede vanagloriarse de ella; siempre se produce en el intersticio" (Foucault, 2000b: 38).
- 3 La genealogía, como "método" o actividad crítica, en tanto se opone a la superposición acomodada de una teoría a la heterogeneidad de los hechos, descalifica —como diría Michel Foucault— "el elemento especulativo para oponerle, en la forma de un cientificismo banal, el rigor de conocimientos bien establecidos [...] [*y pone en juego*] saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretendería filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero y de los derechos de una ciencia que sería poseída por alguien" (Foucault, 2002b: 22-23), las cursivas son mías.

de poder, en determinados momentos de la historia se han "aliado" con el fin de crear estrategias de control social que en última instancia permiten la perpetuación de los muchos modos de dominación y sujeción de unos pocos "privilegiados" sobre la gran mayoría⁴.

El propósito de este estudio es plantear rutas alternas de búsqueda y nuevas perspectivas y ejercicios de interpretación de los procesos de dominación que, sobre las diferentes esferas de la vida pública y privada de los sujetos, adelantó el Estado colombiano desde todas sus instituciones a finales del siglo XIX y principios del XX. Desde allí, se intenta contrastar cómo, a partir de dos campos del saber, el derecho y la medicina, se establecieron oficialmente las prácticas de *normalización* y *control* sobre una población totalmente heterogénea, que —a la manera de ver de las élites colombianas— aunque sumida en su mayoría en el "atraso propio" de los países latinoamericanos, se esperaba entrase a participar activa y provechosamente en el juego que imponía el nuevo modo de producción capitalista:

Necesitamos en Colombia una sostenida e inteligente obra de higienización, en forma que revista caracteres de verdadera transformación [...]. Cuando el Estado salve su dignidad defendiendo al hombre de la miseria biológica y económica y se esfuerce por sostener la salud del pueblo en todo su vigor, se tendrá la base para la aparición de una nacionalidad poderosa por su capacidad mental y material y por su sentido de ética [...]. Preocúpese un hombre o una categoría de hombres superiores, por salvar al individuo de la ruina fisiológica, fortalézcalo en el trabajo, ayúdele en la defensa de su organismo, forme un material humano exento de endemias tropicales, edúquelo en la Escuela, ármelo con el hábito de la acción, en una palabra, déle (sic.) viday entonces tendremos una nacionalidad sin flaquezas, rica en la mente, fuerte en el brazo luchador, con ánimo para las conquistas de las razas disciplinadas y cultas [...] (Muñoz, 1935: 33-34).

- 4 El racismo es una fuerza social que se viene ejerciendo desde tiempos inmemorables de mil maneras distintas y desde la cual opera cierto tipo de poder: el de la manipulación y la negación del Otro. Se han ocultado durante siglos, tras máscaras de múltiples formas y connotaciones, las prácticas racistas que han legitimado todo tipo de explotación y manipulación ideológica. Por ello el racismo no puede ni debe entenderse sólo en términos de las acciones que dependen de las diferencias entre las "razas biológicas", o como variaciones entre las "razas", entendidas éstas como simples construcciones sociales.

GÉNESIS DE LA LUCHA DISCIPLINARIA:
PUGNA POR EL CONTROL DE UNA NUEVA NACIÓN COLOMBIANA

En las postrimerías del siglo XIX y los albores del siglo XX, se comenzaron a perfilar en Colombia las disciplinas que se esperaba favorecieran la conformación de una "nueva" nación. "Nueva", pues ésta debería surgir en el contexto de un mundo que se reconfiguraba aceleradamente dentro de los márgenes del capitalismo industrial. Según las condiciones que imponía este orden mundial, la nación requería ser reinventada por sujetos especializados en diversas áreas útiles del saber (ciencias naturales, medicina e ingeniería), pues ellos darían legitimidad a las políticas que el gobierno de turno dispusiera. Así, para las élites que gobernaron el país durante este período, las sociedades de científicos se constituyeron en entes autorizados para definir cómo se debería construir la nación.

Desde el seno de estas sociedades se diseñarían, política y técnicamente, las estrategias que impulsarían la unidad nacional. Por esto, durante los primeros años del siglo XX, el gobierno de la Regeneración se empeñó en demostrar cómo la ciencia, al ser un conocimiento "neutral y especializado", tenía una clara implicación social, indispensable para el progreso de la sociedad. Sin embargo, ya bien entrado el siglo, el ámbito científico, al igual que las demás esferas de la vida nacional, fue absorbido por la religiosidad y el clericalismo.

Ciencia, religión, política, economía y cultura cohabitarían en un país que se debatiría durante largo tiempo entre políticas radicalmente liberales y abiertamente conservadoras. A partir del análisis de la creación de esta "tradicición científica", es posible establecer cómo emergieron en Colombia las luchas, desde diferentes disciplinas del saber, por lo que he denominado "el control de la nueva nación".

Mientras en épocas anteriores el poder estuvo en manos de una élite ilustrada-letrada conformada en gran medida por literatos y juristas, quienes cultivaban el género del ensayo y el saber humanístico, durante el tiempo en cuestión, la élite científica, con informes precisos y detallados de su actividad, luchaba por legitimar su conocimiento en el ámbito de la política nacional colombiana. Es importante señalar que cuando hago mención a la nación colombiana me estoy refiriendo

a la "colombianidad" como proyecto inscrito en una geografía de centros y periferias que pretende unificar creando un sentido de *pertenencia* a.

Las disciplinas que luchaban por el reconocimiento e institucionalización de sus prácticas y saberes, y que se inscribían dentro de un ideal humanista, no encontraban contradicción entre la creación poética y la práctica científica; razón por la cual, para muchos analistas, en la figura del académico —en quien se fundió la cultura Kteraria-humanística tradicional con la competencia científica liberal— se halla la debilidad estructural propia de una clase social que quiso mantener el control político de la nueva nación.

Las prácticas discursivas locales, aunque no correspondían totalmente con las globales, procuraban fundamentar las políticas de configuración de instituciones y sujetos competentes que se ajustaran a las dinámicas que imponía el mercado mundial. Para la clase dirigente era claro que, si se aspiraba a alcanzar tal ideal, se debería propender por el desarrollo económico e intelectual del pueblo y por el mejoramiento de sus particularidades raciales. Y es en el marco de estas consideraciones y demandas "nacionales", donde surgió la lucha disciplinar abierta por el control del "saber que crea nación".

A partir de los discursos que se construyeron desde las disciplinas y, por lo tanto, desde las sociedades científicas, es posible rastrear y determinar las verdaderas dimensiones de tal lucha. Así, por ejemplo, desde la ingeniería se crearon discursos que alentaban el imaginario de la responsabilidad de un profesional del área frente al futuro de la República. Al respecto, decía Alfredo Bateman⁵: "la historia del desarrollo de la ingeniería en Colombia guarda estrecha relación con la historia del progreso material del país, ya que éste se debe principalmente, por no decir exclusivamente, a los ingenieros". Disertaciones similares se planteaban desde las ciencias botánicas, el derecho, las ciencias agronómicas, la economía, y en fin, desde todas las áreas del conocimiento especializado. Cada

5 Dentro del campo de la ingeniería colombiana del siglo XX, Bateman ha sido una de las figuras más reconocidas y sus apreciaciones han contribuido *no* sólo al avance de la misma, sino a la construcción del corpus historiográfico de la ciencia y la tecnología del país.

disciplina pretendía y procuraba ser el panal donde beber la miel del saber. Pero es en el campo de la medicina donde, al parecer, se produjeron con más claridad las políticas de "invención de la nación" (Anderson). Debo aclarar que mi propósito no es afirmar que las demás áreas del saber quedaron anuladas en el ámbito de la acción política nacional frente a los saberes y prácticas médicas; antes bien, aquellos campos fueron condición de posibilidad de la medicina misma y viceversa.

De este modo, la ciencia médica, durante gran parte de la primera mitad del siglo XX, se presentó a sí misma, desde todos sus órdenes, como la mayor impulsadora de las estrategias que se suponía, asegurarían la inclusión de Colombia en el sistema mundial⁶. Para ello implementó una serie de dispositivos que, desde los ámbitos de la eugenesia, la higiene y la salud pública, entre otros muchos, enrumbarían los destinos de la "nueva nación" hacia los ideales propios del progreso. En 1917, la Junta Central de Higiene instó al gobierno a concursar "en la labor de higienizar al país, tarea patriótica y necesaria cual ninguna otra, si se atiende a las condiciones especiales de la República [...]. Para hacernos fuertes y defendernos necesitamos atraer a la inmigración, procurar el aumento vegetativo de las inteligencias, y en suma, todo lo que hace grande a una nación". De esta manera, la medicina intentó autolegitimarse al mostrarse como la instancia más apropiada para formular leyes y ordenanzas que regularan las maneras de ser y de actuar del hombre colombiano.

La élite médica, representante del gremio, era la inmensa minoría que, por sus características sociales, culturales, políticas y hasta económicas, hacía parte de la plana mayor del gobierno, razón por la cual ocupaba cargos de muy alto nivel en ministerios, el senado y embajadas de países desarrollados, entre otras posiciones oficiales. Vale anotar que aunque su procedencia geográfica era diversa, su

6 Los hallazgos médicos impusieron un nuevo modelo, el de una medicina que en el "siglo XIX creyó que establecía lo que se podría denominar las normas de lo patológico, creyó conocer lo que en todos los lugares y en todos los tiempos debía ser considerado como enfermedad, creyó pronosticar retrospectivamente todo aquello que debía haber sido discernido como patológico pese a que se le confirió, por ignorancia, un estatuto distinto (Foucault, 1980: 25). Así, este nuevo modelo se convirtió en parámetro de conocimiento, poder, control social y, en última instancia, patrón moral.

localización en el momento de ejercer el poder era central. La élite médica se educó, en su gran mayoría, en Europa (Francia, Inglaterra y Alemania) y reprodujo los modelos de control social que estos países desarrollaban en sus territorios, en la mayoría de los casos, sin ningún tipo de contrastación científica. Desde altos cargos estatales, los médicos pertenecientes a esta minoría privilegiada, desarrollaban estrategias que les permitieran introducir sus conocimientos y prácticas dentro de toda la estructura estatal. Son diversas las maneras como se articularon las políticas de Estado con el conocimiento experto —en este caso el de la medicina— y el proyecto de nación.

Cualquier nación que aspirara a participar competitivamente en los juegos de poder que proponía el capitalismo, debía contar no sólo con un eficiente aparataje político-económico, sino también con ciudadanos capaces de apoyar prácticamente dicho sistema. Pero el llamado "ideal de lo práctico" se enfrentó durante estos años a límites estructurales que en gran medida frenaron los propósitos de ejecución del proyecto de "nueva nación": el atraso económico medido en los bajos ingresos por habitante, el pequeño mercado interno y la precaria infraestructura del país, dificultaron todo intento por "modernizar" a Colombia. Sin embargo, la medicina participó activamente en la configuración de una nueva subjetividad, la "colombiana", desde dos campos importantes: el legislativo, a través de la propuesta de nuevas leyes de salud pública, y el pedagógico, a partir de la ejecución de campañas populares.

De acuerdo con lo anterior, los conocimientos que hacían del individuo un sujeto socialmente legítimo, que daba cuenta de los problemas y soluciones a la realidad del país, eran los saberes que no sólo estaban al servicio de la formación de la autonomía individual y de clase, sino que correspondían con las demandas del mercado internacional. En este sentido, la pugna disciplinar por el control de la configuración de las representaciones nacionales estaba dada en la consecución, por parte de la medicina, del manejo de los mecanismos —dispositivos de poder— que le permitieran poner en práctica su discurso progresista. Este panorama general muestra cómo, durante los primeros años de conformación de la moderna nación colombiana, las disciplinas aparecen a la manera de un campo de batalla donde se enfrentan los intereses por la institucionalización de sus saberes.

LA PSIQUIATRÍA COMO CAMPO DE ACCIÓN DE LA MEDICINA:
DEL FRENOCOMIO DE FOUCAULT AL SANATORIO
FRENOPÁTICO DE SIBATÉ

Loco, alienado, demente, enajenado, extravagante, imprudente desatinado e insensato. Son estas algunas de las palabras que se han utilizado comúnmente para nombrar a todo aquél que por su "extraña" conducta es considerado "anormal"; también son palabras utilizadas en los discursos que excluyen y sancionan. Ya a mediados del siglo XIX se pensaba en Occidente, y por supuesto en nuestro país, cómo "normalizar" al "anormal". Si bien es cierto que desde esta época se introdujeron las primeras medidas de control higiénico (higiene física, mental y moral) y de control sanitario, como eslabones fundamentales en la cadena del movimiento eugénico —movimiento progresista de la medicina que tuvo importantes logros sociales—, también es indiscutible que dichas medidas fueron absorbidas y rediseñadas por diversos proyectos políticos que hicieron de la "raza" el principal objetivo para conseguir la grandeza de las naciones y de los pueblos. A partir de la puesta en marcha de estos proyectos, el problema de los "anormales" comenzó a tomar dimensiones que hasta entonces eran casi inimaginadas.

Ahora bien, más que señalar las ideologías que instauraron discursos positivos como reglas de vida, es pertinente determinar y analizar las maneras de poder—o *tecnologías* de poder, en términos de Foucault— que aplicaron y articularon dichos discursos a la vida de la República de Colombia. Cuando se menciona el término *poder* se está haciendo referencia no a aquel concepto tradicional negativo que denota represión y desconocimiento, sino a lo que Foucault entiende como *poder positivo*:

Un poder que fabrica, que observa, un poder que sabe y se multiplica a partir de su propios efectos. [...] un poder que no es de superestructura, sino que está integrado al juego, a la distribución, a la dinámica, a la estrategia, a la eficacia de las fuerzas; un poder por lo tanto, invertido directamente en el reparto y el juego de las fuerzas... poder que no está ligado al desconocimiento sino que, al contrario, sólo puede funcionar gracias a la formación de un saber, que es para él tanto un efecto como una condición de su ejercicio (Foucault, 2000a; 55-59).

"Emergencia" de las tecnologías de normalización en Colombia

Como bien lo anotan Sáenz, Saldarriaga y Ospina en su libro *Mirar la in/anácupedagogía, moral y modernidad en Colombia, 1903-1946*, el siglo XX se inaugura en nuestro país con la idea, o mejor con la convicción de gran parte de la intelectualidad, de adaptar los nuevos saberes, prácticas e instituciones a la situación de la joven nación; situación tildada por muchos como precaria pues consideraban que ésta, desde sus orígenes, había sido poblada por gentes de "razas" degeneradas, dando paso a una inevitable malformación social que se hacía patente en sujetos "anómalos": perezosos, ladrones, bandidos, indigentes, locos, en fin, degenerados.

Académicos reconocidos nacional e internacionalmente se pronunciaban insistentemente sobre la necesidad de, si no anular radicalmente la degeneración de la "raza colombiana", sí por lo menos detenerla mediante paliativos o técnicas de control que les proporcionaban las ciencias naturales, las humanidades y la religión. En las primeras décadas del siglo pasado se escribieron múltiples estudios acerca del problema racial colombiano, asunto que paramuchos se hacía tangible en las diversas esferas de la vida nacional. En este sentido, por ejemplo, el profesor Miguel Jiménez López—figura notable en el campo de la medicina colombiana— en su libro: *Nuestras razas decaen. Algunos signos de degeneración colectiva en Colora países similares*⁷, advirtió la urgencia de frenar el proceso de degeneración que presentaba la población mediante prácticas de normalización.

Jiménez López desarrolló esta obra —estudio que serviría de guía para la elaboración de otros escritos sobre el mismo problema— a partir de 1917, tomando como punto de partida una perspectiva "interdisciplinaria"⁸, con el ánimo de aportar —desde el campo de la medicina, específicamente desde la psiquiatría— argumentos que

7 Memoria presentada al Tercer Congreso Médico Colombiano celebrado en Cartagena en enero de 1918.

8 Jiménez creía que las investigaciones en tomo a los problemas de la raza, que adelantaban disciplinas tales como la sociología y la antropología, podían ser ampliamente reforzadas con los argumentos científicos que aportaba la medicina de su época.

avalaran la noción etiológica de la *degeneración de nuestra raza*, pues éste era el problema central que captaba la atención de una importante facción de la intelectualidad del país y del mundo. Al respecto, cabe anotar los elogios a que fuera merecedor tal escrito por parte de una de las "muy respetables revistas" europeas del momento: el *Bulletin de VAmérique Latine*.

Nosotros —concluyen los directores de la revista parisiense— nosotros, que tenemos siempre ante el espíritu el porvenir de la latinidad, que está destinada a engrandecerse sin cesar en la América Meridional, no podemos pasar en el silencio estudios como el del doctor Jiménez López. Esas páginas traen a nuestra mente los libros sinceros de Zumeta, de Arguedas, de Ortiz y Mendieta, cuya lectura es tan conmovedora. Tales gritos de alarma son tanto más impresionantes cuanto emanan de intelectuales consientes de su tarea, que consiste en ilustrar y en guiar a su patria⁹.

Este trabajo contiene una exposición detallada, aunque no plenamente desarrollada, de las razones por las cuales "nuestro país presenta signos indudables de una degeneración colectiva; degeneración física, intelectual y moral" (Jiménez, 1920b), esto con el propósito de mostrar las posibles salidas que pudieran conducir a una regeneración de la raza que, a su vez, posibilitara el pleno desenvolvimiento del país en todos los aspectos: político, social, económico y, por supuesto, cultural, frente a las potencias mundiales.

En *Nuestras razas decaen*, Jiménez defendió la pertinencia del estudio científico del problema y para ello dividió su exposición en los siguientes numerales: I *Degeneración física*: a) Signos anatómicos; b) Signos fisiológicos; y c) Signos patológicos. II *Degeneración psíquica*: consideraciones acerca de la evolución-degeneración ideológica y moral en el curso de un siglo. Declinación de varios productos étnicos que han dado origen al actual hombre colombiano: indígena, europeo y criollo. Otros fenómenos colectivos de degeneración. III *Etiología*: Factores atmosféricos, alimentación insuficiente, carencia de higiene, alcoholismo, chichismo, epidemias tropicales. IV *Terapéutica*: alimentación, higiene, educación (física, moral e intelectual), refrescamiento de la sangre, inmigración, economía, etc. En este último

9 (1917) "*BuUetín de VAmérique Latine*", París: Sorbonne, Secretariat de la Faculte des Sciences.

numeral, el pedagogo presentaba a grandes rasgos *la* manera como el país podía llegar, en un futuro no muy lejano, a ser potencia mundial, pero también advertía que no sólo se podía regenerar la raza, la cultura y, en fin, la sociedad, a partir de dichos paliativos, sino que además, reclamaba la imperiosa necesidad de implantar una serie de dispositivos tecnológicos biológico-genéticos que garantizaran el éxito de tal empresa:

No pensemos que con sólo higienizar nuestra vida, con expedir leyes que protejan al proletariado, con abrir caminos y tender rieles por doquiera 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 fresca. 'Sin el contingente de una población nueva' ha escrito un pensador moderno "habrá en América, no sólo un agotamiento lamentable, sino también un pronto retroceso de la raza' (Jiménez, 1920b: 39).

A partir del análisis de un discurso de saber como éste —desde una perspectiva genealógica—, se abre la posibilidad de indagar por las *maneras o tecnologías* de poder con que operó dicho discurso. Por esto, las preguntas: ¿cómo emergieron las tecnologías de normalización que respaldaron "prácticamente" los discursos científicos sobre la regeneración de la raza en Colombia? y ¿cuáles fueron los efectos de poder que produjo en la sociedad colombiana un discurso como éste?, son pertinentes, si no necesarias, en tanto sus respuestas pueden dar cuenta de cómo un nuevo tipo de poder surgió en el mundo moderno: *el poder de rwrnormalizaación*; poder que se apoya en la institución médica y en la institución judicial, pero que posee en sí mismo sus propias leyes y sus propias reglas.

Y ¿cómo surgieron las *tecnologías de poder* que sustentaron los discursos de saber "racistas" de esta época en nuestro país? Tal vez otra manera válida de preguntar sea: ¿A partir de qué surgieron dichas tecnologías? A manera de respuesta, me arriesgaré a decir que a partir de la necesidad de control de lo desconocido, lo diferente, lo que no hace parte de la norma; de la necesidad de normalizar, a partir de reglas de comportamiento y, en últimas, de reglas de vida, todo aquello que transgreda los parámetros dispuestos por el sistema.

Un dispositivo más de control

Si se leen con atención los discursos pronunciados por aquellos hombres letrados, "insignes guías poseedores de una visión futurista", que argumentaron tenazmente desde la ciencia positiva de la época la necesidad de dar un salto hacia lo moderno, para desde allí, detener la involución moral, física e intelectual de nuestra raza colombiana, se notará cómo, tras sus palabras, se escondía la urgencia de control sobre lo diferente, lo "otro", lo "perverso". Sus discursos tenían como función detectar el "peligro" y oponerse a él. Es así como lo "perverso", es decir lo "anormal", que —según dichos discursos— se manifestaba también en ciertas tendencias sexuales, morales y sociales, representaba todo aquello que era necesario normalizar o aniquilar. En la persona del anormal se hallaba indudablemente, de acuerdo con el pensamiento de la época, la potencia del delito, del crimen. De acuerdo con esta afirmación, cualquier definición que se hiciese del término "peligrosidad" —propio del carácter del anormal— reforzaba el análisis del mismo como una propiedad de un sujeto determinado. No obstante, es necesario tener en cuenta que si bien el término se presenta como una suerte de "definición operativa", es decir, que aparece como pronóstico de ocurrencia de ciertos tipos de actos, capaces de victimizar ciertos tipos de sujetos, bajo ciertas circunstancias. También es claro que éste no es simplemente una denotación exclusiva y excluyente de un sujeto delincuente, sino un complejo conjunto de relaciones entre ese sujeto, otros individuos y sus circunstancias.

La necesidad de controlar la anormalidad entró en la escena del juego de poder. Por esto se hizo urgente crear discursos de control y tecnologías de normalización: ¿quiénes somos?, ¿qué somos?, ¿blancos, indios o negros?, ¿acaso mestizos? ¡Qué más da! Somos una "raza diferente": la raza colombiana que debe ser "salvada" a partir de la puesta en práctica de las *tecnologías de poder* que han sido avaladas por los discursos de saber positivos. Así, los nuevos discursos *de pertenencia a*, se suponía, "obligarían" a todos los sujetos a hacer parte de una estructura articulada como nuevo modelo de control político, científico y jurídico. Dicho modelo velaría por la homogenización de todos los miembros de la comunidad. Por esto, las tecnologías de normalización funcionarían durante la época moderna como mecanismos de inclusión rigurosa y analítica de sus miembros.

A partir de lo anterior, se abre espacio para el análisis de un dispositivo más de control que operó, y aún opera, en una población andina colombiana.

El Sanatorio Frenopático de Sibaté

La evolución de los antiguos asilos de Bogotá y Medellín puede apreciarse a través de los diferentes nombres que les han sido dados en diversas épocas. El Hospital de Varones de la Beneficencia de Cundinamarca se llamó en un principio *Asilo de Locas*, más tarde *Asilo de San Diego*, pasó a ser *Manicomio de Varones* cuando se trasladó a la Calle 5ª, *Sanatorio Frenopático* una vez instalado en Sibaté (1937) y *Hospital Neuropsiquiátrico Sección Sibaté*, en la época actual. (Rosselli, 1968: 2-28)

Dado el aumento de múltiples casos de locura en Colombia que se registró en los últimos años del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX¹⁰, se realizaron diversos estudios con el fin de determinar

10 "Antes de la fundación del manicomio, los locos andaban por las calles". Así comienza a narrar el doctor Humberto Rosselli —en la *Historia de la psiquiatría en Colombia*— el origen y fundación del manicomio de Medellín en 1878. Y ésto no sólo es válido para el citado caso. Lo mismo ocurrió en el resto del país, hasta el momento en el que el Estado tomó cartas en el asunto. Sin embargo, tales acciones tardaron algún tiempo en hacerse efectivas. Mientras los dispositivos y tecnologías médico-jurídicas se constituían eficazmente, de tal manera que dieran paso a la institucionalización de la "reclusión" para aquellos sujetos anormales, algunos discursos criticaban abiertamente las maneras de proceder de los mismos. Así por ejemplo —si seguimos a Rosselli—, Lino de Pombo, Presidente de la Junta General de Beneficencia, durante el discurso pronunciado en el acto de colocar la primera piedra del Manicomio de Cundinamarca, decía al respecto: "las condiciones que [el Estado] puso para ello eran de tal manera exigentes, que más bien tendía a excluirlos de la casa que a admitirlos en ella, por esto —continuaba— los locos y todos sus congéneres andaban libremente por las calles, sin que nadie se preocupara por recogerlos. [...] Cuando alguno de ellos llegaba a enfurecerse, lo que con frecuencia sucedía, lo encerraban en su casa, si la tenía, o si no, ya en último caso, se llevaba al Hospital de San Juan de Dios, en donde el tratamiento a que se le sometía, de encierro en calabozos lóbregos y fríos, llamados con mucha propiedad jaulas, sujetado con cadenas, bañado por la fuerza con agua fría, en una palabra, torturándolo implacablemente, pronto daba cuenta de él, siendo, naturalmente, raro el que escapara con vida de semejante régimen, que sea dicho de paso era el régimen conocido y aplicado en aquellos tiempos, en casi todo el mundo, para el tratamiento de los que por su desgracia, la suerte castigaba con la pérdida de la razón" (Rosselli, 1968).

científicamente sus causas, efectos y posibles soluciones¹¹. Tal es el caso del ensayo sobre "La locura en Colombia y sus causas", del profesor Jiménez López (1916). En él, el psiquiatra retomaba elementos de *Nuestras razas decaen*, con el fin de argumentar sus juicios sobre la locura. Afirmaba que además de los problemas generados por una mala educación, el alcoholismo, el chichismo, la diversidad de climas y la sífilis, la *herencia*, en patología mental, era "la causa de las causas", y en el caso colombiano la herencia era sinónimo de generación. Jiménez López declaraba: "La raza definitiva de la América está por formarse, según los antropólogos. De este conflicto de sangres tan diversas y distantes han surgido profusamente, como de toda aproximación violenta, tipos extremos y aberrantes, así en lo morfológico como en lo psíquico" (Jiménez, 1916:226).

Este tipo de discurso de poder, que argüían académicos de la talla de Miguel Jiménez López, Julio Manrique, Ricardo Fajardo Vega y Luis López de Mesa, procuró la aplicación de una serie de *tecnologías de normalización*, en el recién reestructurado Sanatorio Frenopático de Sibaté, a sujetos que correspondían con las características asignadas a los *anormales*.

Normalizar la sociedad colombiana implicaba establecer una serie de juegos de poder que permitieran homogenizar las ideas, las formas de producción, las maneras de exclusión y, en fin, las formas de *ser* de una nación tan heterogénea como la nuestra. Con la *normalización* se quería exorcizar la tensión que producía lo "otro" a partir de la moralización de los individuos; en consecuencia, todo aquello que se hiciera para lograrlo debía entenderse desde la aplicación de la norma misma. Para comprender lo anterior, es pertinente atender a la conceptualización que hace Foucault del término norma:

la norma no se define en absoluto como una ley natural, sino por el papel de exigencia y coerción que es capaz de ejercer con respecto a los ámbitos en que se aplica. La norma, por consiguiente, es portadora de una pretensión de poder. No es simplemente, y ni siquiera, un principio de ininteligibilidad; es un elemento a partir del cual puede fundarse y legitimarse cierto ejercicio del

11 Ver cifrasen Jiménez López, 1916.

poder [...]. Su función no es excluir, *rechazar*. Al contrario, siempre está ligada a una técnica positiva de intervención y transformación, a una especie de proyecto normativo (Foucault, 2000a: 57).

El Sanatorio Frenopático de Sibaté funcionó, durante largo tiempo, como un lugar de reclusión de "individuos peligrosos"¹²; espacio que por sus características arquitectónicas, debía cumplir con el principal objetivo de cualquier centro asistencial de su tipo: normalizar al *anormal*.

Desde el año de 1937 fue trasladado a inmediaciones del caserío de Sibaté, a buenos 30 kilómetros de la capital de la república [...], en el pintoresco lugar por donde hace años pasaba el extinguido Ferrocarril del Sur. Las edificaciones, en general son de dos pisos, fueron acondicionados por el arquitecto Pablo de la Cruz, sobre planos elaborados en Alemania, por una entidad especializada. Son de estilo moderno, con pabellones o *patios* separados para asilados y pensionados, y a la vez, en estas dos categorías, para psicóticos agudos, agitados tranquilos y crónicos [...]. el Manicomio tiene amplios campos de juegos [...]; amenos jardines y avenidas sombreadas por árboles frondosos que convidan al reposo y a la meditación; espaciosa huerta donde se practica, en regular escala, la ergoterapia, lo mismo que los talleres de costura, carpintería, etc., dirigidos por buenos operarios [...] (Otero, 1957: 6).

Ahora bien, la categorización judicial de "individuo peligroso" respondió en muchos casos a "pericias médico-jurídicas"¹³, ya que dentro del marco médico éstos individuos no eran considerados enfermos, ni dentro del marco legal delincuentes. Es así como, a partir de algunas "pericias médico-judiciales", los discursos abiertamente racistas de importantes hombres en el país se llevaron a la práctica.

Carlos E. Bernal Latorre, en un trabajo de derecho penal que presentó a la Sociedad Jurídica de la Universidad Nacional en 1922,

12 La peligrosidad aparece en los códigos penales de esta época en diversos lugares y con diferentes aplicaciones asociadas siempre al encierro y su dosificación, llámese castigador, terapéutico, carcelario o manicomial.

13 Foucault considera que la pericia médico-legal se despliega en la categoría de anormal, pues ella se halla en el campo de gradación de lo normal a lo anormal.

titulado *Causas principales de la detincuencia en Colombia*, mostraba la manera como se concibió —desde la escuela de derecho positivista— la solución a los males que aquejaban a la sociedad colombiana de la época: desde los planteamientos de Lombroso, Garofalo y Ferri —anclados a la tradición positivista europea de la segunda mitad del siglo XIX—^H, el autor sostenía que se debía sancionar a todo aquél que atentara contra los preceptos estructuradores de la sociedad. Es así que la sanción penal impuesta a los delincuentes estaba diseñada, en realidad, como reparación social. Se debía prevenir el delito analizando y estudiando las causas que intervenían en su ejecución. Sin embargo, ¿qué ocurría cuando se hacía casi imposible afirmar que X sujeto era un "delincuente"? ¿Cómo se sancionaba su falta? Pues bien, es aquí donde entra en escena la pericia médico-judicial, al emitir juicios de valor que justificaran la aplicación de una sanción.

A partir de diversos discursos políticos sustentados a la vez por discursos de saber-poder —muchos de ellos con claros tintes racistas—, se pusieron en práctica procedimientos de normalización tendientes a mejorar física, psicológica, moral e intelectualmente, las generaciones que constituyen el país del "Sagrado Corazón de Jesús". Además de la adecuación de tecnologías de normalización en centros asistenciales, tales como largos tratamientos psiquiátricos (algunos de ellos incluían tratamientos de electromedicina, tratamientos eléctricos coadyuvantes y hasta tratamientos homeopáticos), se llevaron a cabo jornadas de educación en contra de los efectos "perversos" que generaba el alcoholismo, el chichismo, la prostitución y, claro está, la drogadicción. Se creía que con la puesta en marcha de campañas eugenésicas, profilácticas y de higiene corporal y mental, llegaríamos a ser "la raza perfecta". Por eso, en la *Primera Conferencia Panamericana de Eugenesia y Homicutiuraque se* celebró en La Habana el 21 de diciembre de 1927, se sugería a los países comprometidos (por supuesto Colombia hizo parte del evento como país anfitrión del mismo, en el año de 1938), entre otros puntos, lo siguiente:

14 Según la escuela positivista de finales del siglo XIX, todo delincuente (nato, loco o alienado, perverso constitucional, por hábito o profesional, pasional, ocasional o primario, o sanguíneo y nervioso) debía ser considerado como anormal y de acuerdo con ello se debía proceder.

Se recomienda a los Gobiernos Americanos, la fundación de Institutos de Antropología y Hemicultura, preferentemente conectados con la Universidad o con Institutos de Investigación científica y también de Oficinas de Eugenesia, que tendrán por función conservar los Archivos relacionados con los datos eugénicos individuales, y ocuparse de las cuestiones conexas con la herencia, el matrimonio, la esterilización, la raza, etc., desde el punto de vista eugénico.

Se recomienda a las Naciones de América la expedición de Leyes que las defiendan de la entrada en su territorio de individuos clasificados biológicamente como no sanos, somática y gerrninalmente.

Las Naciones de América dictarán y aplicarán Leyes de Inmigración destinadas a impedir el ingreso en sus territorios de representantes de razas cuya asociación se considera biológicamente indeseable (García y Álvarez, 1999: 496-498).

Es más fácil comprender por qué Colombia participó en tal conferencia si sabemos que ya desde años atrás, en un diario tan importante como *El Tiempo*, se publicaban artículos segregacionistas en relación con la inmigración de ciudadanos jamaquinos: "Esperamos que el gobierno habrá tomado ya las medidas necesarias para poner coto a una inmigración absolutamente indeseable en todo sentido, no sólo por la competencia que viene a los trabajadores colombianos, sino por el grave daño que recibirá nuestra raza"¹⁵.

BUSCANDO INDICIOS DE EXCLUSIÓN EN LOS RASTROS DEL PERITAJE JURÍDICO-PSIQUIÁTRICO

Con el fin de analizar cómo la institucionalización de ciertos saberes especializados y de determinadas prácticas sociales¹⁶ contribuyó a la configuración de "sujetos aptos", capaces de responder a las exigencias propias del modo de producción capitalista, en adelante se pondrán en escena cinco casos¹⁷ que seguramente ilustrarán las estrategias

15 Este artículo corresponde a: (1922) *El Tiempo*, 3 de octubre, sec. Cosas del día.

16 Entiéndase tratamientos médicos —psiquiátricos y psicológicos— y reglamentación jurídica.

17 Es necesario aclarar que los casos propuestos no se siguen de acuerdo con un estricto orden cronológico, pues de lo que se trata es de dar espacio a la interpretación intempestiva de procesos que en determinados momentos se contraponen, sobreponen y/o yuxtaponen como juegos de poder al servicio de intereses de clase.

utilizadas por el Estado colombiano —desde el ejercicio profesional de los científicos más prestantes— para establecer estándares de normalización-degeneración de la(s) raza(s) en nuestro país. Aunque los casos propuestos han sido tratados en diversas ocasiones por expertos en derecho, medicina e historia, el análisis que sugiere el presente estudio tiene otros alcances: reconstruir los nexos que se construyeron entre disciplinas aparentemente diferentes —medicina y derecho—, con el fin de determinar de qué manera dichos nexos se constituyen en una clave de interpretación de las políticas de Estado que ocultan ideologías racistas. De acuerdo con esto, a partir del "preludio" se propondrán claves de lectura que invitan a la reflexión del tema.

Preludio: el "sonado" caso de 1890

A finales del siglo XIX, el general Pedro Aldemar Sánchez era acusado del homicidio de su esposa¹⁸. A partir de un peritazgo médico-legal se esperaba que la justicia cumpliera con su misión —en este caso, dadas las condiciones sociales y profesionales del acusado, los peritos pretendían su absolución al demostrar que el homicidio se había consumado bajo la irresponsabilidad propia de una enfermedad mental. Para ello fueron designados los científicos más competentes del momento: Juan Evangelista Manrique, Luis Fonnegra, Rafael Rocha y Abraham Aparicio —razón por la cual Humberto Rosselli propone el caso como "un sonado peritazgo"¹⁹.

Aún los peritos colombianos no contaban con todas las armas que más tarde, durante los primeros años del siglo XX, les proporcionarían las ciencias positivas. No obstante, el caso se siguió de acuerdo con los preceptos científico-jurídicos de que se disponían. Según narra Nicolás Buendía, en su tesis "Las monomanías impulsivas. Estudio clínico y médico-legal", los peritos procedieron a hacer un escrupuloso estudio sobre los antecedentes hereditarios y la personalidad del

18 "En la noche del 17 de marzo de 1890 el señor S. disparó un revólver sobre su esposa causándole una grave herida en la región mamaria derecha, herida que le ocasionó la muerte pocos momentos después. Esta trágica escena tuvo lugar en altas horas de la noche y en la intimidad del aposento conyugal, razones por las cuales nadie pudo presenciársela." (Buendía, 1893: 17)

19 Ver: Rosselli, 1968: 148-152.

sindicado, con el fin de establecer si el hecho obedecía a un legado trágico, o si por el contrario, el acusado era plenamente responsable del acto fatal.

De acuerdo con los "antecedentes personales" del inculcado — anotados en su historia clínica— nada "importante" que contribuyera a aclarar lo ocurrido podía decirse; salvo que "desde su infancia ha tenido la particularidad de que sus mejillas cambian de color súbitamente, es decir, que sin motivo aparente se encienden para palidecer en pocos momentos después". (Buendía, 1893: 14). No obstante, los "antecedentes hereditarios" del General sí le daban a los peritos mucho que pensar y hacer. Su tío y su bisabuela presentaban un cuadro patológico complejo, cosa que se vería reflejada en su comportamiento. Además:

Sus antepasados por la línea paterna fueron, durante la primera mitad de este siglo, los hombres más ricos de esta altiplanicie, y es de notarse que sus descendientes ni supieron conservar sus cuantiosas herencias ni tuvieron dotes para volverlas a adquirir. El padre era un militar cuyo valor conocido de todos rayaba en lo patológico y cuya vida entera prueba que su cerebro no reaccionaba, no se impresionaba como el cerebro de la generalidad de los hombres (Buendía, 1893: 15).

Estos datos y algunos otros que registra Buendía en su tesis doctoral, sirvieron a los peritos como elementos de juicio que sustentaban el diagnóstico médico-legal: herencia neuropática. Por esto y a pesar de la gravedad del acto cometido por el general Sánchez, al concluir el juicio y gracias al peritazgo, la justicia competente falló a su favor. De acuerdo con el reporte del juicio los peritos adujeron que:

1° S. sufre una enfermedad mental descrita por los autores clásicos con el nombre de manía impulsiva;

2° Bajo la influencia de accesos de esta enfermedad, incendió en diversas ocasiones los muebles de su casa y sus uniformes militares, y dio muerte violenta a su esposa la noche del 17 de marzo de 1890.

3° A pesar de la aparente lucidez mental que se observa, después del homicidio está sujeto a nuevos accesos impulsivos, cuya época de aparición no podemos precisar (Buendía, 1893: 18).

Por lo tanto, "la autoridad judicial ordenó que se pusiese a S. a disposición de la prefectura de policía." (Buendía, 1893: 19)

Aunque el general Sánchez fuera declarado por la justicia ordinaria como *irresponsable* del asesinato de su esposa, vale la pena anotar—según el reporte de Buendía— que nunca se supo la suerte que corrió. Sin embargo, es de "suponer" que se cumpliera con las disposiciones de policía del momento que velaban por la "normalidad" de la vida ciudadana:

Quando no haya personas que se encarguen del loco, se procederá por uno de estos medios: o el Consejo Municipal exigirá de los vecinos las contribuciones o servicios necesarios para ese fin, o será enviado el loco furioso al Hospital de Caridad o a otro más inmediato, donde pueda mantenerse asegurado, haciéndose el gasto por las rentas municipales y en su defecto por los vecinos (Osorio, 1895: 112).

Punto de partida: el caso Zawadzky

El 22 de abril de 1935, comenzaba en Bogotá la primera de diecisiete audiencias públicas del llamado proceso Zawadzky. Nadie quería perderse lo que en aquel momento se pensaba era el caso del siglo; por esto el salón de audiencias del Palacio de Justicia permanecía siempre ocupado por una numerosa concurrencia interesada en la participación de figuras destacadas en los ámbitos del derecho y la medicina del país²⁰. A las tres y veinte minutos de la tarde, el juez Carlos J. Vargas daba inicio al proceso que en cuestión de meses determinaría la suerte del sindicato Jorge Zawadzky, quien diera muerte a Arturo Mejía Marulanda en la ciudad de Cali.

¿Tal vez un caso como "cualquier otro"? Quizás, sin embargo, este asesinato, por la "calidad" profesional, moral y social de los implicados, denota un interés especial para la sociedad de la época y para el análisis que se propone adelantar este estudio. Según el relato de los hechos,

20 Ya en los insertos del auto de proceder dictado el 26 de octubre de 1934 se decía: "Juzgado primero superior [...] El proceso Zawadzky ha revestido excepcional importancia, por la calidad de los personajes que en él figuran, por los antecedentes del hecho delictuoso, por las circunstancias que lo rodearon y por las proyecciones que tuvo y que tiene en la actualidad" (*Proceso*, 1935: 7-8).

En las primeras horas de la noche del veintidós de agosto de mil novecientos treinta y tres, don Jorge Zawadzky, después de haberse tomado unos tragos en el café denominado El Globo', salió de dicho establecimiento, y como tan pronto se encontraba en la calle divisara al doctor Arturo Mejía Marulanda, sacó su revólver y le disparó un tiro, causándole una herida que le produjo la muerte pocos momentos después. El atacado trató de ponerse en salvo, pero don Jorge lo persiguió disparándole dos tiros más y en seguida se entregó a la autoridad. Tal es la síntesis de los hechos. (*Proceso*, 1935: 8).

Hasta aquí parecía que se trataba de un caso fácil de fallar —gracias a la obviedad de las circunstancias que antecedieron el acto, al acto mismo²¹ y a la labor que desarrollara la parte acusadora—: el señor Zawadzky era *responsable* y *culpable* del delito de homicidio voluntario. Sin embargo, el caso daría un giro inesperado gracias al trabajo del defensor, el mejor abogado penalista del momento, y al peritaje de los más afamados psiquiatras del país.

Ante las demandas implacables de justicia hechas por el doctor José Antonio Montalvo —quien hiciera las veces de abogado acusador en el caso Zawadzky—, la defensa presentaba argumentos

- 21 De acuerdo con lo registrado por el abogado defensor, los "antecedentes" del proceso se resumen así: "El señor Jorge Zawadzky contrajo matrimonio católico (indisoluble), con doña Clara Inés Suárez Buenaventura, dama de lata posición de la sociedad de Ibagué, unión que fue auspiciada por el amor, la lealtad y la sinceridad, y cuya felicidad no interrumpida fue sellada con el nacimiento de tres hermosas y bellas niñas [...]. Zawadzky vivía tranquilo y felizmente en una hermosa quinta del barrio San Fernando, de esta ciudad, y su hogar fue respetado y acatado, hasta que el médico doctor Arturo Mejía Marulanda se relacionó con doña Clara Inés, con motivo de tratamientos médicos que él hacía a don Estanislao Zawadzky y a doña Isabel Zawadzky de Lalinde, hermanos del sindicato [...]. De allí viene que el doctor Mejía Marulanda conociera a doña Clara Inés [...]. trabándose los amores ilícitos más apasionados [...]. En adelante continuó el proceso amoroso hasta que fueron sorprendidos por los señores Ernesto Zawadzky, Óscar Colmenares y Enrique Lalinde, hermano, primo y cuñado, respectivamente, de don Jorge, quienes le hicieron saber a éste lo ocurrido. —Sin embargo y pese a las acciones del señor Zawadzky, los amores ilícitos entre la pareja continuaron— [...]. Al regresar a Cali, el médico continuó su labor de requerimientos amorosos a doña Clara Inés y hasta de desafío y agresiones contra don Jorge, recibiendo como consecuencia el hierro mortal que atravesó a quien había pisoteado la santa moral de Dios en forma cínica y desvergonzada" (*Proceso*, 1935: 8-11).

que representaban los más sólidos valores sociales de la época. Así, el abogado defensor, doctor Jorge Eliécer Gaitán, se esforzaba por demostrarle al juez, al jurado y a la sociedad la *irresponsabilidad* del sindicado ante el acto. Valiéndose de razones que ponían de manifiesto las características familiares, sociales, profesionales, intelectuales y, especialmente, éticas y morales con que "contaba de sobra" el acusado²², que eran ejemplo de las virtudes propias de un "buen ciudadano", esperaba obtener la absolución de su cliente.

Jorge Zawadzky, luego de llevar una vida digna de ser imitada por todos, había sido engañado durante largo tiempo por su esposa y el doctor Mejía Marulanda. Eso, según la defensa debía ser estudiado minuciosamente, pues allí se encontraba la clave de su inocencia. Pero los juicios que con propiedad sostenía el abogado Gaitán en defensa de Zawadzky, no eran argumentos suficientes para exonerarlo de toda culpa; por lo tanto, se hacía necesario recurrir a una instancia que permitiera 'aclarar' la situación.

Frente a los ojos de los científicos y juristas de la época, la legislación no siempre ofrecía garantías que determinaran la realización de la justicia. Por ejemplo, según el *Código penal* (ley 95 de 1936), libro I, "De los delitos y de las sanciones en general", título I, capítulo II, De la responsabilidad', artículo 23: "no hay responsabilidad cuando el hecho se comete: 1°. Por insuperable coacción ajena o en estado de sugestión hipnótica o patológica²³, siempre que el sugestionado no haya consentido previamente en

- 22 Hace parte de los "insertos del auto de proceder", las anotaciones sobre la noble caracterización del acusado: "El victimario corresponde a la sociedad de Cali, la ciudad altiva y culta, orgullo del respectivo departamento; el doble carácter de intelectual y periodista de Zawadzky, le dan ascendiente indiscutible no sólo en el Valle, sino en varias regiones de la República, don Jorge bien puede decirse que es un hombre nacional. En su partido, desde las columnas de su diario 'Relator' marca el derrotero que debe seguirse y así ha adquirido posiciones, como director de la colectividad a que pertenece, miembro del concejo de Cali, representante al congreso nacional, etc., etc. Naturalmente esas condiciones hacen que sea un hombre combativo y como terrible contendor los ataques de sus adversarios ocasionales, guardan pareja la magnitud de la lucha que se trava" (*Proceso*, 1935: 12).
- 23 Por *patológico* se entendía aquel estado anómalo por el cual un individuo era considerado como inimputable: menores de edad, ancianos en ciertos casos,

cometerlo". Ahor[^] bien, no cómodos con lo dispuesto por este artículo, algunos doctores en derecho penal argumentaban en contra del mismo, pues Consideraban que todo sujeto que contraviniera de cualquier manera las disposiciones de la norma debería responder por ello. Al respecto decía Arcesio Aragón, profesor de derecho penal de la Universidad del Cauca:

Este artículo, que es transcripción casi literal del artículo 19 del proyecto de Ferri, es, por una parte, deficiente y, por otra, excesivo. Es deficiente, porque no prevé el evento de que el hecho dañoso se cometa por fuerza mayor o caso fortuito, es decir, cuando el acto ha sido *involuntario* [...]. Yes excesivo, porque la "causa de la buena fe, determinada por ignorancia invencible" va a dar mucho que hacer a los funaonarios judiciales y a constituir materia explotable páralos abogados defensores, sobre todo cuando se trate de reos analfabetas o semisalvajes, como son la mayoría de los individuos que forman parte de las razas primitivas que pueblan nuestro territorio (*Código*, 1938, 95).

En efecto, el doctor Aragón tenía la razón: esta legislación no sólo dio mucho trabajo a los funcionarios judiciales, sino que abrió paso a una *nueva ciencia*; ciencia que se formó desde dos márgenes aparentemente inconmensurables: el derecho y la medicina. Este nuevo saber, la pericia médico-jurídica, o mejor, *laperiáapsiquiátrica*, según sostenía Foucault, surgió como un ente coercitivo desde donde se aseguró "la transmisión del poder y el desplazamiento indefinido de sus efectos". Pues allí, donde ni la medicina ni el derecho pueden sancionar un acto "delictivo", *\a.periáapsk[^]iátrica* cumple las veces de juez y guía: "La pericia permite pasar del acto a la conducta, del delito a la manera de ser y poner de relieve que esta última no es otra cosa que el delito mismo pero, en cierto modo, en el estado de generalidad en la conducta de un individuo" (Foucault, 2000a: 29).

Por tal razón, a lo largo del proceso Zawadzky, aunque se realizaron diversos estudios de tipo medico con el fin de determinar las posibles causas que desencadenaron el "asesinato" del doctor Mejía Marulanda, el camino que marco el desenlace del mismo fue el del peritaje psiquiátrico.

enfermos de mente sordomudos, indígenas y quienes actuaran en estado de grave alteracion de la conciencia o bajo formas agudas o crónicas de ebriedad.

Volviendo al *Código penal* de 1936, capítulo ii, "De la responsabilidad", se estipula en el Artículo 29: "Cuando al tiempo de cometer el hecho se hallara el agente en estado de enajenación mental o de intoxicación producida por el alcohol o por cualquiera otra sustancia, o padeciera de grave anomalía psíquica, se aplicarán las sanciones fijadas en el capítulo II del Título II de este libro"²⁴. Con la prescripción de este artículo quedaba claro para los juristas que deberían abordar el "espinoso problema de la responsabilidad de los agentes anormales", seguramente desde el ámbito del peritaje psiquiátrico, pues entre la normalidad psíquica y la locura completa, se sabía, existía una inmensa zona donde habitaban multitud de casos patológicos, los llamados individuos semilocos o tarados, que no eran ni perfectamente responsables ni enteramente irresponsables. Eran aquellos individuos que se hallaban, según la expresión de Cullere, en "las fronteras de la locura", o como decía Ingenieros, "en el muro que separa la cárcel del manicomio".

En consecuencia, se esperaba que en todos los casos de "anormalidad" el juez se asesorara con peritos especiales: médicos alienistas o psiquiatras, para poder formarse un concepto "exacto" acerca de la forma de psicosis y la influencia mayor o menor que hubiese podido tener el síndrome en el acto delictivo. Para el caso Zawadzky se designó a dos de los más afamados psiquiatras de la época: al doctor Miguel Jiménez López y al facultativo doctor Edmundo Rico. Estos expertos peritos contribuyeron decisivamente en la defensa de Zawadzky, ya que determinaron que el peritaje practicado por los médicos legistas en Cali —primer estudio especializado que se realizó del caso— adolecía de solidez en lo tocante a la ciencia médico-legal. Por esto, aunque Zawadzky nunca llegó a ser considerado como "semiloco" o "tarado", el peritaje de los dos expertos concluyó que Jorge Zawadzky era, por una parte, un "heredopsicópata" y, por otra, un "emotivo constitucional", con psiconeurosis hipermotiva, sujeto a *raptus* ansiosos. Los psiquiatras estuvieron de acuerdo en que el acto inimaginado se había cometido bajo un estado de obnubilación mental debido a causas emocionales y que, por ende, "el acusado no era responsable".

En la noche del lunes 3 de junio de 1935, por orden del juez primero superior, se llevaba a efecto la última audiencia del caso; gracias a los

24 Este artículo se refiere a las sanciones fijadas en el capítulo II del Título II del libro, es decir, a las medidas de seguridad.

argumentos que desde el peritaje sostuvieron los doctores Jiménez López y Rico, Jorge Eliécer Gaitán cerraba su defensa brillantemente:

A Jorge Zawadzky no le defendemos aquí por la sangre nobiliaria —*aunque a lo largo del proceso se insistiera en su noble procedencia*— que corre por sus venas. A Jorge Zawadzky se le defiende por algo muy distinto, que representa un valor positivo. Se le defiende porque haluchado como bueno en la contienda de la vida [...]. Se le defiende porque a pesar de sus pecados, que los tiene como todos hapodido exhibimos hasta este momento una personalidad de relevantes prendas de adaptación social [...]. No le defendemos por loco, que nadie aquí lo ha sostenido, y que es apenas una necia interpretación que sólo a ciertos senadores le es permitida porque para algo es senador, aunquando (sic) sea para desconocer los principios elementales del oficio a que se dedica (*Proceso*, 1935: 436-437)

Gracias a lo expuesto durante todo el proceso, "el Juzgado Primero Superior del Distrito Judicial de Bogotá, aciriministrando justicia en nombre de la República de Colombia y por autoridad de la ley", absolvió a Jorge Zawadzky por el delito de homicidio. Humberto Rosselli, deja constancia de lo sucedido indicando cómo Zawadzky siguió participando, luego del proceso, en la vida pública de la nación como "avezado periodista, líder político y diplomático" (Rosselli, 1968: 606). ¡He aquí un ejemplo más de las astucias del peritaje médico-jurídico!

Primera variación: el Conde de Cuchicute

En los años de 1931 -38 se ventiló en los tribunales de Bogotá un ruidoso pleito promovido por el señor José María Rueda Gómez —llamado también el Conde de Cuchicute—, contra su hermano Timoleón Rueda Gómez, a quien acusaba de haberse valido de un estado suyo de depresión mental, en el año de 1922, para lograr una escritura que le despojaba de todos sus bienes. El caso fue resuelto, en primera instancia, en contra del Conde y pasó en apelación al Tribunal. Sin embargo, más tarde la Corte Suprema de Justicia fallaría en favor del Conde. En el pleito intervinieron famosos abogados y psiquiatras. Este caso también nos ilustra sobre las pericias médico-judiciales utilizadas a favor de lo que se decía constituía el verdadero valor moral de la sociedad.

No son muchos los análisis que sobre el caso existen; sin embargo, el doctor Guillermo Uribe Cualla realizó un estudio exhaustivo acerca

del mismo y lo tituló *La psicosis maniaco-depresiva y la capacidad civil (estudio de la personalidad del Conde Cuchicute)*. Este trabajo fue publicado en la Revista de Medicina Legal de Colombia, en 1961. Algunos documentos que ilustran el caso reposan también en los archivos de la Biblioteca Luis Ángel Arango y en el Archivo General de la Nación.

El Conde de Cuchicute, más allá de ser una figura casi legendaria, representaba un caso excepcional para la ciencia de la época:

El Conde había nacido en San Gil, de una acaudalada familia, con antecedentes psicopáticos notorios. Desde muy joven se notó en él una conducta desordenada. Hizo estudios en Bogotá y posteriormente en Estados Unidos y Europa, en los que, al lado de una inteligencia sobresaliente se pusieron también de presente inestabilidad de su carácter, imaginación desatinada, megalomanía y trastornos de conducta [...]. En 1918 y 1921 tuvo crisis de delirio alucinatorio y fue hospitalizado en 2 ocasiones en el Sanatorio Psiquiátrico de Nueva Belén, de Barcelona. A su regreso cedió sus bienes a su hermano y en estado de depresión salió del país y vivió siete largos años en Europa. Siete años después cae en cuenta que su hermano ha podido engañarlo, le exige primero que le aumente la renta convenida y luego que le devuelva sus bienes. Ante la negativa se comienza a formar en él la psicosis reivindicatoria que se manifiesta en forma de manía publicitaria, desafíos, amenazas y agresiones. En este estado regresa a Colombia y para instaurar demanda judicial (Rosselli, 1968: 602).

De acuerdo con los dictámenes psiquiátricos, aunque presentara signos inequívocos de locura, al Conde se le debería restituir el total de sus bienes; por esto, el peritaje obró de la siguiente manera:

"El examinado (señor Rueda G.) no es un maníaco, ni un melancólico, ni un loco moral, ni un paranoico, ni un maníaco depresivo; él es simplemente un psicópata hereditario con crisis depresivas y con impulsiones de carácter destructivo". Dictamen presentado por el psiquiatra Miguel Jiménez López. El señor Rueda G "ha sufrido de psicosis maniaco-depresiva". Diagnóstico emitido por el doctor Julio Manrique.

"Considero que el señor José María Rueda G. ha padecido de la enfermedad mental denominada psicosis maniaco-depresiva". Concepto psiquiátrico presentado por el doctor Maximiliano Rueda Galvis.

El Conde es "un degenerado psíquico con accesos de doble fondo" (locura maniaco-depresiva). El día 16 de noviembre de 1922 —aclara Humberto

Rosselli— "carecía de capacidad mental para pactar o contratar, y para obligarse a otra persona por actos de voluntad." Dictamen del doctor Pablo A. Llinás (Rosselli, 1968).

Hasta aquí, los conceptos psiquiátricos —aunque disímiles entre sí— le permitirán al doctor Uribe Cualla concluir lo siguiente:

1. En mi concepto, el señor José María Rueda Gómez es un individuo que padece una psicosis periódica o maniaco-depresiva, que tuvo su origen constitucional hereditario. Fue su temperamento ciclotímico y de fondo paranoico.
2. Ha tenido etapas que se pueden calificar de relativa normalidad por sus caracteres específicos.
3. En el día y la hora en que otorgó la escritura pública número 271, ante el Notario de San Gil, el 16 de noviembre de 1922, se encontraba dicho señor en un período caracterizado de depresión psíquica, consecutiva a un histereo-traumatismo.
4. Del estudio atento de la personalidad del demandante señor José María Rueda Gómez y de los elementos probatorios que obran en el proceso no se puede concluir sin lugar a la menor duda que dicho señor estuviera en incapacidad psíquica o fisio-psíquica para celebrar contratos o ejecutar actos civiles en el momento en que otorgó la escritura pública número 271, otorgada ante el Notario de San Gil el 16 de noviembre de 1922, o si quiera en el curso de ese día. Si no se puede sostener científicamente que existiera entonces una capacidad civil, integral y absoluta, si pudo ponerse en juego una capacidad legal parcial, atenuada y limitativa, de acuerdo con su estado depresivo y sus antecedentes (Rosselli, 1968: 603).

En este caso, de manera opuesta a lo ocurrido en el proceso Zawadzky, el peritaje médico-jurídico logró que la justicia se pusiera de parte del Conde de Cuchicute, arguyendo que aunque el sindicado padeciera de trastornos mentales graves, "merecía" ser "respetado" jurídica y legalmente. Si bien el Conde era considerado por la ciencia médica como un "anormal-degenerado" y por el derecho penal como un sujeto inimputable²⁵, la pericia demostró

25 La inimputabilidad, en términos jurídicos, designa a aquél sujeto que no está en capacidad de comprender la *ilicitud* de su actuar, ni de autorregularse de acuerdo a esa comprensión.

que sus derechos de ciudadanía debían ser reivindicados y que sus bienes materiales debían ser devueltos.

Segunda variación o punto de desencuentro: el proceso Gaitán

"El viernes 9 de abril de 1948 a la 1 p.m. en la calle más céntrica de Bogotá el doctor Jorge Eliécer Gaitán, eminente colombiano y jefe del partido liberal, fue asesinado alevemente de tres tiros de revólver por la espalda, a la salida de su oficina, por un *oscuro* individuo que después fue identificado como Juan Roa Sierra" (Rosselli, 1968: 606)²⁶. Este sujeto, "juzgado" y "asesinado" por la multitud exacerbada, fue sometido a un estudio retrospectivo con el fin de determinar los móviles que lo habían llevado a cometer tan repudiable acto. Dicho estudio fue ordenado años más tarde por el juez Primero Superior de Bogotá, quien a petición del Fiscal solicitara un concepto pericial acerca de la personalidad de Roa Sierra al profesor Uribe Cualla, director del Instituto de Medicina Legal.

Como es claro, una vez más se recurría al concepto pericial para determinar la responsabilidad de un sujeto frente a un delito. Los resultados aparecen registrados en el *Estudio retrospectivo de la personalidad de Roa Sierra, y concepto psiquiátrico sobre Bemol Cordovez (alias El Flaco) dentro del Proceso Gaitán*, publicado en el año de 1956. A este estudio y a algunas tesis doctorales en medicina y derecho —sobre delito y antropometría—, se debe remitir cualquier persona interesada que quiera aclarar lo que subyace al asunto, ya que al analizarlo(s) es visible cómo, para la ciencia de la época, las características hereditarias, ambientales (geográficas) y culturales determinaban la personalidad y comportamiento de un individuo en la sociedad.

En el *Proceso Gaitán* —como lo denominara el doctor Humberto Rosselli en la *Historia de lapsiquiatría en Colombia*— la parte acusadora, en nombre de la justicia, se valió de las "tretas" propias del peritaje médico-jurídico, para mostrarle a los ciudadanos que la ley, aun en circunstancias excepcionales como ésta, operaba sin lugar a dudas. El fallo de la Corte determinó la culpabilidad sin atenuantes del occiso Roa Sierra.

26 Las cursivas son mías.

Última variación: el proceso Galarza y Carvajal

Jesús Carvajal y Leovijildo Galarza, dos carpinteros de Bogotá, dieron muerte a golpes de hachuela, el 15 de octubre de 1914, al general Rafael Uribe Uribe, quien fuera héroe de los Mil Días, jefe del partido liberal y senador de la República de Colombia. A la luz del dictamen pericial rendido por los médicos legistas Ricardo Fajardo Vega y José Ignacio Uribe, en el año de 1917, sobre la personalidad de los dos sindicados y sobre sus características psicosociales, se hace claro cómo, desde el punto de vista *positivo* de la antropología criminal, se enjuició y "castigó" en repetidas ocasiones, tanto a sujetos imputables o normales como a los denominados inimputables o anormales, pues según las disposiciones críticas de la época se consideraba "que la degeneración física es la condición ordinaria de las regresiones morales, y que el ser incapaz de vivir una vida sana es al mismo tiempo incapaz de vivir una vida social" (Uribe, 1951: 393).

Y aunque argumentos que, como el que a continuación se presenta, suponían un especie de humanidad en las sentencias, en la cotidianidad las ciencias médicas y jurídicas se plegaban a los intereses de quienes sustentaban el poder.

Buscar la irresponsabilidad de todo delincuente como ha querido hacerse entre nosotros, en donde los defensores de los homicidas quieren ver siempre en su defendido el tipo del hombre criminal, cuando no un epiléptico o un impulsivo, y piden a los jurados la absolución y la libertad del delincuente, no es proteger a la sociedad ni atender la antropología forense²⁷.

Es así como en nombre de valores universales de dignidad y fortaleza, y de la grandeza de las razas —superiores—, se pregonaban doctrinas eugénicas que encubrían la manipulación y la exclusión social (Pedraza: 115-159):

27 Este caso se examina desde el Dictamen sobre la personalidad de Jesús Carvajal y Leovijildo Galarza (asesinos del General Rafael Uribe Uribe) que los doctores Fajardo y Uribe presentaron ante las autoridades competentes que atendían el caso.

Todo aquello que se haga por el bien de los individuos, según los principios de la higiene, se considera como eugenismo o sea un proceso auxiliar de la eugenesia, y ésta estudiay aplicalos factores sociales susceptibles de acelerar la velocidad del crecimiento de los bien dotados y de retardar el de los malos individuos tarados o degenerados, como son las medidas eugenésicas que benefician biológicamente la especie, a saber: selección matrimonial, examen prenupcial, fomento de la paternidad en casos indicados, protección de las familias de los bien dotados, segregación, esterilización, inmigración seleccionada, cruzamientos eugenésicos con impedimento para los disgénicos, conciencia eugenésica, política eugenésica (Uribe, 1951: 378).

Nuevamente aquí, hizo su aparición el peritaje, pero esta vez logrando que todo el peso de la ley recayera sobre los acusados, sujetos que por sus características psicosociales propendían de alguna manera al crimen:

Galarza es nervioso, irritable, melancólico.

Carvajal, equilibrado, tenaz, apacible.

Es *Galarza*, individuo de la raza blanca, degenerada y neurótica.

Carvajal, pertenece a la raza india, equilibrado en sus emociones, y de mentalidad más disciplinada.

Galarza, tiene sentido moral delicado.

Carvajal, lo tiene obtuso, y ambos ineducado.

Galarza, inteligencia natural buena, sin disciplina.

Carvajal, inteligencia natural, con malicia.

Galarza, sugestionable y capaz de iniciar.

Carvajal, indiferente, *capaz* de persistir (Rosselli, 1968: 599).

Parecería que dichas características en las personalidades de *Galarza* y *Carvajal*, no fueran razones suficientes para declararlos culpables, pero no fue así. Era claro para la medicina de la época que cualquier sujeto que presentara signos patológicos mentales, físicos o inclusive morales, representaba la perpetuación de la degeneración en un pueblo que se esperaba se regenerara gracias a la puesta en marcha del modo de vida "evolucionado" propio de los países europeos.

De tal manera, gracias al peritaje médico-jurídico de los doctores Fajardo y Uribe y pese a los esfuerzos de la defensa, los dos sindicados de la muerte del general Uribe Uribe fueron condenados por el Tribunal

a 20 años de prisión en el panóptico de Tunja: "Carvajal murió en la prisión y Galarza salió envejecido e inútil" (Rosselli, 1968: 599).

Sin lugar a dudas, cualquier intención que se tenga por reconstruir genealógicamente las formas en que una nación se reconfigura desde todos sus ámbitos —culturales, académicos, políticos, religiosos y sociales— implica indagar de manera crítica "cómo" se han creado y/o recreado las prácticas y tecnologías de poder con que obra un Estado y sus ciudadanos. Así, indagar y pensar en las prácticas de exclusión es una labor que no sólo debe hacerse desde la óptica de las condiciones raciales biológicas; es conveniente también abordar el problema con ojos que escudriñen cautelosamente todas aquellas instancias que pareciera adolecen del síndrome de la exclusión, pues seguramente allí siempre se encontrarán los gérmenes que alientan la negación del Otro. Tal es el caso de las instituciones médicas y jurídicas colombianas que se instauran durante los últimos años del siglo XIX y los primeros del siglo XX, desde donde se impulsaron todo tipo de estrategias que alistaran a la población en las tareas propias del capitalismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict. (1993) *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Beccaria, Cesare Bonesana Marqués de. (1930) *Derecho penal: de los delitos y de las penas*. Madrid: Librería y Casa Editorial Hernando.
- Bernal Latorre, Carlos. (1922) "Causas principales de la delincuencia en Colombia". *Revista Jurídica*, Bogotá, 140-41: 408-23.
- Buendía, Nicolás. (1893) *Las monomanías impulsivas. Estudio clínico y médico-legal*. Tesis doctoral en medicina. Bogotá: Imprenta de la Luz.
- (1917) *BuUetin de l'Amerique Latine*, París: Soborne, Secretariat de la Faculte des Sciences.
- (1938) *Código Penal (Ley 95 de 1936)*. *Anotado, concordado y comentado por Arcesio Aragón*. Bogotá: Librería Colombiana.
- (1935) *El proceso Zawadsky*. Bogotá: Editorial ABC.

- Fere, Charles Samson. (1903) *Degeneración y criminalidad*. Madrid: D. Jorro.
- Foucault, Michel. (1991a) *El sujeto y el poder*. Bogotá: Carpe Diem.
- . (1991b) *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- . (1992) *Genealogía del racismo*. Madrid: Las ediciones de La Piqueta.
- . (2000a) *Los anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . (2000b) *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.
- García González, Armando, y Raquel Álvarez Peláez. (1999) *En busca de la raza perfecta: Eugenesia e higiene en Cuba (1898-1958)*. Madrid: CSIC.
- Gómez-Müller, Alfredo. (1991) "Las formas de la exclusión: La perspectiva de José María Samper." *Gaceta* 11, Bogotá, 31-4.
- Helg, Aliñe. (1989) "Los intelectuales frente a la cuestión racial en el decenio de 1920: Colombia entre México y Argentina." *Fundación Antioqueña para los Estudios Sociales*, Medellín, 4: 37-53.
- Jaramillo Uribe, Jaime. (1997) *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Santa Fe de Bogotá: Planeta.
- Jiménez López, Miguel. (1920a) *Los problemas de la raza en Colombia*. Bogotá: Linotipos de *El Espectador*.
- . (1920b) *Nuestras razas decaen: Algunos signos de degeneración colectiva en Colombia y en los países similares*. Bogotá: Imprenta y Litografía de Juan Casis.
- . (1929) *LaiiwrágraciónnarnarillaalaAmérica*. Bogotá: Minerva.
- . (1933) "Las bases de la reforma educacional en Colombia". *Revista colombiana*, Bogotá, 1: 65-69.
- . (1948) *La actual desviación de la cultura humana: discursos y ensayos*. Tunja: Imprenta oficial.
- LanaoLoaiza, José Ramón. (1920) *La decadencia de la raza* Santa Marta: Tipografía Mogollón.
- Leal Buitrago, Francisco, y Germán Rey, eds (2000) *Discurso y razón: Una historia de las ciencias sociales en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Legrain, M. (1906) *Degeneración social y alcoholismo: Higiene y profilaxis*. Barcelona: Imprenta de Henrich.
- Lombroso, Cesare. (1982) *La escuela criminológica positivista*. Madrid: La España moderna.

- . (1900) *Los criminales*. Barcelona: Centro Editorial Presa.
- Muñoz, Laurentino. (1935) *La tragedia biológica del pueblo colombiano: Estudio de observación y de vulgarización*. Cali: América.
- Obregón, Diana, ed., (2000) *Culturas científicas y saberes locales: Asimilación, hibridación, resistencia*. Santa Fe de Bogotá: Universidad Nacional.
- . (1990-1991) "La Sociedad de Naturalistas Neogranadinos y la tradición científica". *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, Bogotá, 18-9: 101-24.
- Ocampo López, Javier. (1986) *El positivismo y el movimiento de "la Regeneración en Colombia"*. México: UNAM.
- Osorio, Antonio María. (1895) *Prontuario de las disposiciones de Policía*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Otero, Benjamín. (1957) "Manicomio de Varones de Sibaté". *Instantáneas médicas*, Bogotá, 26:6.
- Palacios, Marco. (1999) *Parábola del liberalismo*. Bogotá: Norma.
- Pedraza Gómez, Zandra. "El debate eugenésico: una visión de la modernidad en Colombia". *Revista de Antropología y Arqueología*, Bogotá, 9 (1-2): 115-159.
- Restrepo, Roberto Luis. (1920) *¿Degenera la raza?: contribución al estudio de este importante problema en lo referente a nuestra facultad de Medicina*, Bogotá: Imprenta de La Luz.
- Rosselli, Humberto. (1968) *Historia de la psiquiatría en Colombia*. 2 volúmenes. Bogotá: Horizontes, 2.
- Sáenz, Javier, Osear Saldarriaga y Armando Ospina. (1997) *Miar la infancia. Pedagogía, moral y modernidad en Colombia, 1903-1966*. 2 volúmenes. Bogotá: Universidad de Antioquia/ UniAndes/Conciencias/Foro por Colombia.
- Uribe Cualla, Guillermo. (1951) *Cuestiones médico-legales y criminológicas: Trabaps y observaciones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

AUTORES

ANDREA CADELO BUTTRAGO

Comunicadora Social de la Pontificia Universidad Javeriana. Becada del Programa Jóvenes Investigadores de Colciencias, para el cual realiza una investigación sobre la prensa colonial colombiana. El artículo que aquí se presenta es una versión abreviada de su tesis de grado que obtuvo mención meritoria en la Facultad de Comunicación de la Universidad Javeriana.

SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ

Es profesor de la facultad de ciencias sociales de la Universidad Javeriana en Bogotá, e investigador titular del Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR de la misma universidad. Ha sido profesor visitante en las universidades de Duke, Pittsburgh y Andina Simón Bolívar de Quito. Entre sus publicaciones se cuentan: *Crítica de la razón latinoamericana* (1996), *Teorías sin disciplina* (1998), *Pensar (en) los intersticios* (1999), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (2000) e *tidisciplinar las ciencias sociales* (2002).

ÓSCAR SALDARRIAGA VÉLEZ

Historiador de la Universidad de Antioquia, actualmente se desempeña como docente e investigador en el Departamento de Historia de la Universidad Javeriana. Miembro fundador del Grupo de Investigación sobre la Historia de la Práctica Pedagógica en Colombia. Coautor del libro *Mirar la Infancia. Pedagogía, Moral y Modernidad en Colombia, 1903-1946*.

VÍCTOR MANUEL RODRÍGUEZ

M.A. Historia del Arte (Siglo XX), Goldsmiths' College, Universidad de Londres (Inglaterra); M.A. Estudios Visuales y Culturales, Universidad de Rochester, Rochester, NY (USA). Actualmente es

candidato a Doctor en Estudios Visuales y Culturales de la misma universidad. Ha sido profesor de las Universidades Nacional de Colombia, Pedagógica Nacional y de los Andes. En el presente, es asesor académico de la División de Divulgación Académica y Cultural de la Universidad Nacional de Colombia y profesor de la Especialización en Estudios Culturales de la Universidad Javeriana. Ha publicado artículos sobre prácticas artísticas, estudios visuales y culturales, y políticas culturales en publicaciones nacionales e internacionales.

ZANDRA PEDRAZA GÓMEZ

Antropóloga de la Universidad de los Andes y Doctora en Ciencias de la Educación y Antropología Histórica de la Universidad Libre de Berlín. Profesora Asociada y directora del Programa de Maestría en Antropología del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes.

Las áreas por las cuales se interesa son la antropología pedagógica latinoamericana; el pensamiento social latinoamericano; y el papel del cuerpo en la formación del sujeto moderno, en la configuración de las naciones latinoamericanas y en los procesos de interpretación de la naturaleza. Sus trabajos recientes de investigación se han ocupado del papel de las emociones en la subjetividad de comienzos del novecientos; las imágenes del cuerpo en la ilustración neogranadina y la interpretación de la naturaleza en el ideario moderno nacional.

ANDRÉS GORDILLO RESTREPO

Antropólogo egresado de la Universidad de los Andes. DEA en Historia contemporánea de las relaciones internacionales y candidato a Doctor en Historia en la Universidad de París (Panthéon-Sorbonne). Se inició en la investigación como asistente de la profesora Zandra Pedraza y en Francia continuó su formación como discípulo del recientemente desaparecido Francois-Xavier Guerra. Parte de su tesis de grado en antropología, *El corazón y la norma. Aproximaciones al canon conservador del siglo XIX*, fue premiada y publicada por la Alcaldía Mayor de Bogotá. En la actualidad, sigue investigando sobre las élites políticas y culturales del siglo XIX, ahora con énfasis en las organizaciones políticas y las sociabilidades ultracristianas.

JORGE ELIÉCER QUINTERO ESQUIVEL

Filósofo e historiador, es profesor titular de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad del Cauca. Ha dedicado varios años a la investigación sobre la historia de la Educación en Colombia y a los estudios sobre la cultura de las élites, especialmente durante los siglos XVIII y XIX. Fue ganador de la Beca de estímulo a la investigación del Ministerio de Cultura en 1998. Sus publicaciones recientes son: "La difusión científica y el proyecto educativo de Santander en Colombia", *Archivos y documentos para la Historia de la Educación en Colombia*, "José María Cabal", *Científicos Criollos e Ilustración*; "Educación, Ciencia y política: La pretensión de la Modernidad en los siglos XVIII y XIX", *Cauca Territorios Posibles*.

HUBERT PÓPPEL

Cursó estudios de Teología, Romanística, Filosofía y Sociología en la Universidades de Bamberg, Munich, y Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín. Doctor en Filosofía y Letras de la Universidad de Bamberg; Posdoctorado en la Universidad de Jena. Actualmente se desempeña como profesor y director de la Maestría en Literatura Colombiana de la Universidad de Antioquia, Medellín. Algunos de sus Libros publicados sobre literatura colombiana son: *Bibliografía antología crítica de las vanguardias literarias en Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú*; *Tradición y modernidad en Colombia, Corrientes poéticas en los años veinte, La novela policiaca en Colombia*

CAROLINA ÁLZATE

Ph.D. University of Massachusetts at Amherst. Profesora Asociada del Departamento de Humanidades y Literatura de la Universidad de los Andes en Bogotá. En 1999 publicó un libro titulado *Desviación y verdad: la re-escritura en Arenas y la Avellaneda*, sobre la narrativa histórica de estos dos autores y los discursos de fundación nacional tanto del siglo XIX cubano como de la Revolución. Desde entonces, sus investigaciones se han concentrado en la narrativa del siglo XIX latinoamericano, en especial colombiana. Sobre estos temas ha publicado varios artículos y participado en congresos nacionales e internacionales. En el año 2002 escribió una biografía novelada de Soledad Acosta de Samper, titulada *Soledad Acosta de Samper. Una historia entre buques y montañas*, que será publicada próximamente por

Colciencias y participó en la primera reedición de *Novelas y cuadros de la vida suramericana*, libro de Soledad Acosta que no había sido reeditado desde su publicación en 1869. Actualmente, prepara la edición de algunas novelas de esta autora, que sólo aparecieron en periódicos y que son prácticamente inaccesibles para los lectores contemporáneos, así como una compilación de textos críticos sobre la misma.

SANDRA LUCÍA CASTAÑEDA MEDINA

Licenciada en Ciencias de la Educación, Filosofía e Historia por la Universidad la Gran Colombia de Bogotá y aspirante al título de Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Ha participado en el Congreso Nacional de Historia y fue ganadora de la Beca para Jóvenes Investigadores de Colciencias con la investigación *Una genealogía del racismo en Colombia: Continuidades y discontinuidades del sigloXDCalXX*. En el presente se desempeña como docente en el Departamento de Filosofía de la Universidad Minuto de Dios.

ISBN 1-930744-20-X



9 781930 744202

El proyecto de construcción de la nacionalidad colombiana en el siglo XIX implicaba la elaboración de un nuevo entramado cultural, de una red simbólica que direccionaba el horizonte de la modernidad deseada por las elites. Había que crear la nación, pero esto implicaba forjar los actores y los escenarios que sirvieran de base para la existencia de esa nación. La prensa, los discursos políticos, la ciencia y la literatura, jugaron ciertamente un papel importante en la construcción de este imaginario y la *representación* estaba centrada en aquellos que sabían leer las claves de la “civilización”: los criollos ilustrados, cuyo *habitus* estaba formado en el imaginario étnico y colonial de la blancura. Se proclama por ello la superioridad de la sangre hispana, latina y sajona, y de la piel blanca, sobre los grupos mestizos, indígenas y negros. El deseo civilizador era entonces un asunto de *violencia simbólica* y presuponía unas jerarquías étnicas y de género que chocaban con los principios del liberalismo económico. La “colonialidad” parecía revelarse entonces como la otra cara de esa “modernidad” deseada.

Los textos aquí presentados reflexionan sobre la construcción del entramado simbólico que quiso instaurarse como fundamento cultural de la nación colombiana en el siglo XIX: la literatura y el periodismo como artífices del imaginario letrado de la Ateneas sudamericana, la ciencia como instrumento de control biopolítico sobre las poblaciones y el territorio, el derecho como dispositivo para la construcción de subjetividades obedientes, la familia católica como espacio privilegiado de la vida de las mujeres, el museo como escenario para la patrimonialización de la memoria histórica.