

La hybris del punto cero : ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)	Titulo
Castro-Gómez, Santiago - Autor/a;	Autor(es)
Bogotá	Lugar
Pontificia Universidad Javeriana	Editorial/Editor
2005	Fecha
	Colección
Política; Raza; Colonialidad; Modernidad; Ciencia; Conocimiento; Historia; Siglo XVIII; Siglo XIX; Colombia;	Temas
Libro	Tipo de documento
"http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/pensar-puj/20180102042534/hybris.pdf"	URL
Reconocimiento-No Comercial-Sin Derivadas CC BY-NC-ND http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
 Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
 Latin American Council of Social Sciences



LA HYBRIS
DEL PUNTO CERO

Castro-Gómez, Santiago, 1958-

La hybris del punto cero : ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816) / Santiago Castro-Gómez. -- 1a ed. -- Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

346 p. :il., mapas ; 24 cm.

Incluye referencias bibliográficas (p. 313-334) e índice.

ISBN: 958-683-808-0

1. ILUSTRACIÓN – HISTORIA – COLOMBIA – 1750-1816. 2. INTELLECTUALES – HISTORIA – COLOMBIA – 1750-1816. 3. CIENCIA – HISTORIA – COLOMBIA – 1750-1816. 4. DISCRIMINACIÓN RACIAL – HISTORIA – COLOMBIA – 1750-1816. 5. COLOMBIA – HISTORIA – COLONIA, 1550-1810. 6. COLOMBIA – VIDA INTELLECTUAL – 1750-1816.

CDD 986.103 ed. 19

Catalogación en la publicación - Pontificia Universidad Javeriana.
Biblioteca General

ech.

Sep. 27/2005

SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ

LA HYBRIS

DEL PUNTO CERO
CIENCIA, RAZA E ILUSTRACIÓN
EN LA NUEVA GRANADA
(1750-1816)

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
BOGOTÁ, 2005



Reservados todos los derechos
©Pontificia Universidad Javeriana
©Santiago Castro-Gómez
•e Editorial Pontificia Universidad Javeriana
Transversal 4ª No. 42-00, primer piso,
edificio José Rafael Arboleda, S. J.
Bogotá, D.C.

Directora:
Selma Marken Farley

Coordinación Editorial:
Alfredo Duplat Ayala

Corrección de Estilo:
Claudia Susana R.

Coordinación de autoedición:
Fernando Serna Jurado

Diagramación:
Victoria Peters Rada

Primera Edición septiembre de 2005
ISBN: 958-683-808-0
Número de ejemplares: 500
Preprensa digital e impresión: Javegraf

Diseño de la carátula: Ana Lucía Chaves Barrero

Tabla de contenido

Introducción
10

I

Lugares de la ilustración

Discurso colonial y geopolíticas del
conocimiento en el Siglo de las Luces
20

1.1 El proyecto de Cosmópolis	23
1.1.1 El plano de la trascendencia	25
1.1.2 La negación de la simultaneidad	33
1.1.3 Razas inmaduras	38
1.2 El paradigma de la modernidad/colonialidad	42
1.2.1 La orientalización del oriente	43
1.2.2 La des-trucción del mito de la modernidad	47
1.2.3 El discurso de la limpieza de sangre	53
1.2.4 La colonialidad del poder	61

II

Purus ab omnia macula sanguinis

El imaginario colonial de la blancura en la Nueva Granada
66

2.1 La etnización de la riqueza	68
2.1.1 Sociología espontánea de las elites	73

2.1.2 El pathos de la distancia	81
2.1.3 Tácticas del subalterno	89
2.2. El biopoder y la guerra de las razas	96
2.2.1 La perspectiva del Todo	96
2.2.2 El rostro de Maquiavelo	101
2.2.3 La nostalgia del Apartheid	108
2.3 Los muros de la ciudad letrada	114
2.3.1 Muros pintados de blanco	116
2.3.2 Batallas por el capital universitario	125
2.3.3 El cadáver del doctor Eugenio	133

III

Biopolíticas imperiales

Salud y enfermedad en el marco de las reformas borbónicas	<i>140</i>
---	------------

3.1 La desmagicalización del mundo o el ocaso de la caridad	142
3.2 Ciudades apestadas	149
3.3 Polillas destructoras de la República	156
3.4 El hospital como sueño de la razón	161
3.5 La domesticación del azar	168
3.6 Licencia para curar	173

IV

Conocimientos ilegítimos

La Ilustración como dispositivo de expropiación epistémica	<i>184</i>
--	------------

4.1 Los hijos de la maldición	186
4.1.1 El color de la razón	193
4.1.2 Etnias contagiosas	200
4.2 Astucias de la razón botánica	204

4.1.1 Reglas para la dirección del espíritu	205
4.1.2 El viaje de los adanes criollos	209
4.1.3 La cerveza mágica de Mutis	216

V

Espacios estriados

Geografía, políticas del territorio y control poblacional	228
---	-----

5.1 La geografía como “ciencia rigurosa”	230
5.1.1 De la cosmografía a la geografía	231
5.1.2 Viaje al centro de la tierra	237
5.2 La construcción del “lugar antropológico”	247
5.2.1 El proyecto del Atlas económico	248
5.2.2 Poblaciones trashumantes	258
5.2.3 Geografía de las razas	263
5.3 Los criollos en la “disputa del Nuevo Mundo”	273
5.3.1 La mirada imperial: salvajes y europoides	273
5.3.2 The Periphery writes back	284
5.3.2.1 En las entrañas de la bestia	284
5.3.2.2 El criollo contraataca	292

Epílogo

304

Bibliografía

312

Índice temático

336

Introducción

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Lugares de la ilustración

Discurso colonial y geopolíticas del conocimiento en el Siglo de las Luces

Los orientales, los africanos, los amerindios, son todos componentes necesarios para la fundación negativa de la identidad europea y de la propia soberanía moderna como tal. El oscuro Otro del Iluminismo europeo está instalado en su cimiento, del mismo modo que la relación productiva con los “continentes negros” sirvió como cimiento económico de los Estados-nación europeos

Michael Hardt y Antonio Negri

En septiembre del año 1774, el periódico alemán *Berlinische Monatschrift* publicó un ensayo en el que el filósofo Immanuel Kant respondía a la pregunta: *Was ist Aufklärung?* Aquí Kant establece que la Ilustración es “la salida del hombre de la minoría de edad”, entendida ésta como “la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro” (Kant, 1996: 53). La “madurez” que Kant creía observar de forma todavía incompleta en la Europa de su tiempo, es la negativa a aceptar la autoridad de la tradición y el sometimiento de toda creencia ante el tribunal supremo de la razón, para que allí sean juzgadas de acuerdo a principios establecidos por la razón misma. Son estos principios normativos de carácter universal los que servirán para desentrañar los misterios de la naturaleza y encaminar a la sociedad humana por la senda inevitable del progreso. Los pueblos y los individuos que se resistan a seguir este camino son vistos por Kant como “autoculpables” y merecedores de su propia miseria, ya que las condiciones están ya dadas para que a finales del siglo XVIII la humanidad empiece a salir de la ignorancia.

En ese mismo año, al otro lado del mundo, en la sombría capital de una remotísima y escarpada provincia del imperio español, el virrey de la Nueva Granada, don Manuel de Guirior, encarga al fiscal Francisco Moreno y Escandón la redacción de un plan de estudios que sirva de base a la organización de una universidad capaz de formar a la elite criolla en los principios científicos de la Ilustración. Dos años más

tarde, y a contrapelo de esta pretensión, el abate holandés Cornelius de Paw publica en la *Enciclopedia* un artículo en el que sostiene que ningún ser nacido en América es capaz de ilustrarse, porque todos habitan una tierra húmeda y estéril. Tan solo cinco años después, una coalición de criollos, indios y mestizos, nacidos todos en la Nueva Granada, se levanta contra las autoridades ilustradas con el fin de protestar contra el aumento de impuestos ordenado por la dinastía de los borbones para financiar su guerra imperialista contra los ingleses.

¿Cómo explicar esta serie de acontecimientos simultáneos y en apariencia contradictorios? Un optimista filósofo prusiano, que jamás salió de su pueblo natal, se atreve a tomar la palabra en nombre de la humanidad entera para anunciar la llegada de una “época de ilustración” en la que todos podrán utilizar su entendimiento sin servirse de autoridades exteriores. No muy lejos de allí, un sacerdote ilustrado afirma que los habitantes de América son incapaces de “servirse de su propio entendimiento”, mientras que al otro lado del Atlántico, una “autoridad exterior” americana hace suyo el programa de la ilustración y ordena la creación de una universidad pública. Órdenes que, sin embargo, son resistidas por un sector de la elite criolla local, que veía la Ilustración como una amenaza directa a sus privilegios tradicionales. Al mismo tiempo, una coalición de personajes nativos de América, actuando con independencia de autoridades exteriores, apelan a conocimientos y certezas locales para organizar la oposición tanto a la élite blanca contrailustrada, como al despotismo ilustrado de los virreyes.

¿Qué es entonces la Ilustración? ¿Por quiénes y contra quiénes es enunciada, en qué lugares y con qué propósitos? La tesis que quisiera defender es que la Ilustración no es un fenómeno *européico* que se “difunde” luego por todo el mundo, sino que es, ante todo, un conjunto de discursos con diferentes lugares de producción y enunciación que gozaban ya en el siglo XVIII de una circulación mundial. Me propongo relacionar entre sí algunos de estos lugares y discursos, con el fin de mostrar que eventos aparentemente contradictorios como los arriba señalados, formaban parte en realidad de una misma y compleja red planetaria de ideas científicas, de sentimientos libertarios, de actitudes raciales y de ambiciones imperialistas. En este capítulo en particular me interesa investigar la relación entre el proyecto científico de la Ilustración y el proyecto colonial europeo, teniendo en cuenta que la pretensión central manifiesta por el discurso ilustrado era que la ciencia carecía de un lugar empírico de enunciación. Mostraré que lo que permite invisibilizar el lugar de enunciación del conocimiento es el modo en que la ciencia y las ambiciones geopolíticas empiezan a quedar articuladas en el sistema-mundo moderno/colonial a partir del siglo XVI. Mi hipótesis de lectura es que el escenario de la Ilustración fue la lucha imperial por el control de los *territorios* claves para la expansión del naciente capitalismo y de la *población* que habitaba esos territorios.

Para investigar la relación entre ciencia y geopolítica en el siglo XVIII, tomaré como punto de partida el proyecto de una “ciencia del hombre” formulado inicialmente por Hume en 1734, a fin de plantear el problema que en este libro he denominado *La hybris del punto cero*. Luego intentaré reconstruir de forma inmanente los vínculos estructurales de este programa con el capitalismo y el colonialismo, utilizando para ello algunos escritos de Kant, Rousseau, Turgot y Condorcet. Finalmente buscaré integrar estos dos aspectos en una mirada de conjunto, utilizando el marco de la teoría poscolonial de Edward Said, pero atendiendo especialmente a la relación entre ciencia y colonialidad, tal como ha sido pensada desde Latinoamérica por autores como Walter Mignolo, Enrique Dussel y Aníbal Quijano. Con ello me propongo adquirir algunas herramientas teóricas que me permitirán, en los capítulos siguientes, reconstruir el discurso ilustrado criollo en la Nueva Granada.

1.1 El proyecto de Cosmópolis

En su libro *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, el filósofo Stephen Toulmin argumenta que hacia mediados del siglo XVII, una nueva y extraña visión de la naturaleza y de la sociedad empezó a emerger en el seno de la intelectualidad europea. Durante los siglos XV y XVI había primado en Europa una concepción “práctica” del conocimiento, en la que las cuestiones filosóficas se hallaban vinculadas con problemas relativos a la *experiencia* de la vida humana. Pensadores como Las Casas, Vitoria, Montaigne, Vives, Erasmo y Moro reflexionaban sobre asuntos morales, políticos, religiosos, jurídicos y cotidianos de su época, desechando todo tipo de dogmatismo teórico y abstracto. Su opinión era que el conocimiento debe concentrarse en asuntos circunstanciales, en lugar de dirigirse hacia cuestiones generales y escolásticas, desligadas de la experiencia vital.¹ Sin embargo, durante el siglo XVII las cosas empiezan a cambiar radicalmente. La utilización de precisos instrumentos para observar los astros y calcular sus movimientos, el desarrollo de las matemáticas y la física, los nuevos asentamientos coloniales de Europa y la concomitante expansión de la economía capitalista, transformaron la mirada sobre el mundo social y natural. La *cognitio historica* de Montaigne, Vives y Erasmo empieza a ser reemplazada por la idea de una “ciencia rigurosa”, ejemplificada en figuras como Descartes, Galileo y Newton.

¹ El conocimiento, como dirían Hardt y Negri (2001: 104-107), estaba firmemente comprometido con el *plano de la inmanencia*.

Toulmin sintetiza en cuatro puntos este “cambio de mentalidad” que empezó a operarse en la comunidad intelectual europea desde el siglo xvii (Toulmin, 1990: 30-34):

- a. La lógica y la retórica, que hasta entonces habían sido vistas como campos legítimos de la ciencia - pues tenían un fin práctico ligado a la *transmisión oral de saberes* -, son consideradas ahora como irrelevantes. En lugar de la argumentación oral se instaura la prueba escrita, formulada en *lenguaje matemático* y comprendida sólo por expertos, como forma única de validación y transmisión de conocimientos.
- b. La teoría jurídica y moral, enfocada en el entendimiento y resolución de casos particulares, es reemplazada por la *ética* como especulación orientada al estudio de principios universales de comportamiento (el bien, el mal, la justicia). Los “estudios de caso” quedan por fuera de la reflexión ética.
- c. Las *fuentes empíricas* de conocimiento utilizadas por los humanistas (documentos antiguos, cartas geográficas, literatura de viajes, material etnográfico, prácticas esotéricas) son vistas ahora como causas de error y confusión. La única fuente confiable de conocimiento son las *operaciones internas* del entendimiento, es decir, las representaciones “claras y distintas” de la mente humana.
- d. El *tiempo y el espacio*, variables esenciales en la reflexión de los pensadores renacentistas, son descartados como objetos dignos de la especulación filosófica. El papel del filósofo es tomar distancia de los condicionamientos espacio-temporales en que se desenvuelve su vida, para desentrañar las *estructuras permanentes* que subyacen a todos los fenómenos, sean estos naturales o sociales.

Toulmin concluye que bajo esta nueva configuración epistémica, el conocimiento sobre la vida humana intenta reunir dos aspectos simbolizados por las palabras griegas *cosmos* y *polis*. *Cosmos* hace referencia a la naturaleza ordenada, regida por leyes fijas y eternas, descubiertas por la razón, mientras que *polis* se refiere a la comunidad humana y a sus prácticas de organización. Desde un punto de vista científico, aparece la pretensión de elaborar un tipo de conocimiento que tome al hombre y a la sociedad como objetos de estudio sometidos a la exactitud de las leyes físicas, de acuerdo al modelo elaborado por Newton; desde un punto de vista político, aparece la pretensión de crear una sociedad racionalmente ordenada desde el poder central del Estado. Con la ayuda de la ciencia, y mediante la soberanía del Estado, el orden natural del *cosmos* podría ser reproducido en el orden racional de la *polis* (Toulmin, 1990, 67).

Ahora bien, lo que permite formular el proyecto mismo de Cosmópolis es la idea de que la sociedad puede ser observada desde un lugar neutro de observación, no contaminado por las contingencias relativas al espacio y el tiempo. Ninguno como el pensador René Descartes logró expresar con tanta claridad semejante pretensión.

En la primera de sus *Meditaciones Metafísicas*, 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.² Por eso, Descartes recomienda que las “viejas y ordinarias” opiniones de la vida cotidiana deben ser suspendidas, con el fin de encontrar un punto sólido de partida desde el cual sea posible construir de nuevo todo el edificio del conocimiento (Descartes, 1984: 115). Este punto absoluto de partida, en donde el observador hace *tabula rasa* de todos los conocimientos aprendidos previamente, es lo que en este trabajo llamaremos la *hybris del punto cero*.

Comenzar todo de nuevo significa tener el poder de nombrar por primera vez el mundo; de trazar fronteras para 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 punto 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 una representación en la que los “varones ilustrados” se definen a sí mismos como observadores neutrales e imparciales de la realidad. La construcción de Cosmópolis no solo se convierte en una utopía para los reformadores sociales durante todo el siglo XVIII, sino también en una obsesión para los imperios europeos que en ese momento se disputaban el control del mundo.

1.1.1 El plano de la trascendencia

Según Michael Hardt y Antonio Negri, la Ilustración pone en marcha un aparato de fundación trascendental, cuyo propósito era establecer mediaciones racionales para todos los ámbitos de acción humana. La política, el conocimiento y la moral quedaron sometidas a un *orden preconstituido* que, sin reproducir los viejos dualismos de la Edad Media, sí postulaba un nuevo ordenamiento metafísico del mundo. No era ya Dios sino la naturaleza humana el garante de que las leyes del *cosmos* tuvieran

² “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).

correspondencia con las leyes de la *polis* (Hardt y Negri 2001: 110-112). Y es quizás en el *Tratado de la naturaleza humana*, escrito por David Hume en 1734, donde por primera vez se formula sistemáticamente el proyecto de una ciencia fundada en el plano trascendente de la naturaleza humana, que sirviese de base racional para la construcción de Cosmópolis.³

Al igual que Descartes, Hume propone “un sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, el único sobre el que las ciencias puedan basarse con seguridad” (Hume, 1981: 81). En Descartes, como se sabe, la objetividad de la ciencia proviene de un método en el que se busca en la conciencia una certeza primaria (ideas “claras y distintas”) para después, y de forma estrictamente matemática, deducir de ella todas las verdades científicas. Hume piensa que aunque todas las ramas de las ciencias parecen ocuparse de objetos que se encuentran fuera de la conciencia, en realidad son los hombres mismos quienes juzgan acerca de la verdad o falsedad de las proposiciones que utilizan para estudiar esos objetos. Por tanto, si lo que se busca es un fundamento sólido que garantice la certeza del conocimiento, ese fundamento no puede ser otro que las facultades perceptivas y cognitivas del hombre. El estudio de esas facultades de la naturaleza humana es el objeto de la “Science of Man”:

“Es evidente que todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana, y que aunque algunas parezcan desenvolverse a gran distancia de ésta, regresan finalmente a ella por una u otra vía. Incluso las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural dependen de algún modo de la ciencia del hombre, pues están bajo comprensión de los hombres y son juzgadas según las capacidades y facultades de estos [...] No hay problema de importancia cuya decisión no esté comprendida en la ciencia del hombre; y nada puede decidirse con certeza antes de que nos hayamos familiarizado con dicha ciencia [...] Y como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás, es claro que la única fundamentación sólida que podemos dar a esta misma ciencia deberá estar en la experiencia y la observación (Hume, 1981: 79; 81).⁴

La ciencia del hombre se convierte así en el fundamento epistemológico de todas las demás ciencias, incluso de la filosofía natural, es decir de la física ejemplificada por Newton. ¿Cómo es esto posible? Según Hume, aplicando al estudio del hombre

³ De hecho, el subtítulo mismo del libro indica con claridad el propósito de Hume: “Attempt to introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects”.

⁴ El resaltado es mío.

el “método experimental de razonamiento” que tan buenos resultados ha dado en el campo las ciencias físicas. De lo que se trata, entonces, es de investigar el comportamiento humano sin tomar como punto de partida una idea preconcebida y metafísica del hombre, sino utilizando solamente los datos empíricos proporcionados por la experiencia y la observación.⁵ Así como Newton logró despegarse de una concepción metafísica de la naturaleza, heredada de Aristóteles, para formular las leyes que rigen el movimiento de los cuerpos celestes, así también el científico de la sociedad (el Newton de las ciencias humanas) debe distanciarse de todo tipo de preconcepciones mitológicas sobre el hombre, con el fin de formular las *leyes que rigen la naturaleza humana*. En otras palabras: del mismo modo como la física logró establecer las leyes que gobiernan el mundo celeste, la ciencia del hombre debe aplicar el mismo método para establecer las leyes que gobiernan el mundo terrestre de la vida social. Y como estas leyes, según Hume, se encuentran ancladas en la naturaleza humana, la nueva ciencia tomará como objeto de estudio las facultades cognitivas y perceptivas del hombre, con el fin de explicar, a través de la observación y la experiencia, las *estructuras básicas* que rigen su comportamiento social y moral.

Nótese que la pretensión de Hume, como la de Descartes, es ubicar a la ciencia del hombre en un *punto cero de observación*, capaz de garantizar su objetividad. Sólo que, a diferencia de aquel, ese punto cero es alcanzado mediante la aplicación del método experimental, con el fin de establecer una analogía entre el universo newtoniano y el universo político-moral. Pero la pretensión de ambos pensadores es la misma: convertir a la ciencia en una plataforma inobservada de observación a partir de la cual un observador imparcial se encuentre en la capacidad de establecer las leyes que gobiernan tanto al *cosmos* como a la *polis*. Alcanzar el punto cero implica, por tanto, que ese hipotético observador se desprenda de cualquier observación precientífica y metafísica que pueda empañar la transparencia de su mirada. La primera regla para llegar al punto cero es entonces la siguiente: cualquier otro conocimiento que no responda a las exigencias del método analítico-experimental, debe ser radicalmente desechado. Para Hume, el cumplimiento estricto de esta regla permitirá que la ciencia del hombre mire a su objeto de estudio tal como *es* y no tal como *debiera ser*. Observar la naturaleza humana desde el punto cero equivale a poner entre paréntesis cualquier consideración moral, religiosa o metafísica sobre el hombre, para verlo en su *facticidad pura*. La ciencia del hombre no es normativa, sino descriptiva.

⁵ Sobre este tema, consúltese el ya clásico estudio del filósofo italiano Alberto Moravia *La Scienza dell'Uomo nel Settecento*, donde analiza con detalle la constitución de la “Société des Observateurs de l’homme” en Francia y el nacimiento de la etnología en el siglo XVIII (Moravia, 1989).

¿Pero cuál es la facticidad de la naturaleza humana que la ciencia del hombre descubre? Las acciones humanas, afirma Hume, no son movidas por la razón sino por el interés en la propia conservación. Nadie actúa prescindiendo de su propio interés personal, de modo que la utilidad (o el placer) que una determinada acción pueda brindar al individuo, es aquello que explica por qué tal acción es juzgada como “buena” o “mala”. Así, la moral y la justicia no están inscritas en la naturaleza humana, sino que son convenciones a través de las cuales el hombre manifiesta públicamente sus pasiones⁶:

“Es manifiesto que en la estructura original de nuestra mente la atención más intensa está centrada en torno a nosotros mismos; la siguiente en intensidad se dirige a nuestras relaciones y conocidos; tan sólo la más débil alcanza a los extraños y a las personas que nos son indiferentes [...] Ninguna afirmación es más cierta que la de que los hombres están guiados en gran medida por su interés y que, cuando extiendan sus cuidados más allá de sí mismos, no los llevan demasiado lejos ni les es usual en la vida ordinaria ir más allá de sus más cercanos amigos y conocidos” (Hume, 1981: 713; 770).⁷

La primera “ley de la naturaleza humana” descubierta por la ciencia del hombre es entonces la siguiente: el instinto natural lleva indefectiblemente al hombre a *preferir lo cercano a lo remoto*. Nada en su naturaleza le lleva a querer “extender sus cuidados más allá de sí mismo”, de modo que todas las acciones que emprende, aún las más desprendidas y altruistas, sólo tienen sentido en la medida en que redundan para su propio beneficio.⁸ La pregunta que hace Hume es entonces, ¿cómo es posible la vida en comunidad? Si por ley natural todos los hombres prefieren lo cercano, ¿cómo se explica que sean capaces de obedecer un código remoto de leyes impersonales y de comportarse unos frente a otros de forma civilizada? Si el hombre no es un ser social por naturaleza, como pensaba Aristóteles – este es un “mito precientífico” del que hay que desprenderse –, ¿cuál es entonces el origen de la sociedad? A través de una observación inobservada sobre el modo en que funcionan las pasiones humanas, la ciencia del hombre intentará explicar el origen de ese *artificio histórico* llamado sociedad.

⁶ Véase: Hume, 1981: 707.

⁷ El resaltado es mío.

⁸ “En general” – afirma Hume – “puede afirmarse que en la mente de los hombres no existe una pasión tal como el amor a la humanidad, considerada simplemente como en cuanto tal y con independencia de las cualidades de las personas, de los favores que nos hagan o de la relación que tengan con nosotros” (Hume, 1981: 704).

Para Hume, como para Hobbes, las leyes de la sociedad no existen antes de que los individuos *acuerden* constituirse en un grupo social. Pero según el pensador escocés, lo que les llevó a establecer tal acuerdo no fue la inseguridad resultante de la guerra de todos contra todos, como suponía Hobbes, sino la necesidad de satisfacer una pasión fundamental: “el impulso natural de adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos más cercanos” (Hume, 1981: 717). Como la naturaleza, sin embargo, no ha provisto a todos los hombres por igual de las capacidades y los medios para satisfacer este impulso, se hizo necesario recurrir a un artificio: la creación de leyes que regulen el comercio y la propiedad.⁹ Si bien es cierto que este artificio reprime los impulsos egoístas de unos individuos en favor de las necesidades de otros, considerado globalmente se trata de un arreglo benéfico para todos. Si el deseo insaciable de propiedad se dejara a su propio arbitrio, la guerra por los recursos se haría inevitable, el comercio se tornaría imposible y ningún individuo podría satisfacer su propio interés. En suma: la ciencia del hombre establece que en el origen de la sociedad humana se encuentra la creación de un *mecanismo regulador de la economía*, cuya función es permitir que los individuos satisfagan sus necesidades naturales, pero sólo hasta el punto de no perjudicar lo que todos valoran como *interés público*: la autoconservación. La ley del Estado debe dar prioridad a lo remoto, con el fin de que todos puedan optar por lo cercano.

Ahora bien, este “gran descubrimiento” de la ciencia del hombre proclamado por Hume en la primera mitad del siglo XVIII, fue recogido y desarrollado por uno de sus discípulos más brillantes: el pensador escocés Adam Smith. Al igual que Hume, Smith está convencido de que la ciencia del hombre debe sustentarse en el modelo de la física señalado por Newton. El orden social, al igual que el orden natural, se encuentra regido por una suerte de *mecanismo* que actúa con independencia de las intenciones humanas. La sociedad (polis) debe ser entendida como un universo regido por leyes impersonales, análogas a las que gobiernan el mundo físico (cosmos): la gravitación, la atracción y el equilibrio. Y como Hume, Smith piensa que las actividades económicas de los hombres son el ámbito ideal para observar imparcialmente el modo como operan estas leyes de la naturaleza humana. Así, en *The Wealth of Nations* Smith establece que

“The Division of labor, from which so many advantages are derived, is not originally the effect of any human wisdom, which foresees and intends that general opulence to which it gives occasion. It is the necessary, through very slow

⁹ Locke, en el segundo *Ensayo sobre el gobierno civil*, había dicho que la propiedad privada era un “derecho natural”, presente ya en el estado de naturaleza, y que su preservación y regulación había sido una de las causas que motivó la creación del Estado civil (Locke, 1983: 42).

and gradual consequence of a certain propensity in human nature which has in view no such extensive utility; the propensity to truck, barter, and exchange one thing for another” (Smith, 1993: 21).

La división del trabajo y la propensión al comercio mediante el intercambio de bienes son, entonces, fenómenos universales que no dependen de la conciencia individual de nadie ni de la cultura a la que alguien pertenece, sino que se hallan reguladas por un *mecanismo impersonal* que, precisamente, constituye el objeto de estudio de la ciencia del hombre y, en este caso, de la economía política. La universalidad de estos fenómenos se debe a que están anclados en una tendencia invariable de la naturaleza humana que ya había sido señalada por Hume: la necesidad de satisfacer los intereses cercanos por encima de los remotos. Si los hombres entablan relaciones comerciales, esto no se debe al interés de unos por suplir la carencia de los otros, sino a los resortes pasionales que subyacen a toda acción humana y que llevan, indefectiblemente, a la búsqueda egoísta del propio beneficio.¹⁰

Al igual que Hume, Smith se pregunta cómo potenciar esta búsqueda del propio beneficio, de tal modo que los intereses egoístas de los individuos puedan ser armonizados con los intereses de la colectividad. Pero la respuesta del discípulo varía un tanto con respecto a la ofrecida por el maestro. Mientras que Hume considera necesario reprimir (a través de la ley) el deseo natural de satisfacer lo cercano por encima de lo remoto con el fin de asegurar la convivencia pacífica, Smith piensa que cualquier tipo de coacción sobre la naturaleza humana resultaría perjudicial. Antes que reprimir, lo que se debe hacer es *potenciar* las tendencias egoístas que movilizan las acciones de los hombres. Hay que “dejar-hacer” a los individuos su propia voluntad, con el fin de que la búsqueda egoísta de su propio enriquecimiento genere beneficios para toda la colectividad. No es necesario construir un mecanismo artificial que regule estatalmente la economía, sencillamente porque ese mecanismo ya existe (es ontológico) y se encuentra regulado por las leyes sociales del movimiento. El *mercado*, visto por Smith no como el ámbito contingente donde unos hombres ejercen su poder sobre otros, sino como resultado necesario e inevitable de la evolución de la sociedad humana, es el *mecanismo natural* que regula el intercambio de mercancías (Smith, 1993: 53). Basta entonces con dejar que los individuos entren libremente al mercado buscando

¹⁰ “Give me that which I want, and I shall have this which you want, is the meaning of every such offer; and it is in this manner that we obtain from one another the far greater part of those good offices which we stand in need of. It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages” (Smith, 1993: 22).

satisfacer sus intereses cercanos, para que las leyes internas y supraindividuales del mecanismo, a la manera de una “mano invisible”, regulen con precisión el equilibrio entre lo individual y lo colectivo:

“By preferring the support of domestick to that of foreign industry, [every individual] intends only his own security; and by directing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention. Nor is it always the worse for the society that is was no part of it. By pursuing his own interest, he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it (Smith, 1993: 291-292).¹¹

La trascendencia del mercado mundial se fundamenta en las leyes de la naturaleza humana, descubiertas por la economía política. Smith y Hume parten entonces de un supuesto incuestionable: *la naturaleza humana es un ámbito de fundación trascendental que vale para todos los pueblos de la tierra y funciona con independencia de cualquier variable cultural o subjetiva*. Por eso, la ciencia que estudia esta naturaleza debe liberarse de cualquier opinión precientífica y ubicarse en el plano de la trascendencia, en el punto cero desde el cual podrá ganar una mirada objetiva y totalizante sobre su objeto de estudio. Pero aquí cabe la pregunta: ¿cuál es el lugar de enunciación que permite a Smith y Hume afirmar que su enunciación no tiene lugar? ¿En dónde se encuentra la grilla inmanente de poder que postula que ese poder tiene una fundación trascendental? La tradición marxista ha señalado que ese lugar de poder es el de la pujante burguesía comercial inglesa, con su escala de valores centrada en la ética del trabajo (*Berufsethik*), el mercantilismo y el utilitarismo. Desde esta perspectiva de análisis, el programa ilustrado de Smith y Hume sería expresión de una *Weltanschauung* típicamente burguesa, que se opone directamente a los valores de la aristocracia centrados en el ocio, la economía de subsistencia y la inutilidad del conocimiento.¹²

¹¹ El resaltado es mío.

¹² Como un botón para la muestra, baste recordar el profundo análisis que hace Lukács sobre las “antinomias del pensamiento burgués” en su ya clásico libro *Historia y conciencia de clase*. Pero a esta tradición pertenecen también Hardt y Negri, cuando afirman que “con Descartes estamos en el comienzo de la historia del Iluminismo, o mejor dicho, de la ideología burguesa. El aparato trascendental que él propone es la marca distintiva del Iluminismo europeo” (Hardt y Negri, 2001: 112).

Sin embargo, y aún reconociendo el vínculo obvio que existe entre la Ilustración y la burguesía europea, me parece que el *locus enuntiationis* de Smith y Hume posee una dimensión que va más allá de su condición de “clase” en el marco del capitalismo inglés. Para la época en que Hume y Smith escribieron sus tratados, Inglaterra, Holanda y Francia se encontraban disputando el control del circuito del Atlántico, que había estado en manos españolas desde el siglo xvi. Estas potencias sabían que era necesario generar enclaves comerciales en las colonias de ultramar, con el fin de aprovechar la mano de obra de la población no europea. Inglaterra en particular decidió fundar colonias estables en la ruta hacia las Indias, para que el trabajo productivo de los nativos (tanto colonos como esclavos) pudiera abrir nuevos mercados e incrementara las ganancias de las compañías de comercio (Wallerstein, 1980: 244-289; Wolf, 1997: 158-194). El acceso a nuevas fuentes de riqueza dependía entonces de la interacción asimétrica entre colonos europeos y poblaciones nativas. Y es aquí donde el proyecto ilustrado de Cosmópolis, ejemplificado por Smith y Hume, puede ser visto como un *discurso colonial*. Tal como lo afirman Hardt y Negri,

“Mientras que dentro de su dominio el Estado-nación y sus estructuras ideológicas trabajan incansablemente para crear y reproducir la pureza del pueblo, en el exterior el Estado-nación es una máquina que produce Otros, crea la diferencia racial y levanta fronteras que delimitan y sostienen al sujeto moderno de la soberanía. Estos límites y barreras, sin embargo, no son impermeables, sino que sirven para regular los flujos bi-direccionales entre Europa y su exterior. Los Orientales, los Africanos, los Amerindios, son todos componentes necesarios para la fundación negativa de la identidad europea y de la propia soberanía moderna como tal. El oscuro Otro del Iluminismo europeo está instalado en su cimiento, del mismo modo que la relación productiva con los “continentes negros” sirvió como cimiento económico de los Estados-nación europeos” (Hardt y Negri 2001: 141).

Esto explica porqué razón Smith debe incluir no sólo a las *naciones* europeas sino también a las *colonias* de Europa en su teoría del mercado mundial. Las poblaciones de unas y de otras se encuentran ubicadas en *el lugar exacto que les corresponde por naturaleza*, esto es, que su función como productores, comercializadores o procesadores de materias primas *no puede ser alterada*, pues ello equivaldría a intervenir en las dinámicas propias del mercado, es decir, a querer cambiar las leyes de la naturaleza. Por esta razón, una de las tareas centrales de la ciencia del hombre es mostrar, como veremos enseguida, que no todas las poblaciones del planeta se encuentran en el mismo nivel de la evolución humana y que esta asimetría obedece a un *plan maestro de la naturaleza*. La ciencia del hombre procurará dar cuenta no sólo del origen de

la sociedad humana, sino que intentará reconstruir racionalmente su evolución histórica, con el fin de mostrar en qué consiste la lógica inexorable del progreso. Una lógica que permitirá a Europa la construcción *ex negativo* de su identidad económica y política frente a las colonias, y que ayudará a los criollos de las colonias a fortalecer su identidad racial frente a las castas.

1.1.2 La negación de la simultaneidad

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, con los escritos de Turgot, Bossuet y Condorcet, el proyecto ilustrado de una ciencia del hombre buscó reconstruir la evolución histórica de la sociedad humana. Pero el proyecto enfrentaba un serio problema metodológico: ¿cómo realizar observaciones empíricas del pasado? Si lo que caracteriza una observación científica es precisamente el “metodo experimental de razonamiento” que le garantiza ubicarse en el punto cero, ¿cómo tener experiencias de sociedades que vivieron en tiempos pasados? La solución a este dilema se apoyaba en un razonamiento simple: ciertamente no es posible tener observaciones científicas sino de sociedades que viven en el presente; pero sí es posible defender racionalmente la hipótesis de que algunas de esas sociedades han permanecido estancadas en su evolución histórica, mientras que otras han realizado progresos ulteriores. La hipótesis de fondo es entonces la siguiente: como la naturaleza humana es una sola, la historia de todas las sociedades humanas puede ser reconstruida *a posteriori* como siguiendo un *mismo* patrón evolutivo en el tiempo.¹³ De modo que aunque en el presente tengamos experiencias de una gran cantidad de sociedades simultáneas en el espacio, no todas estas sociedades son simultáneas en el tiempo. Bastará con observar comparativamente, siguiendo el método analítico, para determinar cuáles de esas sociedades pertenecen a un estadio inferior (o anterior en el tiempo) y cuáles a uno superior de la escala evolutiva.

Este procedimiento analítico había sido ya ensayado por autores como John Locke y Thomas Hobbes en el siglo XVII, cuando intentaban explicar el origen histórico del

¹³ Arthur Lovejoy ha mostrado que durante el siglo XVIII, la hipótesis de la “gran cadena del ser”, que operaba hasta ese momento como principio organizador del conocimiento en la ciencia occidental, empieza a temporalizarse. Esto significa que la plenitud ontológica de todos los seres empieza a ser concebida como un “plan de la naturaleza” que se despliega paulatinamente en el tiempo (Lovejoy, 2001: 242-287).

Estado.¹⁴ En su segundo *Ensayo sobre el gobierno civil*, Locke investiga el *tránsito* de la sociedad humana desde el estado de naturaleza hacia el estado civil, para lo cual parte de la siguiente hipótesis: en los comienzos de la humanidad no había necesidad todavía de una división organizada del trabajo, ya que la economía era solamente de subsistencia y el *valor* de los productos sacados de la naturaleza estaba marcado por el *uso* que los hombres le daban para cubrir sus necesidades básicas (Locke, 1983: 45). Pero este “estadio primitivo” de la sociedad humana empieza a quedar atrás cuando la densidad poblacional crece y aparece la competencia de unos pueblos con otros por la apropiación de los recursos, estableciéndose así la necesidad del comercio y la división racional del trabajo. Para Locke, la salida del estado de naturaleza viene marcada por la invención del dinero y la aparición del valor de cambio.

El punto es que para establecer el modo en que se organizaban las “sociedades primitivas” – sin dinero y sin economía de mercado –, Locke apela a la observación de las comunidades indígenas en América, tal como éstas habían sido descritas por viajeros, cronistas y aventureros europeos. A diferencia de lo que ocurre en Europa, las sociedades de épocas anteriores vivían en escasez permanente, a pesar de la gran abundancia ofrecida por la naturaleza. No existía el mercado (elemento generador de riquezas) ya que los hombres se contentaban con trabajar lo suficiente para obtener aquello que necesitaban para sobrevivir:

“Demostración palmaria de ello es que varias naciones de América que abundan en tierras, escasean, en cambio, en todas las comodidades de la vida; la naturaleza las ha provisto con tanta liberalidad como a cualquier otro pueblo de toda clase de productos y materiales, es decir, suelo feraz, apto para producir en abundancia todo cuanto puede servir de alimento, vestido y placer; sin embargo, al no encontrarse beneficiadas por el trabajo, no disponen ni de

¹⁴ Quiero recordar aquí el excelente comentario de Rousseau en el *Segundo discurso* con respecto al procedimiento realizado por teóricos como Hobbes y Locke. Rousseau afirma que no es posible estudiar científicamente al hombre en su estado puro de naturaleza, pues todos los hombres empíricamente observables han sido afectados ya por procesos civilizatorios. Lo que hace la ciencia es aislar, de forma puramente analítica, al individuo de la civilización, para descubrir las leyes que rigen la “naturaleza humana”. Establecida así la estructura básica de la naturaleza humana, será posible entonces aplicar este modelo para estudiar el “comienzo” de la historia, pero teniendo en cuenta que se trata solamente de la aplicación de un *modelo tomado de la física* y no de la determinación de una verdad histórica. En palabras de Rousseau: “No se deben tomar las investigaciones que se pueden hacer sobre este tema como verdades históricas, sino tan sólo como razonamientos puramente hipotéticos y condicionales, mucho más adecuados para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen, y semejantes a las que en nuestros días elaboran los físicos sobre la formación del mundo” (Rousseau, 1977: 152).

una centésima parte de las comodidades que nosotros disfrutamos; reyes de un territorio dilatado y fértil se alimentan, se visten y tienen casas peores que un jornalero de Inglaterra [...] Pues bien, en los tiempos primitivos todo el mundo era una especie de América, en condiciones todavía más extremadas que las que ésta ofrece ahora, puesto que no se conocía, en parte alguna, nada parecido al dinero” (Locke, 1983: 45; 49).¹⁵

La observación comparativa de Locke establece que entre las sociedades contemporáneas europeas y las americanas existe una relación de *no simultaneidad*. Mientras que las sociedades europeas han logrado desarrollar un modo de subsistencia basado en la división especializada del trabajo y el mercado capitalista, las sociedades americanas se encuentran ancladas en una economía perteneciente al “pasado de la humanidad”. La relación que existe entre un jornalero de Inglaterra y un pastor indígena de la Nueva Granada es de asimetría temporal. Ambos viven en el siglo XVII, pero pertenecen a *estadios diferentes del desarrollo de la humanidad*. Los diferentes modos de subsistencia en que transcurre la vida de estas personas son indicativos de que las sociedades progresan en el tiempo y de que este progreso consiste en un paulatino desarrollo del *trabajo productivo*. La caza, el pastoreo, la agricultura y el comercio son estadios sucesivos de desarrollo que marcan el progreso de la humanidad (Meek, 1981). Miradas desde el punto cero, todas las sociedades aparecen como regidas por una ley inexorable que les conducirá, más tarde o más temprano, hacia el pináculo de la economía capitalista moderna. El *telos* de la historia es la supresión definitiva de aquello que durante milenios se constituyó en la maldición por excelencia de la realidad humana: la escasez.

Pero quizás sea en los escritos de Anne-Robert-Jacques Turgot donde mejor se expresa la pretensión de reconstruir científicamente las leyes que rigen el desarrollo de la historia humana. El presupuesto metodológico con el que trabaja Turgot es el mismo señalado por Descartes: la ciencia debe ubicarse en un punto cero de observación que garantice la “ruptura epistemológica” del observador con toda concepción religiosa y metafísica del mundo. En particular, la mirada científica sobre el pasado debe quedar libre de la narrativa cristiana de la “historia de la salvación”, que veía los sucesos humanos como orientados hacia fines trascendentes. Despojada de este lastre metafísico, la historia empieza a ser vista como el resultado de la lucha feroz entablada por el hombre para dominar la naturaleza mediante el trabajo; lucha que no es producto del azar, sino que está gobernada por las mismas leyes mecánicas que estudió Newton. El filósofo debe dar cuenta de esas leyes, que son las mismas para

¹⁵ El resaltado es mío

todas las sociedades, ya que todos los hombres están dotados con los mismos órganos, sus ideas se forman obedeciendo a una misma “lógica” y sus necesidades, inclinaciones y reacciones frente a la naturaleza son las mismas.¹⁶

La reconstrucción racional de Turgot trabaja entonces con el supuesto de que la naturaleza humana es una sola (*homo faber*) y, por tanto, de que en el comienzo de la historia todos los hombres eran iguales en la escasez y la barbarie. En la “primera época de la humanidad” los hombres vivían sumergidos en el caos de las sensaciones, el lenguaje no era capaz de articular ideas abstractas y las necesidades básicas eran suplidas mediante una economía de subsistencia (Turgot, 1998: 168-169). De esta situación primitiva lograrán salir cuando el lenguaje se torne más complejo, pues sólo entonces la escritura, las ciencias y las artes tendrán oportunidad de desplegarse. Así, los hombres aprenderán a dominar técnicamente las fuerzas de la naturaleza, a organizar racionalmente la fuerza de trabajo, y la economía pasará lentamente de ser una economía doméstica de subsistencia, a ser una economía de producción sustentada en el mercado. Para Turgot, el “progreso de la humanidad” combina dos factores que van de la mano: de un lado, el despliegue paulatino de las facultades racionales y el consecuente tránsito del mito hacia el conocimiento científico (paso de la *doxa* a la *episteme*); del otro, el despliegue de los medios técnicos y de las competencias organizacionales que permiten dominar la naturaleza a través del trabajo (paso de la escasez a la abundancia).

Tenemos entonces que, al igual que Hume y Smith, Turgot considera la dimensión económica de la vida humana como la clave para una reconstrucción racional de la historia de los pueblos. Y al igual que Locke, pensaba que los “salvajes de América” tenían que ser colocados en la escala más baja de esa historia (el estadio “infantil” de la humanidad), puesto que en ellos se observa el predominio absoluto de la *doxa* en materia cognitiva, y de la *escasez* en materia económica:

“Una ojeada a la tierra nos muestra hasta hoy día, la historia entera del género humano, al exponer los vestigios de su tránsito y los monumentos de los diversos

¹⁶ En el *Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano* escribe Turgot: “Los mismos sentidos, los mismos órganos, el espectáculo del universo mismo han dado en todas partes las mismas ideas a los hombres, así como iguales necesidades e inclinaciones les han enseñado en todas partes las mismas artes” (Turgot, 1991: 38). Y en el *Plan de dos discursos acerca de la historia universal* agrega: “Revelar la influencia de las causas generales y necesarias, la de las causas particulares y de las acciones libres de los grandes hombres, así como la relación de todo esto con la constitución propia del hombre; mostrar las motivaciones y la *mecánica de las causas morales por sus efectos*: he aquí lo que es la historia a juicio de un filósofo” (Turgot, 1998: 166). El resaltado es mío.

grados por los que ha pasado, desde la barbarie, aún subsistente en los pueblos americanos, hasta la civilización de las naciones más ilustradas de Europa. ¡Ay de mí!, ¡nuestros antepasados y los pelasgos que precedieron a los griegos se asemejaron a los salvajes de América!” (Turgot, 1998: 200-201).

Nuevamente encontramos el argumento de la no simultaneidad *temporal* entre las sociedades indígenas americanas y las sociedades ilustradas europeas. Observadas desde el punto cero, estas dos sociedades coexisten en el espacio, pero no coexisten en el tiempo, porque sus modos de producción económica y cognitiva difieren en términos *evolutivos*. Para Turgot la evolución de la humanidad parece conducir necesariamente, con la misma necesidad de las leyes naturales, a la “ilustración” observada en las sociedades europeas de su tiempo. El modo de producción de riquezas (el capitalismo) y de conocimientos (la nueva ciencia) de la Europa moderna es mirada como el criterio a partir del cual es posible medir el desarrollo temporal de todas las demás sociedades. El conocimiento habría pasado, entonces, por “diversos grados”, medidos en una escala lineal, de la mentalidad primitiva al pensamiento abstracto, y lo mismo puede decirse de los modos de producción de riqueza, que progresan de la economía de subsistencia a la economía capitalista de mercado. Nada en esta escala de progreso ocurre por casualidad y ninguno de los eslabones puede ser visto como innecesario. Todo el conjunto revela la perfección y exactitud de un mecanismo racional, de tal modo que Turgot puede decir con toda confianza:

“El género humano, considerado desde su origen, parece a los ojos de un filósofo un todo inmenso que tiene, como cada individuo, su infancia y sus progresos [...] En medio de sus destrucciones, las costumbres se suavizan, el espíritu humano se ilustra, las naciones aisladas se acercan las unas a las otras. El comercio y la política reúnen, en definitiva, todas las partes del globo. La masa total del género humano, con alternativas de calma y agitación, de bienes y males, marcha siempre – aunque a paso lento – hacia una perfección mayor” (Turgot, 1998: 200-201).

Lo que no explica el entusiasta Turgot es por qué razón, si todos los hombres son iguales en cuanto a sus facultades naturales, el pensamiento científico y la economía de mercado surgieron *precisamente* en Europa y no se desarrollaron primero en Asia, África o América. ¿Qué causas naturales explican la no simultaneidad temporal entre las distintas formas de producción de conocimientos y riquezas? ¿Quizá la influencia del clima y la geografía sobre las facultades humanas, como afirmaba Montesquieu? ¿Quizá los cambios abruptos en las condiciones medioambientales, como suponía Rousseau? ¿O tal vez tenga que ver la *superioridad natural de la raza blanca*, como sostenían pensadores alemanes como Blumenbach y Kant?

1.1.3 Razas inmaduras

Citaba a Kant al comienzo de este capítulo a propósito de su definición de *Aufklärung*, pero es tiempo de regresar a él para establecer la relación entre el proyecto dieciochesco de las ciencias humanas y su famoso concepto de “inmadurez” (*Unmündigkeit*). Me interesa mostrar de qué forma el pensamiento de Kant se vincula con ese proyecto ilustrado, y quiero hacerlo atendiendo a un comentario del filósofo nigeriano Emmanuel Eze: “Estrictamente hablando, la antropología y la geografía de Kant ofrecen la más fuerte, si no la única justificación filosófica suficientemente articulada de la clasificación superior / inferior de las ‘razas’ del hombre, de cualquier escritor europeo hasta ese tiempo” (Eze, 2001: 249).

En efecto, aunque los escritos sobre antropología y geografía de Kant son vistos tradicionalmente como “obras menores” por la comunidad filosófica, Eze tiene razón al plantear que una consideración de esos textos puede darnos la clave para entender la posición de Kant con respecto a la ciencia del hombre o *Menschenkunde*, como él mismo la denominó.¹⁷ Como los demás pensadores europeos considerados hasta el momento, Kant estaba convencido de que el hombre debía ser mirado como parte integral del reino de la naturaleza y, por tanto, como un objeto de estudio perteneciente a lo que en aquella época se denominaba “historia natural”. Sin embargo, Kant pensaba que, además de ser parte de la naturaleza física, había algo en el hombre que escapaba al determinismo de las leyes naturales y que no podía ser estudiado por la historia natural. Ese “algo más” es la *naturaleza moral* del hombre, cuyo estudio debe fundarse en un método diferente al utilizado por las ciencias empíricas. De acuerdo con esto, la ciencia del hombre se divide en dos grandes subdisciplinas: la “geografía física” que estudia la naturaleza corporal del hombre desde el punto de vista de sus determinaciones externas (medio ambiente, fisionomía, temperamento, raza) y la “antropología pragmática” que estudia la naturaleza moral del hombre desde el punto de vista de su capacidad para superar el determinismo de la naturaleza física y elevarse al plano de la libertad (Kant, 1990: 3-4).

Kant atribuye a la antropología pragmática una clara preeminencia *metodológica* sobre la geografía física debido, básicamente, a su concepción dualista de que el alma posee una mayor dignidad que el cuerpo y que, por tanto, el estudio de la naturaleza

¹⁷ Hay que recordar que a lo largo de su carrera como profesor universitario, Kant dictó más cursos de antropología y geografía física que de metafísica y filosofía moral, enseñando estos cursos de forma continua durante más de cuarenta años. También es preciso tener en cuenta que hacia la década de 1760, Kant era conocido en Alemania precisamente por sus disertaciones sobre temas de historia, antropología y geografía (Zammito, 2002: 292).

moral es superior al estudio de la naturaleza física. No es que Kant despreciara los avances que habían realizado las ciencias físicas de su tiempo, particularmente con los trabajos de Newton (a quien admiraba profundamente), pero consideraba un despropósito aplicar, como quería Hume, el método de la experimentación a los asuntos de la moral. Reconocía la importancia de los estudios empíricos, culturales e históricos para entender el comportamiento del hombre y la sociedad, pero creía que ellos no decían *nada* sobre el carácter moral del ser humano (Kant, 1990: 30-31). Debido entonces a las características de su objeto de estudio, la antropología pragmática no se funda en la experiencia y utiliza una metodología claramente antiempírica y dogmática. En lugar de tomar como objeto de estudio los aspectos de la vida humana que cambian con el tiempo, la antropología pragmática se concentra en aquello que no cambia nunca y que puede ser *observado siempre del mismo modo*: el “punto cero” de la moral.

Con todo, Kant comparte con los empiristas ingleses la idea de que la ciencia opera según máximas y principios definidos racionalmente, válidos con independencia de la posición relativa del observador, por lo que el punto de observación científica no depende de la naturaleza del objeto observado. El objeto puede cambiar según su ubicación en el tiempo y el espacio, pero la observación, en tanto que científica, se concentra en los principios universales que explican ese cambio. La observación del movimiento de los astros, por ejemplo, no varía de acuerdo a la posición del objeto observado ni de la situación particular del observador empírico, sino que se mantiene *fija en el punto cero*.¹⁸ Es por eso que la antropología pragmática y la geografía física poseen el mismo estatuto epistemológico, ya que todo conocimiento científico debe tener, según Kant, un fundamento trascendental que garantice su estatuto de universalidad. La diferencia es más bien de carácter metodológico, puesto que ambas disciplinas abordan dos aspectos cualitativamente distintos de la experiencia humana. La geografía física, a diferencia de la antropología pragmática, toma como objeto de estudio al hombre desde el punto de vista de sus aspectos cambiantes en el tiempo y en el espacio, pero su observación continúa siendo realizada formalmente desde el punto cero. La geografía física utiliza por ello una taxonomía clasificatoria de los seres vivos semejante a la de Linneo, en la que se buscaba describir objetivamente al

¹⁸ Esto explica porqué los ilustrados otorgaban preeminencia a la astronomía sobre la astrología. Mientras que la astrología atribuye al objeto observado una influencia especial sobre el mundo, dependiendo de la posición relativa de ese objeto y de la situación particular del observador, la astronomía se *distancia* por completo tanto del objeto como del observador particular para ubicarse en una plataforma neutra de observación. Tal neutralidad es la que otorga a la astronomía un estatuto de científicidad, mientras que la astrología, que sigue observando desde puntos no neutrales (punto uno, dos, tres, etc.) queda relegada al ámbito de lo “precientífico” y es vista como un conocimiento perteneciente al “pasado” o a la “infancia” de la humanidad.

mundo natural a partir de la agrupación de diferentes individuos (minerales, animales, plantas, seres humanos) en categorías abstractas (género, clase y especie) con el fin de establecer *semejanzas formales* entre ellos.

Un claro ejemplo del estatuto de cientificidad de la geografía física es el modo como Kant aborda el problema de las razas. El concepto de “raza”, al igual que todas las categorías utilizadas por la historia, no tiene correspondencia alguna en la naturaleza, sino que es fruto de una *operación formal del entendimiento*, es decir, de una observación realizada desde el punto cero. En opinión de Kant, su utilidad científica radica en que permite establecer diferencias entre grupos que pertenecen ciertamente a una misma especie (*Art*), pero que han desarrollado características hereditarias diferentes (*Abartungen*). Las diferencias en cuanto al color de la piel no hacen referencia entonces a distintas clases (*Arten*) de hombres, pues todos pertenecen al mismo tronco (*Stamm*), sino a distintas razas, en tanto que cada una de ellas perpetúa un fenotipo diferente. En su ensayo de 1775 *Von der Verschiedenen Rassen der Menschen*, Kant establece que son únicamente cuatro los grupos humanos que deben ser clasificados bajo la categoría formal de raza:

“Creo que sólo es necesario presuponer cuatro razas para poder derivar de ellas todas las diferencias reconocibles que se perpetúan [en los pueblos]. 1) la raza blanca, 2) la raza negra, 3) la raza de los hunos (mongólica o kalmúnica), 4) la raza hindú o hindustánica [...] De estas cuatro razas creo que pueden derivarse todas las características hereditarias de los pueblos, sea como [formas] mestizas o puras (Kant, 1996: 14-15).¹⁹

Diez años después, en *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse*, Kant distingue las cuatro razas según la geografía y el color de la piel, introduciendo una variante con respecto a su taxonomía anterior: los indios americanos, que antes eran tenidos como una variante de la raza mongólica, aparecen ahora como una de las *Grundrassen* debido al color rojo de su piel.²⁰ Las cuatro razas fundamentales serían entonces la blanca

¹⁹ Traducción mía.

²⁰ La clasificación de las razas según el color de la piel revela con claridad la influencia de Johann Friedrich Blumenbach, quien en su libro *De generis humani varietati nativa* había distinguido cinco razas: caucásica (blanca), mongólica (amarilla), etiópica (negra), americana (roja) y malásica (cobrizo). (Véase: Vögelin, 1989: 74). Pero hay sin duda otro factor que explica el cambio hecho por Kant en su taxonomía. Entre 1775 y 1785, período de tiempo que marca la redacción de los dos ensayos aquí considerados, Kant se había familiarizado con la literatura de viajes, y particularmente con las crónicas que informaban al público europeo sobre los usos y costumbres de los indígenas americanos. De hecho, Kant comienza su

(Europa), la amarilla (Asia), la negra (África) y la roja (América) (Kant, 1996: 67). No obstante, la tesis básica de Kant continúa siendo la misma: las cuatro razas no sólo corresponden a diferencias entre grupos humanos marcadas por determinaciones externas (clima y geografía), sino que también, y sobre todo, corresponden a *diferencias en cuanto al carácter moral de los pueblos*, es decir, a diferencias internas marcadas por la capacidad que tienen esos grupos o individuos para superar el determinismo de la naturaleza. En otras palabras, Kant está diciendo que la raza, y en particular el color de la piel, debe ser vista como un indicativo de la capacidad o incapacidad que tiene un pueblo para “educar” (*Bildung*) la naturaleza moral inherente a todos los hombres (1996: 68).

En efecto, por su peculiar temperamento psicológico y moral, algunas razas no pueden elevarse a la autoconciencia y desarrollar una voluntad de acción racional, mientras que otras van educándose a sí mismas (es decir, progresan moralmente) a través de las ciencias y las artes. Los africanos, los asiáticos y los americanos son *razas moralmente inmaduras* porque su cultura revela una incapacidad para realizar el ideal verdaderamente humano, que es superar el determinismo de la naturaleza para colocarse bajo el imperio de la ley moral. Sólomente la raza blanca europea, por sus características internas y externas, es capaz de llevar a cabo este ideal moral de la humanidad. En su *Physische Geographie*, Kant establece claramente que

“La humanidad existe en su mayor perfección (Vollkommenheit) en la raza blanca. Los hindues amarillos poseen una menor cantidad de talento. Los negros son inferiores y en el fondo se encuentra una parte de los pueblos americanos” (Kant, 1968: 316).²¹

La ciencia del hombre defendida por Kant plantea entonces la existencia de una jerarquía moral entre los hombres basada en el clima y el color de la piel. Así como Turgot y Condorcet negaban la simultaneidad de los conocimientos y las formas de producción al establecer una jerarquía temporal en donde la nueva ciencia y la economía de mercado aparecen como instituciones vanguardistas del progreso humano, Kant niega la simultaneidad de las formas culturales al establecer una jerarquía moral que privilegia los usos y costumbres de la raza blanca como modelo único de “huma-

ensayo de 1785 con la siguiente frase: “Los conocimientos sobre la inmensa variedad de la especie humana que son difundidos por los nuevos viajes, han contribuido más a estimular el deseo por la investigación de este tema, que a satisfacerlo” (Kant, 1996: 65, traducción mía).

²¹ Traducción mía.

nidad”. Por eso, así como Locke y Hobbes observaban a las sociedades americanas de forma similar al modo en que un paleontólogo observa los restos de un dinosaurio, es decir como un testimonio (congelado en el tiempo) de lo que fue la vida humana *en el pasado*, Kant ubica a la “raza roja” en el estadio más primitivo del desarrollo moral, estableciendo así el contraste entre el *ayer* de la *Unmündigkeit* y el *hoy* de la *Aufklärung*.

Michel Foucault tenía razón: la pregunta kantiana *Was ist Aufklärung?* es una pregunta por el estatuto ontológico del presente. Pero lo que Foucault no logró ver es que la *observación* de ese “presente” se funda en el contraluz, establecido por el discurso colonial de las ciencias humanas, entre Europa y sus colonias de ultramar. Es aquí, precisamente, donde cobra sentido la categoría analítica de la *colonialidad del poder*, desarrollada por la teoría crítica latinoamericana.

1.2 El paradigma de la modernidad/colonialidad

En la sección anterior he examinado el proyecto ilustrado de una “ciencia del hombre” tal como fue formulado en el siglo XVIII por pensadores como Hume, Smith, Rousseau, Condorcet, Turgot y Kant. Nuestro recorrido ha considerado este proyecto desde dos perspectivas complementarias: una, epistemológica, en la que se muestra cómo las nacientes ciencias humanas se apropian del modelo de la física para crear su objeto desde un tipo de observación imparcial y aséptica, que he denominado la *hybris del punto cero*. La otra perspectiva muestra cómo, una vez instaladas en el punto cero, las ciencias del hombre construyen un discurso sobre la historia y la naturaleza humana en la que los pueblos colonizados por Europa aparecen en el nivel más bajo de la escala de desarrollo, mientras que la economía de mercado, la nueva ciencia y las instituciones políticas modernas son presentadas, respectivamente, como fin último (*telos*) de la evolución social, cognitiva y moral de la humanidad.

En esta sección procuraré integrar estos dos aspectos en una visión de conjunto, precisando la relación entre el proyecto ilustrado de Cosmópolis y el surgimiento del colonialismo moderno. Para ello recurriré inicialmente a la *teoría poscolonial*, y concretamente a los aportes del intelectual palestino Edward Said, con el fin de mostrar en qué consiste la relación entre colonialismo y ciencias humanas. Luego avanzaré hacia la teorización latinoamericana de la colonialidad, tal como ha venido siendo realizada por pensadores como Enrique Dussel, Walter Dignolo y Aníbal Quijano, con el fin de cerrar el círculo y mostrar cómo el punto cero de observación, desde el que Hume, Smith, Kant, Turgot y Condorcet imaginaron el proyecto ilustrado de Cosmópolis, fue *construido geopolíticamente* entre los siglos XVI y XVIII.

1.2.1 La orientalización del oriente

No es este el lugar para una presentación detallada de la teoría poscolonial y del modo en que ésta fue desarrollada en Estados Unidos por aquellos autores que Robert Young identifica como la “sagrada trinidad” del movimiento: Edward Said, Homi Bhabha y Gayatri Chakravorty Spivak.²² Para establecer el punto que me interesa, la relación estructural entre colonialismo y ciencias humanas, me concentraré sólo en el trabajo de Said y, particularmente, en el más conocido de sus libros: *Orientalismo*. Aquí, más que en otros textos, se plantea de forma clara que el proyecto ilustrado de la ciencia del hombre se sustenta en un *imaginario geopolítico* (el occidentalismo) que postula la superioridad de la raza blanca europea sobre todas las demás formas culturales del planeta.

El argumento central de *Orientalismo* es que la dominación imperial de Europa sobre sus colonias de Asia y el Medio Oriente supuso la institucionalización de una cierta imagen o representación sobre “el oriente” y “lo oriental”. En opinión de Said, una de las características del colonialismo moderno es que el dominio imperial no se obtiene tan solo matando y sometiendo al otro por la fuerza, sino que requiere de un elemento ideológico o “representacional”. Es decir que sin la construcción de un discurso sobre el otro y sin la incorporación de ese discurso en el *habitus* tanto de los dominadores como de los dominados, el poder económico y político de Europa sobre sus colonias hubiera resultado imposible. El dominador europeo construye al “otro colonial” como objeto de estudio (“oriente”) y, al mismo tiempo, construye una imagen de su propio *locus enuntiationis* imperial (“occidente”):

“Oriente ha servido para que Europa (u Occidente) se defina en contraposición a su imagen, su idea, su personalidad y su experiencia. Sin embargo, nada de este Oriente es puramente imaginario. Oriente es una parte integrante de la civilización y de la cultura material europea. El orientalismo expresa y representa, desde un punto de vista cultural e incluso ideológico, esa parte como un modo de discurso que se apoya en unas instituciones, un vocabulario, unas enseñanzas, unas imágenes, unas doctrinas e incluso unas burocracias y estilos coloniales

²² Para un estudio detallado de la obra de otros teóricos poscoloniales, remito al lector a dos antologías publicadas en inglés y dos en español, en las que se recogen algunos de los textos más importantes de esta corriente de pensamiento: Williams / Chrisman, 1994; Ashcroft / Griffiths / Tiffin, 1995; Rivera Cusicanqui / Barragán, (SF); Dube, 1999. Igualmente pueden consultarse los siguientes estudios: Ashcroft / Griffiths / Tiffin, 1989; Young, 1990; Moore-Gilbert, 1997; Dirlík, 1997; Castro-Gómez / Mendieta, 1998; Loomba, 1998; Gandhi, 1998; Beverley, 1999; Ashcroft / Ahluwalia, 2000.

[... El orientalismo] es un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y – la mayor parte de las veces – Occidente. Así pues, una gran cantidad de escritores – entre ellos, poetas, novelistas, filósofos, políticos, economistas y administradores del Imperio – han aceptado esa diferencia básica entre Oriente y Occidente como punto de partida para elaborar teorías, epopeyas, novelas, descripciones sociales e informes políticos relacionados con Oriente, sus gentes, sus costumbres, su “mentalidad”, su destino, etc.” (Said, 1990: 19-21).²³

Las representaciones y “concepciones del mundo”, así como la formación de la subjetividad *al interior* de esas representaciones son elementos fundamentales para el establecimiento del dominio colonial de Europa. En opinión de Said, el colonialismo moderno no se reduce tan solo al ejercicio arbitrario de un poder económico y militar, sino que posee una dimensión cognitiva que de aquí en adelante llamaremos la *colonialidad*. Sin la construcción de un imaginario de “Oriente” y “Occidente”, no como lugares geográficos sino como *formas de vida y pensamiento* capaces de generar subjetividades concretas, cualquier explicación (económica o sociológica) del colonialismo resultaría incompleta. Obviamente, anota Said, tales formas de vida y pensamiento no se encuentran solamente en el *habitus* de los actores sociales, sino que están ancladas en estructuras objetivas: leyes de Estado, códigos comerciales, planes de estudio en las escuelas, proyectos de investigación científica, reglamentos burocráticos, formas institucionalizadas de consumo cultural, etc. Said tiene muy claro que el orientalismo no es sólo un asunto de “conciencia” (falsa o verdadera), sino que es, ante todo, la vivencia de una materialidad objetiva.

Me interesa particularmente el papel que Said otorga a las ciencias humanas en la construcción de este imaginario colonial. El orientalismo, ya desde el siglo XIX, encontró su lugar en la academia metropolitana con la creación de cátedras sobre “civilizaciones antiguas”, en el marco del gran entusiasmo generado por el estudio de las lenguas orientales. Said afirma que fue el dominio imperial de Gran Bretaña sobre la India lo que permitió el acceso irrestricto de los eruditos a los textos, los lenguajes y las religiones del mundo asiático, que hasta ese momento permanecían desconocidos para Europa (Said, 1995: 77). Precisamente fue un empleado de la *East India Company* y miembro además de la burocracia colonial inglesa, el magistrado William Jones, quien aprovechando sus grandes conocimientos del árabe, el hebreo y el sánscrito, elaboró la primera de las grandes teorías orientalistas. En una conferencia pronunciada en 1786 ante la *Asiatic Society of Bengal*, Jones afirmaba que las lenguas europeas clásicas (el

²³ El resaltado es mío.

latín y el griego) proceden de un tronco común que puede rastrearse en el sánscrito. Esta tesis generó un entusiasmo sin precedentes en la comunidad científica europea y fomentó el desarrollo de una nueva disciplina humanística: la filología.²⁴

El punto central de este argumento es que el interés por el estudio de las antiguas civilizaciones asiáticas obedece a una estrategia de construcción histórica del *presente* europeo. En el pasado del mundo asiático se buscan los “orígenes” de la triunfante civilización europea. La filología parecía “comprobar científicamente” lo que ya filósofos como Hegel venían planteando desde finales del siglo XVIII: Asia no es otra cosa que el grandioso pasado de Europa. La civilización “empieza” ciertamente en Asia, pero sus frutos son recogidos por Grecia y Roma, que constituyen el referente cultural inmediatamente anterior de la Europa moderna. Como diría Hegel, la civilización recorre el mismo camino del sol: aparece en Oriente (allí tiene su *arché*) pero se despliega y llega a su término (es decir a su *telos*, a su fin último) en Occidente. El dominio europeo sobre el mundo requería de una legitimación científica y es aquí donde empiezan a jugar un papel fundamental las nacientes ciencias del hombre: filología, arqueología, historia, etnología, antropología, geografía, paleontología. Al ocuparse del *pasado* de las civilizaciones orientales, estas disciplinas construyen a contraluz el *presente* ilustrado de Europa.

El orientalismo mostraba que el *presente* de Asia nada tenía que decir a Europa, puesto que esas manifestaciones culturales eran viejas y habían sido ya “rebasadas” por la civilización moderna. De las culturas asiáticas tan solo interesaba su *pasado*, en tanto que momento “preparatorio” para la emergencia de la racionalidad moderna europea. Desde la perspectiva ilustrada, todas las demás voces culturales de la humanidad son vistas como “tradicionales” o “primitivas” y se encuentran por ello fuera de la *Weltgeschichte*. De ahí que en el imaginario orientalista, el mundo oriental - Egipto es quizás el mejor ejemplo de ello - es asociado directamente con lo exótico, lo misterioso, lo mágico, lo estético y lo originario, es decir, con formas culturales “premodernas”. De este modo, las muchas formas de conocer están ubicadas en una concepción de la historia que *deslegitima su coexistencia espacial* y las ordena de acuerdo a un esquema teleológico de progresión temporal. Las diversas formas de conocimiento desplegadas por la humanidad conducirían paulatinamente hacia una única forma legítima de conocer el mundo: la desplegada por la racionalidad científico-técnica de la modernidad.

²⁴ Lo mismo puede decirse del desarrollo de otras disciplinas como la arqueología, que impulsada por el estudio de la antigua civilización egipcia, fue hecho posible gracias a las invasiones napoleónicas (Said, 1995: 87).

Al establecer una relación directa entre el nacimiento de las ciencias humanas y el nacimiento del colonialismo moderno, Said deja en claro el vínculo ineludible entre conocimiento y poder señalado por autores como Michel Foucault.²⁵ Sólo que mientras Foucault se concentró en el análisis de microestructuras de poder, Said decide ampliar este análisis hacia el ámbito macroestructural (relaciones imperiales de poder), lo cual nos coloca en el terreno de las geopolíticas del conocimiento:

“El orientalismo no es una simple disciplina o tema político que se refleja pasivamente en la cultura, en la erudición o en las instituciones, ni una larga y difusa colección de textos que tratan de Oriente; tampoco es la representación o manifestación de alguna vil conspiración “occidental” e imperialista que pretende oprimir al mundo “oriental”. Por el contrario, es la distribución de una cierta conciencia geopolítica en unos textos estéticos, eruditos, económicos, sociológicos, históricos y filológicos; es la elaboración de una distinción geográfica básica (el mundo está formado por dos mitades diferentes, Oriente y Occidente), y también de una serie compleja de “intereses” que no sólo crea el propio orientalismo, sino que también mantiene a través de sus descubrimientos eruditos, sus reconstrucciones filológicas, sus análisis psicológicos y sus descripciones geográficas y sociológicas; es una cierta voluntad o intención de comprender – y en algunos casos de controlar, manipular o incluso incorporar – lo que manifiestamente es un mundo diferente” (Said, 1990: 31-32).²⁶

Para Said, el *nexo geopolítico* entre conocimiento y poder que ha creado al oriental es el mismo que sostiene la hegemonía cultural, económica y política de Europa sobre el resto del mundo a partir del Siglo de las Luces. De hecho, uno de los argumentos más interesantes de Said es que la *colonialidad* es un elemento constitutivo de la *modernidad*, ya que ésta se representa a sí misma, desde un punto de vista ideológico, sobre la creencia de que la división geopolítica del mundo (centros y periferias) se funda en una *división ontológica*. De un lado está la cultura occidental (the West), presentada como la parte activa, creadora y donadora de conocimientos, cuya misión es *llevar* o “difundir” la modernidad por todo el mundo; del otro lado están todas

²⁵ De hecho, Said reconoce explícitamente su deuda con el pensamiento de Foucault: “Para definir el Orientalismo me parece útil emplear la noción de discurso que Michel Foucault describe en *La arqueología del saber* y en *Vigilar y castigar*. Creo que si no se examina el orientalismo como un discurso, posiblemente no se comprenda esta disciplina tan sistemática a través de la cual la cultura europea ha sido capaz de manipular – e incluso dirigir – Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario a partir del periodo posterior a la ilustración” (Said, 1990: 21).

²⁶ El resaltado es mío.

las demás culturas (the Rest), presentadas como elementos pasivos y receptores de conocimiento, cuya misión es “acoger” el progreso y la civilización que *vienen* desde Europa. Lo característico de Occidente sería entonces la disciplina, la creatividad, el pensamiento abstracto y la posibilidad de instalarse cognitivamente en el punto cero, mientras que el resto de las culturas son vistas como preracionales, espontáneas, imitativas, empíricas y dominadas por el mito.

El gran mérito de Said es haber visto que los discursos de las ciencias humanas se sostienen sobre una maquinaria geopolítica de saber/poder que ha subalternizado las otras voces de la humanidad desde un punto de vista cognitivo, es decir, que ha declarado como “ilegítima” la existencia *simultánea* de distintas formas de conocer y producir conocimientos. Said muestra que con el nacimiento de las ciencias humanas en los siglos XVIII y XIX asistimos a la invisibilización de la *multivocalidad histórica* de la humanidad.²⁷ A la expropiación territorial y económica que hizo Europa de las colonias, corresponde una *expropiación epistémica* que condenó a los conocimientos producidos en ellas a ser tan solo el “pasado” de la ciencia moderna. Pero aunque *Orientalismo* plantea de forma convincente los vínculos geopolíticos entre Ilustración, colonialismo y ciencias humanas, desde el campo de los estudios latinoamericanos se ha venido desarrollado una *teoría de la colonialidad* que no sólo complementa, sino que agrega nuevos elementos al poscolonialismo de Said.

1.2.2 La des-trucción del mito de la modernidad

La crítica al colonialismo goza ya de una gran tradición en la teoría social latinoamericana. Desde los trabajos de Edmundo O’Gorman, Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova en México, pasando por los aportes de Agustín Cuevas en Ecuador, Orlando Fals Borda en Colombia y Darcy Ribeiro en Brasil, hasta la gran producción de Aníbal Pinto, Ruy Mauro Marini, Fernando Henrique Cardoso y otros

²⁷ El antropólogo colombiano Cristóbal Gnecco lo formula de este modo: “La tradición occidental, sobre todo desde el siglo XIX, ha construido espacios de exclusión que le han permitido demarcar como singular, como necesaria y como inevitable la forma de conocer que ha ido pacientemente construyendo la ciencia, y oponerla a otras formas de conocer [...]. El pensamiento primitivo fue considerado como una suerte de abstracción inicial mal desarrollada y fue colocado al principio de una escala de la condición humana que empezaría con la abstracción elemental, la primitiva, y terminaría con la abstracción total, la científica. Es claro, entonces, que el evidente hegemonismo evolucionista es el punto de partida de la antropología, no su resultado, puesto que adoptar un punto de vista sobre las relaciones entre sociedades – entre Nosotros y la alteridad – es también un acto político” (Gnecco, 1999: 20-21).

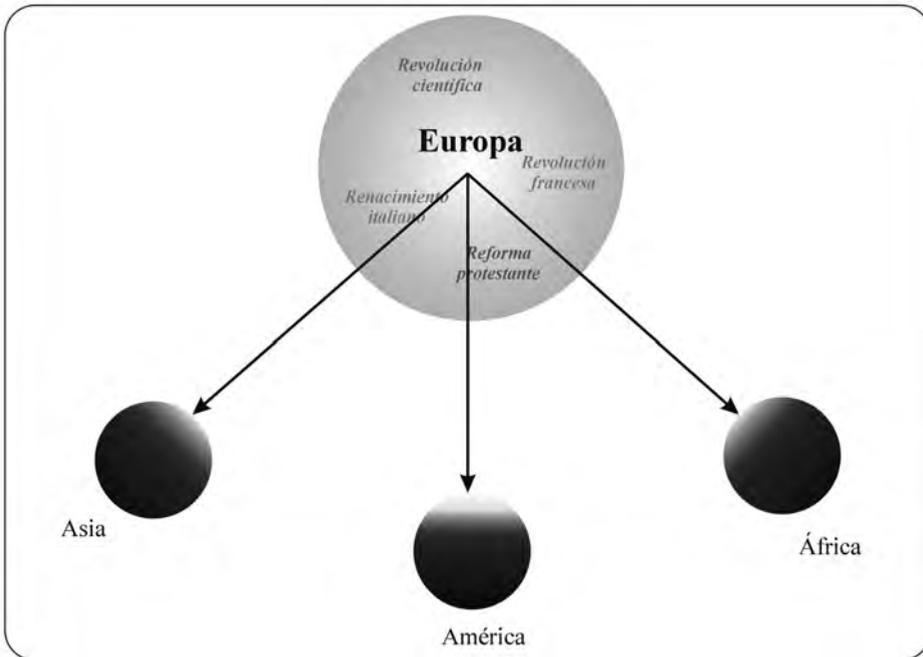
teóricos de la dependencia, para no hablar de Mariátegui, Haya de la Torre, Martí, Rodó y otros “clásicos” del pensamiento latinoamericano. Sin embargo, y con algunas notables excepciones, son pocos los estudios que han hecho énfasis en la dimensión propiamente *epistémica* del colonialismo. De hecho, la mayoría de los trabajos se concentran en sus aspectos económicos, históricos, políticos y sociales, abordados desde los paradigmas disciplinarios de las ciencias humanas, sin atender a lo que aquí he denominado la *colonialidad*.

Como podría esperarse, es desde la filosofía latinoamericana que empieza a delinearse una crítica al colonialismo que hace énfasis en su núcleo epistémico. Me refiero concretamente a los trabajos del filósofo argentino Enrique Dussel, y en particular a aquellos que tienen como centro de atención su *crítica al eurocentrismo*. De hecho, este tema ha sido uno de los pilares de su “filosofía de la liberación” desarrollada durante más de treinta años. Ya desde los setenta, Dussel se propuso demostrar que entre las grandes producciones teóricas de la filosofía moderna y la praxis colonial europea, existía una relación estructural. Partiendo de la crítica de Heidegger a la metafísica occidental, Dussel afirmaba que la filosofía moderna de la conciencia, desde Descartes hasta Marx, desconoció que el pensamiento no está descorporizado sino que echa sus raíces en la cotidianidad humana (*Lebenswelt*) (Dussel, 1995: 92; 107). Es precisamente la relación creada por el pensamiento moderno entre un sujeto abstracto (sin sexo, sin clase, sin cultura) y un objeto inerte (la naturaleza), lo que explica la “totalización” del mundo Occidental, ya que este tipo de representación bloquea de entrada la posibilidad de un intercambio de conocimientos y de formas de producir conocimientos entre diferentes culturas. Por ello, la civilización europea ha mirado todo lo que no pertenece a ella como “barbarie”, es decir, como naturaleza en bruto que necesita ser “civilizada”. De este modo, la eliminación de la alteridad - incluyendo, como veremos, la *alteridad epistémica* - fue la “lógica totalizadora” que comenzó a imponerse sobre las poblaciones indígenas y africanas a partir del siglo XVI, tanto por los conquistadores españoles como por sus descendientes, los criollos americanos (1995: 200-204).

A partir de los años noventa, Dussel ha venido reformulando de manera creativa su teoría de la colonialidad. La lógica del dominio Occidental no es concebida ya en términos de una “totalidad ontológica”, al estilo de Heidegger, sino como un “mito” que recibe un nombre concreto: el eurocentrismo. Este mito, en opinión de Dussel, surge con el descubrimiento de América y ha dominado desde entonces nuestro entendimiento teórico y práctico de lo que *significa* la modernidad. La tesis de Dussel (1999: 147) es que a partir del siglo XVIII, el pensamiento ilustrado desarrolló una visión de sí mismo, un discurso sobre sus propios orígenes según el cual, la modernidad sería un fenómeno *exclusivamente europeo* originado desde finales la Edad Media y que luego, a partir de experiencias puramente *intraeuropeas* como el Renacimiento italiano,

la Ilustración, la Revolución Científica y la Revolución Francesa, se habría *difundido* por todo el mundo (gráfico 1). De acuerdo con esta visión, Europa posee *cualidades internas únicas* que le habrían permitido desarrollar la racionalidad científico-técnica, lo cual explica la superioridad de su cultura sobre todas las demás. De este modo, el mito eurocéntrico de la modernidad sería la pretensión que identifica la particularidad europea con la universalidad sin más (Dussel, 1992: 21-34).

Gráfico 1
El mito eurocéntrico de la modernidad



Frente a este modelo, Dussel propone uno alternativo que denomina el “paradigma planetario” y que formula de la siguiente forma: la modernidad es un fenómeno del sistema-mundo que surge como resultado de la *administración* que diferentes imperios europeos (España primero, luego Francia, Holanda e Inglaterra) realizan de la centralidad que ocupan en este sistema. Esto significa que eventos como la Ilustración, el Renacimiento italiano, la Revolución Científica y la Revolución Francesa *no son fenómenos europeos sino mundiales* y, por lo tanto, no pueden ser pensados con independencia de la relación asimétrica entre Europa y su periferia colonial. En palabras de Dussel:

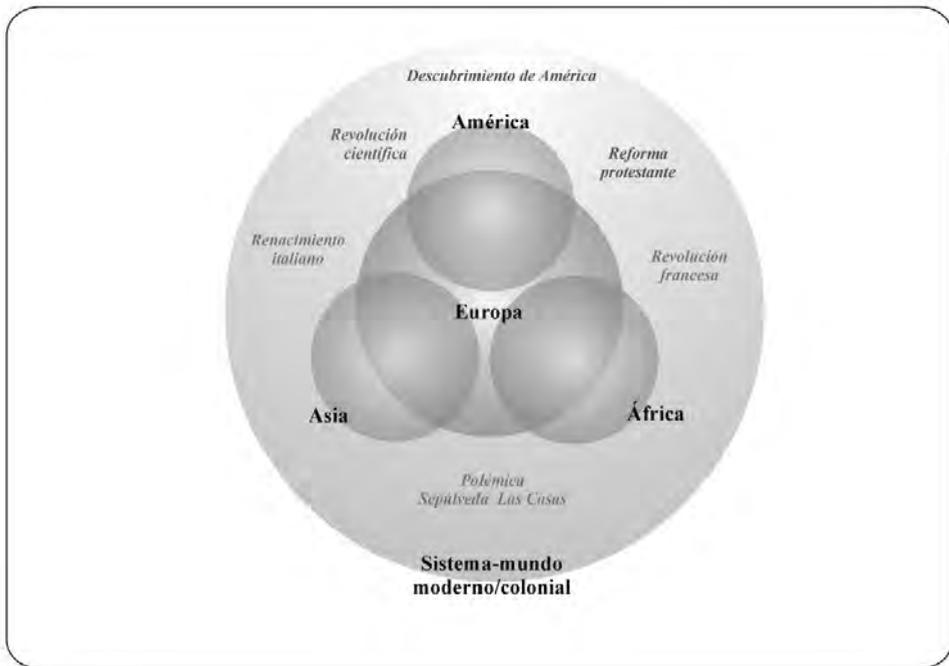
“La modernidad no es un fenómeno que pueda predicarse de Europa considerada como un sistema independiente, sino de una Europa concebida como centro. Esta sencilla hipótesis transforma por completo el concepto de modernidad, su origen, desarrollo y crisis contemporánea, y por consiguiente, también el contenido de la modernidad tardía o posmodernidad. De manera adicional quisiera presentar una tesis que califica la anterior: la centralidad de Europa en el sistema-mundo no es fruto de una superioridad interna acumulada durante el medioevo europeo sobre y en contra de las otras culturas. Se trata, en cambio, de un efecto fundamental del simple hecho del descubrimiento, conquista, colonización e integración (subsunción) de Amerindia. Este simple hecho dará a Europa la ventaja comparativa determinante sobre el mundo otomano-islámico, India y China. La modernidad es el resultado de estos eventos, no su causa. Por consiguiente, es la administración de la centralidad del sistema-mundo lo que permitirá a Europa transformarse en algo así como la “conciencia reflexiva” (la filosofía moderna) de la historia mundial [...] Aún el capitalismo es el resultado y no la causa de esta conjunción entre la planetarización europea y la centralización del sistema mundial” (Dussel, 1999: 148-149).

Este paradigma alternativo (gráfico 2) desafía claramente la visión dominante según la cual, la conquista de América no fue un elemento constitutivo de la modernidad, ya que ésta se asienta en fenómenos intraeuropeos como la reforma protestante, el surgimiento de la nueva ciencia y la Revolución Francesa. España y sus colonias de ultramar habrían quedado *por fuera de la modernidad*, ya que ninguno de estos fenómenos tuvo lugar allí. Dussel en cambio, siguiendo las tesis de Immanuel Wallerstein, muestra que la modernidad se cimentó sobre una materialidad creada ya desde el siglo XVI con la expansión territorial española. Esto generó la apertura de nuevos mercados, la incorporación de fuentes inéditas de materias primas y fuerza de trabajo que permitió la “acumulación originaria de capital”. El sistema-mundo moderno/colonial empieza con la *constitución simultánea* de España como centro frente a su periferia americana. La modernidad y la colonialidad pertenecen entonces a una misma matriz genética, y son por ello *mutuamente dependientes*. No hay modernidad sin colonialismo y no hay colonialismo sin modernidad porque Europa sólo se hace “centro” del sistema-mundo en el momento en que constituye a sus colonias de ultramar como “periferias”.

La importancia del “paradigma planetario” de Dussel radica en que nos permite mostrar la *coexistencia* de lugares desde los que la Ilustración es enunciada. Si la Ilustración no es algo que se predica de Europa sino del sistema-mundo como fruto de la interacción entre Europa y sus colonias, entonces puede decirse que la Ilustración es *enunciada simultáneamente* en varios lugares del sistema-mundo moderno/colonial. Los discursos de la Ilustración no viajan desde el centro hasta la periferia, sino que circulan por todo el sistema mundo y se anclan en diferentes *nodos de poder*. Es así

como hacia finales del siglo XVIII, la lucha por la hegemonía entre las nuevas potencias imperiales había logrado redefinir el *significado* de la misión civilizatoria europea y el papel que en ella cumplía el conocimiento científico. La Ilustración es enunciada en ese momento desde esta nueva lucha por el control del mundo y es allí, como vimos, donde se articula el proyecto de una ciencia del hombre desarrollado por Hobbes, Rousseau, Smith, Hume, Kant, Turgot y Condorcet.

Gráfico 2
El paradigma planetario de Dussel



Dussel piensa también que la incorporación de América como primera periferia del sistema-mundo moderno no sólo generó la “acumulación originaria de capital” en los países del centro, sino también las primeras manifestaciones culturales de orden propiamente moderno. La primera “geocultura” de la modernidad-mundo, entendida como un sistema de símbolos de orden ritual, cognitivo, jurídico, político y axiológico, pertenecientes propiamente al sistema mundial en expansión, no tuvo su

centro en Francia o Inglaterra, sino en la Europa católica mediterránea.²⁸ Igualmente puede decirse que el primer *discurso moderno/colonial*, ejemplificado en la polémica Sepúlveda-Las Casas, tuvo su origen en España. Lo que el mundo hispánico de los siglos XVI y XVII aportó al sistema-mundo no fueron sólo territorios, mano de obra y materias primas, como piensa Wallerstein, sino también elementos discursivos que servirían para la constitución misma de la modernidad.

En efecto, Dussel habla de la modernidad como un fenómeno mundial, pero con dos manifestaciones diferentes: la primera se habría consolidado durante los siglos XVI y XVII y corresponde al *ethos* católico, humanista y renacentista que floreció en Italia, Portugal, España y sus colonias americanas (Dussel, 1999: 156). Esta modernidad fue administrada globalmente por la primera potencia hegemónica del sistema-mundo (España) y generó no sólo una primera forma de subjetividad construida con base en el discurso moderno/colonial, sino también una primera crítica de ese discurso.²⁹ Dussel conceptualiza esta subjetividad en términos filosóficos (tomados del pensamiento de Levinas) y la describe como un Yo conquistador y aristocrático, que entabla frente al “otro” americano (negros, indios y mestizos) una relación excluyente de dominio.³⁰ El *ego conquiro* de la primera modernidad constituye así la protohistoria del *ego cogito* de la modernidad segunda (Dussel, 1992: 67). Esta última, que se autorepresenta ideológicamente como la *única* modernidad, comienza apenas a finales del siglo XVII con el colapso geopolítico de España y el surgimiento de nuevas potencias hegemónicas. La administración de la centralidad del sistema-mundo se realiza ahora desde otros lugares y responde a los imperativos de eficacia, biopolítica y racionalización descritos por Max Weber y Michel Foucault.

²⁸ Esto no significa que antes de 1492 no se estuvieran gestando ya procesos de modernización cultural autocentrados en Europa. Dussel es claro al respecto: “De acuerdo a mi tesis central, 1492 es la fecha del “nacimiento” de la modernidad, si bien su gestación envuelve un proceso de crecimiento “*intrauterino*” que lo precede. La *posibilidad* de la modernidad se originó en las ciudades libres de la Europa Medieval, que eran centros de enorme creatividad. Pero la modernidad como tal “nació” cuando Europa estaba en una posición tal como para plantearse a sí misma *contra un otro*; cuando en otras palabras, Europa pudo autoconstituirse como un ego unificado, explorando, conquistando, colonizando una alteridad que le devolvía una imagen sobre sí misma” (Dussel, 2001: 58). El resaltado es mío.

²⁹ Dussel ha escrito bastante sobre este tema. Su argumento central es que, en su polémica con Ginés de Sepúlveda hacia mediados del siglo XVI, Las Casas descubre por primera vez la irracionalidad del mito de la Modernidad, si bien utilizando las herramientas filosóficas de un paradigma anterior. La propuesta de Las Casas era “modernizar” al otro sin destruir su alteridad; asumir la Modernidad pero sin legitimar su mito. Modernización desde la alteridad y no desde la “mismidad” del sistema (Dussel, 1992: 110-117).

³⁰ “El conquistador es el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su “individualidad” violenta a otras personas” (Dussel 1992: 56; 59).

Todo esto significa que la subjetividad moderna no es *solamente* la subjetividad burguesa, como ha querido la teoría social desde el siglo XIX, sino que en las colonias hispánicas se generó también una forma de subjetividad que desde el siglo XVI formaba parte de la modernidad-mundo y que coexistió con el nacimiento de la burguesía europea en los siglos XVII y XVIII. Nos referimos a la subjetividad hispánica, pero ante todo criolla, formada en concordancia con el discurso colonial de la limpieza de sangre. La tesis que defenderé en esta investigación es que el lugar de enunciación del discurso ilustrado criollo *coincide vis-a-vis* con el lugar del discurso de la limpieza de sangre, y que esta coincidencia no debe verse como algo anormal o “híbrido”, como piensan los que establecen la ecuación Ilustración = burguesía, sino como un fenómeno propio de la modernidad en la periferia colonial hispánica.

1.2.3 El discurso de la limpieza de sangre

La filosofía de la liberación de Dussel entabla un diálogo crítico con el análisis del sistema-mundo de Wallerstein, buscando integrar la crítica al colonialismo en una perspectiva globalizante. No obstante, el punto central de divergencia entre uno y otro proyecto, a saber, el planteamiento de Dussel sobre el surgimiento de una *geocultura moderna* de corte hispano-católico *antes* de la Revolución Francesa, es algo que merece una reflexión más profunda. Esta labor fue realizada en gran parte por el semiólogo argentino Walter Mignolo, quien desarrolló una crítica explícita a las tesis de Wallerstein, asumiendo las reflexiones de Dussel en torno al surgimiento de una subjetividad moderno/colonial – si bien no burguesa – en el mundo hispánico.

Mignolo reconoce la importancia del monumental libro *The Modern World-System* para el desplazamiento epistemológico que se produjo en la teoría social durante los años setenta. Vinculando los aportes de la teoría de la dependencia con los trabajos de Braudel sobre el Mediterráneo, Wallerstein consigue analizar la centralidad del circuito del Atlántico para la formación del sistema-mundo moderno en el siglo XVI (Mignolo, 2000: 11). Con ello, el Mediterráneo deja de ser el eje de la historia mundial, como lo había planteado Hegel³¹, y Europa comienza a ser “provincializada” en el seno de la teoría social. Lo importante ahora no es el estudio de Europa como tal, sino del “sistema-mundo” con toda su variedad estructural (centros, periferias y semiperiferias).

³¹ Vale la pena recordar aquí la famosa frase de Hegel: “Las tres partes del mundo mantienen entre sí una relación esencial y constituyen una totalidad [...] El mar Mediterráneo es el elemento de unión de estas tres partes del mundo, y ello lo convierte en el centro (*Mittelpunkt*) de toda la historia universal [...] Sin el Mediterráneo no cabría imaginar la historia universal” (Hegel, 1980: 178).

Sin embargo, el proyecto de Wallerstein concibe todavía las periferias en términos de unidades geohistóricas y geoeconómicas, *pero no geoculturales*. Aunque Wallerstein acierta en señalar que el sistema-mundo moderno comienza alrededor del año 1500, su perspectiva es todavía eurocéntrica. Piensa que la primera geocultura de este sistema – el liberalismo – se formó apenas en el siglo XVIII, a raíz de la mundialización de la Revolución Francesa. De este modo, en opinión de Mignolo, Wallerstein continúa prisionero del mito construido por los filósofos de la Ilustración según el cual, la *segunda* modernidad (siglos XVIII y XIX) es *la* modernidad por excelencia (2000: 56-57). La geocultura de la *primera* modernidad permanece invisible desde esta perspectiva.

En su libro *Local Histories / Global Designs*, Mignolo afirma que la conquista de América significó no sólo la creación de una nueva “economía-mundo” (con la apertura del circuito comercial que unía el Mediterráneo con el Atlántico), sino también la formación del primer gran “discurso” (en términos de Said / Foucault) del mundo moderno. En polémica con Wallerstein, Mignolo argumenta que los discursos universalistas que legitimaban la expansión mundial del capital no surgieron durante los siglos XVIII y XIX sobre la base de la revolución burguesa en Europa, sino que aparecieron ya desde mucho antes, en el “largo siglo XVI” y coincidiendo con la formación del sistema mundo moderno/colonial (Mignolo 2000: 23). El primer discurso universalista de los tiempos modernos no se vincula entonces con la mentalidad burguesa liberal sino, paradójicamente, con la mentalidad aristocrática cristiana. Se trata, según Mignolo, del discurso de la limpieza de sangre. Este discurso operó en el siglo XVI como el primer esquema de clasificación de la población mundial. Aunque no surgió en el siglo XVI sino que se gestó durante la Edad Media cristiana, el discurso de la limpieza de sangre se tornó “mundial” gracias a la expansión comercial de España hacia el Atlántico y el comienzo de la colonización europea. Esto significa que una matriz clasificatoria perteneciente a una *historia local* (la cultura cristiana medieval europea), se convirtió, en virtud de la hegemonía mundial adquirida por España durante los siglos XVI y XVII, en un *diseño global* que sirvió para clasificar a las poblaciones de acuerdo a su posición en la división internacional del trabajo.

En tanto que esquema cognitivo de clasificación poblacional, el discurso de la limpieza de sangre no es producto del siglo XVI. Echa sus raíces en la división tripartita del mundo sugerida por Herodoto y aceptada por algunos de los más importantes pensadores de la antigüedad: Eratóstenes, Hiparco, Polibio, Estrabón, Plinio, Marino y Tolomeo. El mundo era visto como una gran isla (el *orbis terrarum*) dividida en tres grandes regiones: Europa, Asia y África.³² Aunque algunos suponían que en

³² Para la caracterización del *orbis terrarum* y de su influencia en la división poblacional del mundo, seguiré básicamente los argumentos desarrollados por el filósofo e historiador mexicano Edmundo

las antípodas, al sur del *orbis terrarum*, podían existir otras islas habitadas quizá por una especie distinta de hombres, el interés de los historiadores y geógrafos antiguos se centró en el mundo por ellos conocido y en el *tipo de población* que albergaban sus tres regiones principales. Así, la división territorial del mundo se convirtió en una división poblacional de índole jerárquica y cualitativa. En esa jerarquía, Europa ocupaba el lugar más eminente, ya que sus habitantes eran considerados más civilizados y cultos que los de Asia y África, tenidos por griegos y romanos como “bárbaros” (O’Gorman, 1991: 147).

Los intelectuales cristianos de la Edad Media se apropiaron de este esquema de clasificación poblacional, no sin introducir en él algunas modificaciones. Así por ejemplo, el dogma cristiano de la unidad fundamental de la especie humana (todos los hombres descienden de Adán) obligó a San Agustín a reconocer que si llegasen a existir otras islas diferentes al *orbis terratum*, sus habitantes, en caso de haberlos, no podrían ser catalogados como “hombres”, ya que los potenciales habitantes de la “Ciudad de Dios” sólo podían hallarse en Europa, Asia o África (O’Gorman, 1991: 148). Asimismo, el cristianismo reinterpretó la antigua división jerárquica del mundo. Por razones ahora teológicas, Europa seguía ocupando un lugar de privilegio por encima de África y Asia.³³ Las tres regiones geográficas eran vistas como el lugar donde se asentaron los tres hijos de Noé después del diluvio y, por tanto, como habitadas por tres *tipos* completamente distintos de gente. Los hijos de Sem poblaron Asia, los de Cam se establecieron en África y los de Jafet se asentaron en Europa. Esto quiere decir que las tres partes del mundo conocido fueron ordenadas jerárquicamente según un criterio de *diferenciación étnica*: los asiáticos y los africanos, descendientes de aquellos hijos que según el relato bíblico cayeron en desgracia frente a su padre, eran tenidos como racial y culturalmente *inferiores* a los europeos, descendientes directos de Jafet, el hijo amado de Noé.³⁴

O’Gorman en su libro *La invención de América*. Mignolo apoya expresamente su argumento en el texto de O’Gorman (Mignolo, 1995: 17)

³³ Aunque ciertamente Europa no encarnaba la civilización más perfecta desde el punto de vista técnico, económico, científico y militar – se trataba, más bien, de una región pobre y “periférica” con respecto a Asia y el norte de África –, sí era vista por muchos como la sede de la única sociedad del mundo fundada en la fe verdadera. Esto la convertía en representante del destino inmanente y trascendente de la humanidad. La civilización cristiana occidental era portadora de la norma a partir de la cual era posible juzgar y valorar todas las demás formas culturales del planeta (O’Gorman, 1991: 148).

³⁴ El relato bíblico muestra que fue Noé mismo quien estableció la jerarquía entre sus tres hijos. El episodio que desencadenó esta jerarquización es narrado en el capítulo 9 del libro del Génesis: una vez finalizado el diluvio, Noé se embriagó con vino y quedó desnudo en medio de su tienda. Cam, el hijo más joven, entró y vio la desnudez de su padre sin hacer nada para cubrirla, mientras que Sem y Jafet,

Mignolo (1995: 230) señala que el cristianismo resignificó el antiguo esquema de división poblacional, haciéndolo funcionar como una *taxonomía étnica y religiosa* de la población³⁵, cuya dimensión práctica empezó a mostrarse apenas en el siglo XVI. Los viajes de Colón habían puesto en evidencia que las nuevas tierras americanas eran una entidad geográfica distinta del *orbis terrarum*, lo cual suscitó de inmediato un debate a gran escala en torno a la naturaleza de sus habitantes y de su territorio. Si sólo la “isla de la tierra”, aquella porción del globo que comprendía a Europa, Asia y África, había sido asignada al hombre por Dios para que viviera en ella después de la expulsión del paraíso, ¿qué estatuto jurídico poseían entonces los nuevos territorios descubiertos? ¿Eran acaso tierras que caían bajo la soberanía universal del Papa y podían, por tanto, ser *legítimamente ocupadas* por un rey cristiano? Si sólo los hijos de Noé podían acreditar ser descendientes directos de Adán, el padre de la humanidad, ¿qué estatuto antropológico poseían entonces los habitantes de los nuevos territorios? ¿Eran acaso seres carentes de alma racional que podían, por tanto, ser *legítimamente esclavizados* por los europeos? Siguiendo a O’Gorman, Mignolo afirma que, finalmente, los nuevos territorios y su población no fueron vistos como ontológicamente distintos a Europa, sino como *su prolongación natural* (el “Nuevo Mundo”):

“Durante el siglo XVI, cuando “América” empezó a ser conceptualizada como tal, no por la Corona española sino por intelectuales del norte (Italia, Francia), estaba implícito que América no era ni la tierra de Sem (el Oriente) ni la tierra de Cam (África), sino la prolongación de la tierra de Jafet. No había otra razón que la distribución geopolítica del planeta implementada por el mapa cristiano T/O para percibir el mundo como dividido en cuatro continentes; y no había

andando hacia atrás, tomaron una manta y cubrieron el cuerpo de Noé. Al despertar de su embriaguez, Noé se enteró de lo sucedido y pronunció el siguiente juicio: “Maldito sea Canaán [el hijo de Cam]; siervo de siervos será a sus hermanos. Bendito por Jehová mi Dios sea Sem, y sea Canaán su siervo. Engrandezca Dios a Jafet y habite en las tiendas de Sem y sea Canaán su siervo” (Genesis 9: 25-27). De acuerdo a este relato, la jerarquía queda establecida del siguiente modo: primero Jafet, el hijo mayor de Noé y padre de los europeos, luego Sem, padre de los asiáticos y por último Cam, el hijo maldito, padre de las naciones africanas.

³⁵ Mignolo hace referencia explícita al famoso mapa T-O de Isidoro de Sevilla. Este mapa, usado por vez primera para ilustrar el libro *Etimologiae* de Isidoro de Sevilla (560-636 E.C.), representa un círculo dividido en tres partes por dos líneas que forman una T. La parte de arriba, que ocupa la mitad del círculo, representa el continente asiático (Oriente) poblado por Sem, mientras que la otra mitad del círculo, la de abajo, está dividida en dos partes: la de la izquierda representa el continente europeo poblado por Jafet, y la derecha representa el continente africano poblado por Cam (Mignolo, 1995: 231).

ningún otro lugar en el mapa cristiano T/O para “América” que su inclusión en los dominios de Jafet, esto es, en el Occidente. El occidentalismo es, entonces, el más antiguo imaginario geopolítico del sistema-mundo moderno/colonial” (Mignolo, 2000: 59).³⁶

El punto de Mignolo es que la creencia en la superioridad *étnica* de Europa, sobre las poblaciones colonizadas, estaba emplazada en el esquema cognitivo de la división tripartita de la población mundial y sobre el imaginario del *Orbis Universalis Christianus*. La visión de los territorios americanos como una prolongación de la tierra de Jafet hizo que la explotación de sus recursos naturales y el sometimiento militar de sus poblaciones fuera tenida como “justa y legítima”, porque solamente de Europa podía venir la luz del conocimiento verdadero sobre Dios. La evangelización fue entonces el imperativo estatal que determinó por qué razón únicamente los “cristianos viejos”, es decir, las personas que no se encontraban *mezcladas* con judíos, moros y africanos (pueblos descendientes de Cam o de Sem) podían viajar y establecerse legítimamente en territorio americano. El Nuevo Mundo se convertía entonces en el escenario natural para la *prolongación del hombre blanco europeo* y de su cultura cristiana. Dicho en otras palabras: el discurso de la limpieza de sangre es, de acuerdo a la interpretación de Mignolo, el primer imaginario geocultural del sistema-mundo que se incorpora en el *habitus* de la población inmigrante europea, legitimando al mismo tiempo la división étnica del trabajo y la transferencia de personas, capital y materias primas *a nivel planetario*.

Notemos ahora que la lectura de Mignolo posee continuidades pero también diferencias con la teoría poscolonial de Said. Al igual que Said, Mignolo sabe que sin la construcción de un discurso que pueda incorporarse al *habitus* tanto de los dominadores como de los dominados, el colonialismo europeo hubiera resultado imposible. Pero a diferencia de aquel, Mignolo no identifica este discurso con el “orientalismo” sino con el “occidentalismo”, enfatizando así la necesidad de inscribir las teorías poscoloniales en el interior de legados coloniales específicos (en este caso, el legado colonial hispánico).³⁷ Con su planteamiento del orientalismo como el discurso colonial *por excelencia*, Said parece no darse cuenta que los discursos sobre el “otro” generados por Francia y por el Imperio Británico corresponden a la *segunda moder-*

³⁶ La traducción y el resaltado son míos.

³⁷ “Intento enfatizar la necesidad de realizar una intervención política y cultural al inscribir la teorización poscolonial al interior de legados coloniales particulares: la necesidad, en otras palabras, de inscribir el “lado oscuro del Renacimiento” en el espacio silenciado de las contribuciones latinoamericanas y amerindias [...] a la teorización poscolonial (Mignolo, 1995: xi). La traducción es mía.

nidad. Así las cosas, Said no sólo desconoce la hegemonía geocultural y geopolítica de España durante los siglos XVI y XVII, sino que termina legitimando el imaginario dieciochesco (y eurocéntrico) de la modernidad ilustrada denunciado por Dussel. Al respecto afirma Mignolo:

“No tengo intención de ignorar el tremendo impacto y la transformación interpretativa hecha posible por el libro de Said. Tampoco intento unirme a Aijaz Ahmad en su devastadora crítica a Said únicamente porque el libro no dice exactamente lo que yo quisiera. Sin embargo, no tengo intención de reproducir aquí el gran silencio que el libro de Said refuerza: sin el occidentalismo no hay orientalismo, ya que “las colonias más grandes, ricas y antiguas” de Europa no fueron las orientales sino las occidentales: las Indias Occidentales y Norteamérica. “Orientalismo” es el imaginario cultural del sistema-mundo durante la segunda modernidad, cuando la imagen del “corazón de Europa” (Inglaterra, Francia, Alemania) reemplaza la imagen de la “Europa cristiana” de los siglos XV hasta mediados del XVII (Italia, España, Portugal) [...] Es cierto, como Said afirma, que el Oriente se convirtió en una de las imágenes europeas más recurrentes sobre el otro después del siglo XVIII. Sin embargo, el Occidente no fue nunca el otro de Europa sino una diferencia específica al interior de su mismidad: las Indias Occidentales (como puede verse en el nombre mismo) y luego Norteamérica (en Buffon, Hegel, etc.) eran el extremo occidente, no su alteridad. América, a diferencia de Asia y África, fue incluida [en el mapa] como parte de la extensión europea y no como su diferencia. Esta es la razón por la cual, una vez más, sin occidentalismo no hay orientalismo” (Mignolo, 2000: 57).³⁸

Con todo, y a pesar de sus diferencias, si en algo se identifican los proyectos teóricos de Mignolo y Said es en la importancia que otorgan al ámbito de la *colonialidad* para explicar el fenómeno del colonialismo. Tanto el orientalismo de Said como el occidentalismo de Mignolo son vistos ante todo como imaginarios culturales, como discursos que se objetivan no sólo en “aparatos” disciplinarios (leyes, instituciones, burocracias coloniales), sino que se traducen en *formas concretas de subjetividad*. El orientalismo y el occidentalismo son ante todo *modos de vida*, estructuras de pensamiento y acción incorporadas al *habitus* de los actores sociales.

Mignolo refuerza de este modo el argumento de Dussel: la subjetividad de la Modernidad primera no tiene nada que ver con la emergencia de la burguesía, sino

³⁸ La traducción y el resaltado son míos.

que está relacionada con el imaginario aristocrático de la blancura. Es la identidad fundada en la *distinción étnica frente al otro*, aquello que caracteriza la primera geocultura del sistema-mundo moderno/colonial. Una distinción que no sólo planteaba la superioridad de unos hombres sobre otros, sino también *la superioridad de unas formas de conocimiento sobre otras*. Por esta razón, el discurso ilustrado de la elite criolla, con su énfasis en la objetividad del conocimiento, no entra en contradicción sino que refuerza el imaginario étnico de la blancura, como veremos en los capítulos siguientes. Imaginando estar ubicados en una plataforma neutral de observación, los criollos “borran” el hecho de que es precisamente su preeminencia étnica en el espacio social (la limpieza de sangre) lo que les permite pensarse a sí mismos como *habitantes atemporales del punto cero*, y a los demás actores sociales (indios, negros y mestizos) como *habitantes del pasado*.

De hecho, Mignolo sostiene que la clave para entender el surgimiento de la epistemología científica ilustrada del siglo XVIII es la separación que los geógrafos europeos habían realizado previamente entre el centro étnico y el centro geométrico de observación (Mignolo, 1995: 233-236). En casi todos los mapas conocidos hasta el siglo XVI, el centro étnico y el centro geométrico coincidían. Así por ejemplo, los cartógrafos chinos generaron una representación del espacio en la que el centro estaba ocupado por el palacio real del emperador y alrededor de él se ordenaban sus dominios imperiales. Igual ocurría con los mapas cristianos de la Edad Media, en los que el mundo aparecía dispuesto circularmente en torno a la ciudad de Jerusalén y en los mapas árabes del siglo XIII, donde el mundo islámico aparecía como el centro de la tierra. En todos estos casos, el “centro era móvil” porque el observador no se preocupaba por ocultar su lugar de observación, dejándolo fuera de la representación. Al contrario, para el observador era claro que el centro geométrico del mapa coincidía con el centro étnico y religioso desde el cual observaba (cultura china, judía, árabe, cristiana, azteca, etc.).

Sin embargo, con la conquista de América y la necesidad de representar con precisión los nuevos territorios bajo el imperativo de su control y delimitación, empieza a ocurrir algo diferente. La cartografía incorpora la matematización de la perspectiva, que en ese momento revolucionaba la práctica pictórica en los países de la Europa católica mediterránea (especialmente en Italia). La perspectiva supone la adopción de un punto de vista fijo y único, es decir, la postulación de una mirada soberana que se encuentra fuera de la representación. Con otras palabras, la perspectiva es un instrumento a través del cual se ve, pero que, a su vez, no puede ser visto; la perspectiva, en suma, otorga la posibilidad de tener un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista. Esto revoluciona por completo la práctica científica de los cartógrafos. Al tornarse invisible el lugar de observación, el centro geométrico ya no coincide más con el centro étnico. Por el contrario, los cartógrafos y navegantes

Europeos, dotados ahora de instrumentos precisos de medición, empiezan a creer que una representación hecha desde el centro étnico es precientífica, pues queda vinculada a una particularidad cultural específica. La representación verdaderamente científica y objetiva es aquella que puede abstraerse de su lugar de observación y generar una “mirada universal” sobre el espacio. Es precisamente esta mirada que pretende articularse con independencia de su centro étnico y cultural de observación, lo que en este trabajo denominó la *hybris* del punto cero.

Siguiendo de cerca lo argumentado por Dussel y Mignolo diré, entonces, que la *hybris* del punto cero, con sus pretensiones de objetividad y científicidad, no surge con la modernidad segunda sino que echa sus raíces en la geocultura de la modernidad primera. No es un efecto de la revolución copernicana o del individualismo burgués³⁹, sino de la necesidad que tenía el Estado español de ejercer control sobre el circuito del Atlántico – frente a las pretensiones de sus competidores europeos - y de erradicar en la periferia los antiguos sistemas de creencias, a los que consideraba “idolatrías”. Ya no podían coexistir diferentes formas de ver el mundo, sino que había que taxonomizarlas conforme a una jerarquización del tiempo y el espacio. Desde la mirada soberana del observador inobservado, los mapamundis de los siglos XVI y XVII organizan el espacio en unidades mayores llamadas “continentes” y unidades menores llamadas “imperios” que son completamente irrelevantes para la geografía física. Son construcciones geopolíticas que, como tales, aparecen ordenadas de acuerdo a imperativos extracientíficos. Europa – como había ocurrido ya con el mapa T/O de Isidoro de Sevilla – continúa actuando como centro productor y distribuidor de cultura, mientras que Asia, África y América son tenidos como lugares de “recepción”. Esta separación continental y geopolítica del mundo será, como veremos, la base epistemológica sobre la que se levantarán las teorías antropológicas, sociales y evolucionistas de la Ilustración. Mignolo refuerza esta tesis cuando escribe:

“La colonización del espacio (así como de la memoria y el lenguaje) tomó durante el siglo XVI la forma de un proceso evolucionista en el cual unas formas de representación territorial (lenguas y formas de representar el pasado) fueron

³⁹ De hecho, la “*hybris* del punto cero” tiene una clara impronta *aristocrática* – y no burguesa – como lo ha demostrado Bourdieu. Supone un divorcio entre el intelecto, considerado superior, y el cuerpo, considerado inferior. Afirma, además, el mundo como espectáculo, como escenario de contemplación desde las alturas (Bourdieu, 1999: 37). De este modo, al negar sus propias condiciones *materiales* de posibilidad, la “*hybris* del punto cero” legitima una separación ideológica entre el universo económico (del cual puede “abstraerse” tranquilamente el observador, por tenerlo ya garantizado) y el universo de la producción simbólica (que es el mundo “verdadero”, el que debe ser conquistado por medio del genio y la inteligencia).

consideradas preferibles a otras. Las diferencias fueron traducidas en valores [...] Durante el siglo XVI tuvo lugar en Europa una transición en la organización del espacio que conllevaba también una evaluación del tiempo. [...] Lo que estaba ocurriendo era el inicio de un largo proceso intelectual que Maravall identifica bellamente como la emergencia de la idea de progreso en el Renacimiento europeo [...] La colonización del espacio (del lenguaje y de la memoria) estuvo marcada por la creencia de que las diferencias podían ser medidas en valores, y los valores medidos en términos de una evolución cronológica. La escritura alfabética, la historiografía y la cartografía [del siglo XVI] empezaron a crear un marco más amplio de pensamiento en el que lo regional [Europa] podía ser universalizado y tomado como criterio único para evaluar el grado de desarrollo del resto de la humanidad” (Mignolo, 1995: 256-257).⁴⁰

Es aquí donde se revela pertinente la categoría de geopolíticas del conocimiento, ampliamente utilizada por Mignolo. Decía que una de las consecuencias de la *hybris* del punto cero es la invisibilización del lugar particular de enunciación para convertirlo en un lugar sin lugar, en un universal. Esta tendencia a convertir una historia local en diseño global, corre paralela al establecimiento de ese lugar particular como centro de poder geopolítico. A la centralidad de España, luego de Francia, Holanda, Inglaterra y los Estados Unidos en el sistema-mundo, corresponde la pretensión de convertir su propia historia local en lugar único y universal de enunciación y de producción de conocimientos. Los conocimientos que no se produzcan en esos centros de poder o en los circuitos controlados por ellos, son declarados irrelevantes y “precientíficos”. La historia del conocimiento, tal como es representada desde el punto cero, tiene un lugar en el mapa, una geografía específica. Asia, África y América Latina, al igual que en el mapa T-O de Isidoro de Sevilla, quedan por fuera de esta cartografía y no son vistas como regiones productoras sino consumidoras del conocimiento generado en los centros.

1.2.4 La colonialidad del poder

Junto con Dussel y Mignolo, es preciso estudiar los aportes del sociólogo Aníbal Quijano en la construcción de una *teoría crítica de la colonialidad*. Ya desde sus estudios en los años setenta sobre la emergencia de la identidad chola en el Perú, así como en

⁴⁰ La traducción y el resaltado son míos. También el antropólogo español José Alcina Franch ha mostrado en varios trabajos cómo la idea ilustrada de “progreso” fue generándose ya desde el siglo XVI, y puede ser reconstruida en los escritos de Acosta y Las Casas (Alcina Franch, 1988: 207-211).

sus trabajos de los ochenta sobre la relación entre identidad cultural y modernidad, Quijano había planteado que las tensiones culturales del continente debían ser estudiadas tomando como horizonte las relaciones coloniales de dominación establecidas entre Europa y América. Sin embargo, durante los años noventa Quijano amplía su perspectiva y afirma que el poder colonial no se reduce a la dominación económica, política y militar del mundo por parte de Europa, sino que envuelve también, y principalmente, los fundamentos epistémicos que sustentaron la hegemonía de los modelos europeos de producción de conocimientos. Para Quijano, la crítica del poder colonial debe pasar necesariamente por un cuestionamiento de su núcleo epistémico, es decir por una crítica del tipo de *conocimientos* que legitimaron el dominio colonial europeo y de sus pretensiones universales de validez.

Al igual que Mignolo, Quijano afirma que el colonialismo hunde sus raíces epistémicas en la clasificación jerárquica de las poblaciones realizada ya desde el siglo XVI, pero encontró su mayor legitimación con el uso de modelos naturalistas en el siglo XVII y biologicistas en el siglo XIX. Se trata de aquellas taxonomías que dividían a la población mundial en diversas “razas”, asignándole a cada una de ellas un lugar fijo e inamovible al interior de la jerarquía social. Aunque la idea de “raza” venía gestándose ya durante las guerras de reconquista en la península ibérica, es apenas con la formación del sistema-mundo en el siglo XVI que se convierte en la base epistémica del poder colonial (Quijano, 1999: 197). La idea de que “por naturaleza” existen razas superiores y razas inferiores, actuó como uno de los pilares sobre los que España consolidó su dominio en América durante los siglos XVI y XVII, y sirvió como legitimación científica del poder colonial europeo en los siglos posteriores. Para dar cuenta de este fenómeno, Quijano desarrolla su noción de *colonialidad del poder*.

La colonialidad del poder es una categoría de análisis que hace referencia a la estructura específica de dominación implementada en las colonias americanas desde 1492. Según Quijano, los colonizadores españoles entablaron con los colonizados una relación de poder fundada en la *superioridad étnica y cognitiva* de los primeros sobre los segundos. En esta matriz de poder, no se trataba sólo de someter militarmente a los indígenas y dominarlos por la fuerza, sino de lograr que cambiaran radicalmente sus formas tradicionales de conocer el mundo, adoptando como propio el horizonte cognitivo del dominador. Quijano describe la colonialidad del poder en los siguientes términos:

“Consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario [...] La represión recayó ante todo sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos y modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión forma-

lizada y objetivada, intelectual o visual [...] Los colonizadores impusieron una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones” (Quijano, 1992: 438)

Tenemos entonces que la primera característica de la colonialidad de poder, la más general de todas, es la dominación por medios no exclusivamente coercitivos. No se trataba sólo de reprimir físicamente a los dominados, sino de conseguir que *naturalizaran* el imaginario cultural europeo como única forma de relacionarse con la naturaleza, con el mundo social y con la subjetividad. Estamos, pues, frente al proyecto *sui generis* de querer cambiar radicalmente las estructuras cognitivas, afectivas y volitivas del dominado, es decir, de convertirlo en un “nuevo hombre” hecho a imagen y semejanza del hombre blanco occidental. Para lograr este objetivo civilizatorio, el Estado español creó la encomienda, cuya función era integrar al indio a los patrones culturales de la etnia dominante. El papel del encomendero era velar diligentemente por la “conversión integral” del indio mediante la evangelización sistemática y el duro trabajo corporal. Ambos instrumentos, la evangelización y el trabajo, se dirigían hacia la *transformación de la intimidación*, buscando que el indio pudiera salir de su condición de “menor de edad” y acceder, finalmente, a los modos de pensamiento y acción propios de la vida civilizada.

La colonialidad del poder hace referencia a la manera en que la dominación española intentó eliminar las “muchas formas de conocer” propias de las poblaciones nativas y sustituirlas por otras que sirvieran a los propósitos civilizatorios del régimen colonial. Apunta, entonces, hacia la *violencia epistémica* ejercida por la modernidad primera sobre otras formas de producir conocimientos, imágenes, símbolos y modos de significación. Sin embargo, la categoría tiene otro significado complementario. Aunque estas otras formas de conocimiento no fueron eliminadas por completo sino, a lo sumo, despojadas de su legitimidad ideológica y subalternizadas, el imaginario colonial europeo sí ejerció una continua fascinación sobre los deseos, las aspiraciones y la voluntad de los subalternos. Quijano formula de este modo la segunda característica de la colonialidad del poder:

“La cultura europea se convirtió en una seducción; daba acceso al poder. Después de todo, más allá de la represión, el instrumento principal de todo poder es la seducción. La europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar en el poder colonial” (Quijano, 1992: 439).⁴¹

⁴¹ El resaltado es mío.

Esta aspiración a la europeización cultural formaba parte de una estructura de poder que atravesaba tanto a dominadores como a dominados y que, como mostraré en este trabajo, constituyó la base sobre la que se emplazó, desde finales del siglo XVIII, el proyecto ilustrado de Cosmópolis en la Nueva Granada. Uniendo las tesis de Quijano con las de Mignolo, diré entonces que el imaginario de la blancura, producido por el discurso de la limpieza de sangre, era una aspiración internalizada por muchos sectores de la sociedad colonial y actuaba como el eje alrededor del cual se construía la subjetividad de los actores sociales. Ser “blancos” no tenía que ver tanto con el color de la piel, como con la escenificación personal de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y, lo que resulta más importante para esta investigación, por formas de producir y transmitir conocimientos. La ostentación de aquellas insignias culturales de distinción asociadas con el imaginario de blancura, era un signo de status social; una forma de adquisición, acumulación y transmisión de capital simbólico.

Concluyendo y sintetizando, diré entonces que pensadores como Dussel, Quijano y Mignolo han ampliado considerablemente la noción de discurso colonial introducida por Said hacia finales de los años setenta. De la mano de Foucault, el intelectual palestino había mostrado que el discurso colonial es un sistema de signos a partir del cual las potencias coloniales impusieron un tipo específico de conocimientos, disciplinas, valores y formas de comportamiento a los grupos colonizados. Los teóricos latinoamericanos muestran que, entendido de esta forma, el discurso colonial no sólo recibe legitimación por parte de la ciencia moderna, sino que juega un papel importante en la configuración del imaginario científico de la Ilustración. La ciencia y el poder colonial forman parte de una misma matriz genealógica que se configura en el siglo XVI con la formación del sistema-mundo moderno. O dicho de otro modo: si la modernidad y la colonialidad son dos caras de una misma moneda, entonces es posible reconstruir los vínculos entre el proyecto colonial y el proyecto científico de la Ilustración. Esta es la tesis que he querido presentar en este capítulo y que, a partir de un estudio de caso, desarrollaré en los capítulos siguientes.

Purus ab omnia macula sanguinis¹

El imaginario colonial de la blancura en la Nueva Granada

“Todo hombre de color que no era francamente negro como un africano, o cobrizo como un indio, se dice español. Perteneció a la gente de razón, y a esta razón que, hay que confesar, es a veces arrogante y perezosa, persuade a los blancos, y a los que lo creen ser, que la labranza de la tierra es cosa de esclavos. Nos sorprendió ver muchos zambos y mulatos y otras gentes de color que, por vanidad, se llaman españoles y se creen blancos, porque no son tan rojizos como los indios”

Alexander von Humboldt

El capítulo anterior me ha permitido establecer la relación entre el proyecto científico-social de la Ilustración (Cosmópolis) y el carácter geopolítico de sus enunciados. Mi interés ha sido examinar la tensión creada entre la pretensión inmanente de ese discurso, a saber, la de carecer de un lugar particular de enunciación (la *hybris* del punto cero), y los intereses geoculturales y geopolíticos que marcaron su producción. De la mano de Said y de teóricos latinoamericanos como Dussel, Quijano y Mignolo, hemos visto que esos *Erkenntnisinteresse* a menudo estaban articulados por el imaginario de la superioridad étnica de unas poblaciones sobre otras, profundamente arraigado en la subjetividad de los actores sociales. Me he referido en particular al discurso de la limpieza de sangre, pues la tesis de estos autores es que ese imaginario colonial de la blancura no se contrapone a la modernidad (como suele plantear la teoría social moderna), sino que *coexiste con ella*. Modernidad y colonialidad son las dos caras de una misma moneda.

Ahora vamos a mostrar la coexistencia entre modernidad y colonialidad a través de un estudio de caso. La tesis que voy a defender en los capítulos siguientes es que

¹ Esta leyenda, por la cual se certificaba la limpieza de sangre del egresado, aparecía impresa en todos los diplomas de grado expedidos por la Universidad Tomística de Bogotá en el siglo XVIII.

el lugar de enunciación del discurso ilustrado criollo coincide exactamente con el del discurso de la limpieza de sangre, es decir, que en *ese* lugar geocultural específico coincidían el imaginario *moderno* del punto cero con el imaginario *colonial* de la blancura. Pero antes es preciso examinar de cerca el modo en que se construyó el imaginario de la blancura en la periferia colonial americana. En este capítulo segundo veremos, entonces, que el discurso de la pureza de sangre era el eje alrededor del cual se construía la subjetividad de los actores sociales en la Nueva Granada. Ser blancos no tenía que ver tanto con el color de la piel, como con la escenificación de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y formas de producir conocimientos. Me concentraré en algunas de las prácticas culturales a través de las cuales fue construido este imaginario y el modo en que fue asumido por los diferentes grupos sociales en conflicto. El propósito de este ejercicio es mostrar que la lucha de distanciamientos y apropiaciones centradas en el imaginario de blancura constituyó el piso sobre el cual se emplazó el conocimiento científico de la elite criolla ilustrada en la segunda mitad del siglo XVIII.

2.1 La etnización de la riqueza

Antón de Olalla era un modesto labrador y alférez de infantería que llegó a la Nueva Granada con la expedición de Jiménez de Quesada en 1537 y participó activamente en la “pacificación” de los indios panches y muiscas, así como en la guerra contra el cacique de Guatavita.² Como premio a sus servicios, la Corona española asignó a Olalla una parte del botín expropiado a los indígenas por las tropas de Quesada, y le hizo parte, en forma ventajosa, del primer repartimiento de indios que se hizo en el Nuevo Reino. Por cédula real fue nombrado en 1547 depositario de la encomienda de Bogotá, que abarcaba cientos de hectáreas de terrenos aledaños a la ciudad y contaba con cerca de mil indígenas tributarios que le pagaban el equivalente a mil pesos anuales. Aprovechando la gran cantidad de mano de obra indígena a su disposición, Olalla pudo acumular el suficiente capital para comprar tierras fértiles y fundar haciendas ganaderas en las proximidades de Bogotá, de tal modo que en poco tiempo se convirtió en el mayor terrateniente de la región. En menos de quince años consiguió apoderarse de siete estancias que producían una gran cantidad de ganado

² Todos los datos aquí presentados sobre Olalla y su familia son tomados de la investigación realizada por el historiador colombiano Jairo Gutiérrez Ramos (1998: 16-26).

vacuno, carneros, cerdos, quesos, maíz y trigo. Su riqueza le aseguró además el acceso a importantes cargos políticos. En 1544 fue nombrado Teniente del gobernador del Nuevo Reino de Granada, y entre 1557 y 1573 fue alcalde ordinario de Bogotá en cuatro ocasiones.

Una vez muerto Olalla, sus descendientes iniciaron una muy bien calculada serie de alianzas matrimoniales, destinadas a consolidar e incrementar el patrimonio familiar heredado. La hija de Olalla, doña Jerónima de Orrego, contrajo nupcias con el almirante Francisco Maldonado de Mendoza, un hidalgo español recién llegado a la Nueva Granada. Éste tomó posesión oficial como nuevo encomendero de Bogotá en 1596 y procuró diversificar las actividades productivas de sus tierras.³ Aprovechando el “servicio personal” de los indios encomendados, dedicó la vida a incrementar su fortuna y multiplicar sus empresas. Trabajó en el comercio de víveres y se inició en el negocio de la minería, adquiriendo una cuadrilla de esclavos negros. Antes de morir en 1631, Maldonado de Mendoza fundó el Mayorazgo de la Dehesa de Bogotá, mediante el cual garantizaba que solamente los miembros de su linaje podrían tener acceso a sus bienes, obligándolos a usar su apellido.⁴ Las cuatro generaciones posteriores de descendientes, que cubren todo el siglo XVII, constituyeron un *clan endogámico* compuesto por las más prestigiosas familias santafereñas, clan que acaparó encomiendas, tierras, minas y además consiguió monopolizar el poder municipal y provincial en el Nuevo Reino de Granada.

El ejemplo de Olalla y sus descendientes me permite plantear la hipótesis que quiero defender en esta sección: desde el comienzo mismo de la acción colonizadora en el territorio neogranadino, el fenotipo de los individuos (blanco, negro, indio, mestizo) determinó su posición en el espacio social y, por lo tanto, su capacidad de acceso a aquellos bienes culturales y políticos que podían ser traducidos en términos de *distinción*. El caso de Olalla es interesante porque nos muestra que la construcción de una entramada red de parentescos y la adquisición de títulos de nobleza o su transmisión hereditaria, fueron las dos estrategias fundamentales que utilizó la elite colonial para

³ Gutiérrez Ramos calcula que las tierras de don Francisco Maldonado al finalizar el siglo XVI alcanzaban las 20.000 hectáreas. La cantidad de ganado vacuno que mantenía en sus tierras oscilaba entre 5.000 y 8.000 cabezas y solamente en su finca “El Novillero” se podían sostener hasta 12.000 ovejas (Gutiérrez Ramos, 1998: 37-40).

⁴ Vale la pena transcribir parte del testamento, tal como es reproducido por Gutiérrez Ramos: “con tanto que las personas que se casaren con las hijas sucesoras de este mayorazgo, sin embargo, de tener otros apellidos hayan de tener el mío y el de dicha mi mujer, llamándose y nombrándose Maldonado de Mendoza sin mezclarlo con otros apellidos y tomando las armas de estos dos apellidos trayéndolas en sus escudos, sellos, divisas y poniéndolas en las casas y obras que hicieran sin mezclarlas con otras ningunas, so pena del que lo contrario hiciera pierda el mayorazgo” (Gutiérrez Ramos, 1998: 46).

perpetuar su linaje y poder. No obstante, estas dos estrategias compartían un mismo presupuesto: la necesidad de mantenerse a salvo de cualquier sospecha de “mancha de la tierra”, es decir, de trazar una *frontera étnica* que impidiera la mezcla de sangre con indios, negros, mulatos o mestizos. Me referiré a la construcción de un *imaginario de blancura* frente al cual todos los demás grupos raciales pudieran ser definidos, por carencia, como “pardos”.

Para precisar de qué modo la elite neogranadina construyó un imaginario cultural de blancura, veamos primero cómo se planteaba la relación entre nobleza, riqueza y pureza de sangre en la América Hispánica. En 1736, los oficiales de la marina española Jorge Juan y Antonio de Ulloa describían de este modo el *ethos* de la clase dominante en Hispanoamérica:

“Es de suponer que la vanidad de los Criollos y su presunción en punto de calidad se encumbra á tanto que cavilan continuamente en la disposición y orden de sus genealogías, de modo que les parece no tienen que envidiar nada en nobleza y antigüedad á las primeras casas de España; y como están de continuo embelesados en este punto, se hace asunto en la primera conversación con los forasteros recién llegados, para instruirlos en la nobleza de la casa de cada uno, pero investigada imparcialmente, se encuentran á los primeros pasos tales tropiezos que *es rara la familia donde falte la mezcla de sangre*, y otros obstáculos de no menor consideración” (Juan y Ulloa, 1983 [1826]: 417).⁵

El texto de Juan y Ulloa revela que la *pretensión* de limpieza de sangre, es decir, de gozar de la condición de noble blanco, era el signo distintivo que permitía a los criollos diferenciarse socialmente de los mestizos y demás grupos sociales. Lo importante aquí no era ser “realmente” blancos, puesto que casi ningún miembro de la elite criolla podía comprobar sus pretensiones de nobleza⁶, sino *escenificarse socialmente*

⁵ El resaltado es mío.

⁶ En un estudio referente a la nobleza quiteña, Christian Büschges (1997: 51) destaca que en todo el periodo colonial no existió ninguna solicitud de comprobación de nobleza dirigida por las elites locales a las Reales Cancillerías de Granada y Valladolid, instancias encargadas por la Corona española para dirimir estos casos. Esto prueba, según Büschges, que el concepto de nobleza tenía en la Nueva Granada un carácter altamente “informal”, puesto que se consideraba noble simple y llanamente a quien reclamaba serlo y era reconocido como tal por la elite criolla. Pilar Ponce de Leiva (1998: 43-44) habla en este sentido de una aristocracia *de facto* pero no *de iure*, y la compara con la baja nobleza castellana. Una cosa era, por tanto, alegar que se era noble – con el fin de asegurar un determinado prestigio social – y otra muy distinta era poseer un título de nobleza (es decir, ser noble “en propiedad”), que sólo podía ser expedido por Cancillerías españolas.

como blancos y ser aceptados como tales por los estratos sociales más preeminentes. Por esta razón, la blancura no tenía que ver estrictamente con el color de la piel, sino que designaba, por encima de todo, el tipo de riqueza y encumbramiento social de una persona. La blancura, como diría Bourdieu, era un *capital cultural* que permitía a las elites criollas diferenciarse socialmente de otros grupos y legitimar su dominio sobre ellos en términos de *distinción*. La blancura era, pues, primordialmente un *estilo de vida* demostrado públicamente por los estratos más altos de la sociedad y *deseado* por todos los demás grupos sociales.

El ejemplo citado de Olalla nos deja ver con precisión en qué consistía este capital cultural de la blancura. Como ya se dijo, en la segunda generación después de Olalla se creó el Mayorazgo de la Dehesa de Bogotá, lo cual indica la formación de una nueva aristocracia colonial, empeñada en defenderse de cualquier intromisión de “escaladores sociales” y personajes ajenos al clan original. La pertenencia a este clan exigía el cumplimiento de por lo menos uno de dos requisitos: el primero era tener “sangre de conquistadores”, esto es, acreditar que se era descendiente directo de los “primeros pobladores” de la Nueva Granada (en nuestro ejemplo, los descendientes de Olalla); el segundo era tener “sangre noble”, es decir, acreditar que se era descendiente directo de un hidalgo (en nuestro ejemplo, los descendientes de Maldonado de Mendoza). Dicho de otra manera, la elite neogranadina construyó a su alrededor una fortaleza social cimentada en dos concepciones de “honor”: de un lado, la *nobleza de sangre o hidalguía*, que se adquiría por ser hijo de padre noble y era transmitida legalmente a los descendientes; de otro lado, la *nobleza de privilegio*, que se adquiría por ser hijo de “beneméritos” - aunque no lo fuera por linaje -, pero que no tenía la misma validez que la nobleza de sangre.

Mi punto es que la piedra angular de esta fortaleza social, construida por las elites coloniales, era su carácter fundamentalmente *étnico*. Esto se hace claro si recordamos que el requisito para la obtención u ostentación de cualquier título de nobleza era la limpieza de sangre. Sabemos que en España la condición *sine qua non* para recibir un título de nobleza era que el pretendiente fuera “cristiano viejo” y no estuviera mezclado con “malas razas”, es decir con sangre de morisco, guineo, judío o gitano. En América tal discriminación étnica fue todavía más fuerte debido a la existencia de dos repúblicas, la de blancos y la de indios, haciendo que el estatuto legal de una persona se relacionara directamente con su pertenencia a un grupo étnico. Esto hizo que las desigualdades sociales no se basaran sólo en los distintos niveles de vida material (ricos o pobres) sino, ante todo, en las diferencias provenientes de la sangre, la herencia y la adscripción a un linaje. Lo que significa que mientras en España la limpieza de sangre - solicitada, por ejemplo, a los españoles que deseaban “pasar a las Indias” - era primariamente una exigencia de carácter religioso, en América se convierte en una cuestión de orden étnico y tan solo secundariamente de orden religioso y económico.

La prueba de esto, como veremos más adelante, es que en la gran mayoría de los juicios de disenso, los argumentos que se esgrimen son básicamente de tipo racial, mientras que la argumentación relativa a la condición económica de los sujetos resulta marginal y, en todo caso, *improcedente* de acuerdo a las leyes que protegían el fuero social de la blancura.⁷ El orden jurídico reflejaba una escala cultural de valores en la que la distinción étnica resultaba mucho más importante que la distinción económica entre los actores sociales.

Las desigualdades étnicas no se basaban, entonces, en apreciaciones puramente subjetivas de las elites, sino que se encontraban sancionadas por un orden jurídico que se encargaba de situar a cada individuo en el grupo étnico que le correspondía. Así, por ejemplo, en las actas y libros de los cabildos, como también en los títulos de encomiendas, quedaba oficialmente consignado si una persona descendía o no de los “primeros pobladores”; las pretensiones de nobleza podían ser acreditadas ante la Real Audiencia y las alcaldías ordinarias, de tal manera que los blancos gozaban del derecho a recibir provisiones especiales de amparo a su condición étnica.⁸ También en los padrones oficiales se establecía una diferencia entre “vecino” y “morador”, reservando la primera categoría a los miembros de las familias más antiguas y distinguidas del lugar. De igual manera, en las actas sacramentales de la Iglesia se registraban en dos libros separados los bautismos de los blancos y los de los indios, negros y mulatos, como ocurría, por ejemplo, en la parroquia de Nuestra Señora de Santa Bárbara en Bogotá (Ramírez, 2000: 44). En todos estos casos, la función del orden jurídico era legitimar con argumentos étnicos las diferencias sociales y materiales existentes *de facto* entre los blancos y las castas.

Debe quedar claro que los valores culturales privilegiados por la elite criolla para distinguirse socialmente de otros grupos, poco o nada tenían que ver con el tipo de profesión, con las actividades comerciales o con el éxito económico de una persona, sino con criterios tales como el honor, la nobleza y, por encima de todo, el *estatuto étnico*. Es por eso que el concepto de “clase” – en el sentido dado a este término por la tradición marxista – me parece poco adecuado para describir el tipo de relaciones

⁷ Véase por ejemplo la documentación del archivo del cabildo de Medellín entre 1674 y 1812 recopilada por William Jaramillo Mejía (2000).

⁸ Para colocar tan solo un ejemplo: cuando un blanco era encarcelado, estaba prohibido aplicarle cierto tipo de sanciones reservadas a los “pardos”, como el aseguramiento con grillos o cadenas y el castigo en el cepo. Tampoco se podía colocar a un blanco en la misma cárcel que un negro. Cuando estas leyes eran violadas, la víctima blanca podía quejarse abiertamente y solicitar una sanción ejemplar para la autoridad responsable del delito, por no haber tenido en cuenta su distinción y privilegios (Gutiérrez de Pineda, Pineda Giraldo 1999: 426).

de poder entre los diferentes grupos sociales durante el periodo colonial. Prefiero describir estas relaciones utilizando la categoría de la “colonialidad del poder”, que hace referencia, como vimos, a la creación y reproducción de un *imaginario de blancura* compartido de forma desigual por todos los sectores de la sociedad. Tal imaginario era la clave para construir la subjetividad personal, así como para consolidar las jerarquías sociales y mantener el orden establecido.

2.1.1 Sociología espontánea de las elites

En el capítulo uno, refiriéndome a las taxonomías étnicas de la población americana elaboradas por cartógrafos, cronistas y cosmógrafos españoles del siglo XVI, mostré que el discurso de la limpieza de sangre posee también una dimensión cognitiva. En la sección anterior dije que el dominio de las elites criollas sobre los grupos subalternos demandaba la construcción de un imaginario de blancura a partir del cual, tanto unos como otros “reconocían” la legitimidad de un orden social construido sobre la diferenciación étnica. Ahora procuraré vincular estos dos aspectos, mostrando de qué manera las taxonomías étnicas formaban parte de un imaginario cultural de la blancura. Para ello estudiaré brevemente algunas de las representaciones “habituales” – es decir, ancladas en el *habitus* – que el grupo dominante de los criollos se hacía de los demás, de sí mismos y de su “lugar natural” en la sociedad. Me refiero a toda una serie de supuestos, valoraciones y prenociones de carácter irreflexivo, a través de las cuales el grupo criollo “construye” la realidad social, proyectando sobre ella sus ideales y aspiraciones particulares. A esta serie de representaciones particulares, que elevan, sin embargo, una pretensión objetivadora de la realidad social, les llamaré *sociología espontánea de las elites*.⁹

El historiador sueco Magnus Mörner (1969: 61) ha señalado que la noción de “casta” fue usada ampliamente por las elites de la América hispana colonial para designar a las personas de sangre mezclada. La pertenencia de un individuo a una de

⁹ Althusser (1985: 35) acuñó el término “filosofía espontánea” para referirse al modo en que las “ideologías prácticas” se introducen soterradamente en la práctica teórica de los científicos. Estas ideologías o *Weltanschauungen* son vistas por Althusser como “instrumentos ideológicos de la hegemonía de la clase dominante”, que se filtran en la enseñanza y en la práctica de las ciencias sociales. Varios años más tarde, Pierre Bourdieu habló de “sociología espontánea” para ilustrar la manera en que el lenguaje sociológico corre el peligro de filtrar toda una serie de prenociones encerradas en el lenguaje común, que contienen una “filosofía petrificada de lo social” (Bourdieu, 2000: 37).

las castas adquiriría en la sociedad colonial una valoración culturalmente peyorativa que estaba sancionada por el orden jurídico. Y aunque los censos oficiales de población, realizados en el siglo XVIII, no utilizaban la categoría de “casta” – sino la de “blancos”, “indios”, “esclavos” y “libres de todos los colores”-, era tanta la obsesión de las elites criollas por evitar cualquier sospecha de “mancha de la tierra” que establecieron una gran cantidad de *taxonomías clasificatorias* con el fin de precisar a qué casta pertenecía cada individuo. A través de estas taxonomías, las elites construían imaginariamente un orden social y elaboraban representaciones sobre el lugar que ellos y las castas debían ocupar en ese orden.

Me referiré primero a una de las formas más interesantes de taxonomización social surgida en Hispanoamérica durante el siglo XVIII: la llamada “cuadros de castas”. Se trata de un género pictórico surgido en México, en el que se representan artísticamente las diferentes castas que componen la sociedad colonial (García Sáiz, 1989). Aunque es un tipo de pintura que no tuvo mucho arraigo en la Nueva Granada, resulta interesante estudiar sus características principales a fin de darnos una idea del modo en que operaba lo que aquí he denominado “sociología espontánea de las elites”.

Los cuadros de castas representan el complejo proceso de mestizaje que se estaba llevando a cabo en toda la América hispana durante el siglo XVIII. Se trataba de un conjunto de escenas – por lo general 16 cuadros – en las que se mostraban los diferentes tipos de mezcla racial, designando a cada una con un nombre, una actividad y una posición social específicas. La serie de cuadros seguía una *estricta progresión taxonómica*: al comienzo aparecía una representación del modelo de “raza pura” – el español – y luego, en orden descendente, conforme al alejamiento respecto del modelo étnico original, eran representadas todas las castas. En los cuadros aparece siempre el padre, la madre y el hijo, con su color de piel, vestido y actividad laboral característica. Los 16 “tipos de sangre” más frecuentemente representados en los cuadros de castas¹⁰ eran los siguientes:

1. De español e india, *mestizo*
2. De mestizo y española, *castizo*
3. De castizo y española, *español*
4. De español y negra, *mulato*
5. De mulato y española, *morisco*
6. De morisco y española, *chino*
7. De chino e india, *salta atrás*

¹⁰ Véanse en: <http://www.emory.edu/COLLEGE/CULPEPER/BAKEWELL/thinksheets/castas.html>

8. De salta atrás y mulata, *lobo*
9. De lobo y china, *jíbaro*
10. De jíbaro y mulata, *albarazado*
11. De albarazado y negra, *cambujo*
12. De cambujo e india, *zambaigo*
13. De zambaigo y loba, *calpamulato*
14. De calpamulato y cambuja, *tente en el aire*
15. De tente en el aire y mulata, *no te entiendo*
16. De no te entiendo e india, *torna atrás*.

Aunque varios de los nombres puedan parecernos algo pintorescos, estos no deben ser vistos como arbitrarios. Por el contrario, los nombres designaban el lugar exacto que correspondía a cada persona en el proceso de movilización social. A partir de los tres tipos básicos (español, indio, negro) se construía una serie de subtipos a los que correspondía un nivel más o menos alto de discriminación étnica. Las categorías “salta atrás” y “torna atrás”, por ejemplo, hacían referencia a que un mestizo descendiente de negros si se casaba con una india, retrocedía en el proceso de blanqueamiento (Rosenblat, 1954: 174). La categoría “tente en el aire” significaba que no había adelanto posible, ya que la unión se hacía entre dos personas (calpamulato y cambuja) cuya sangre estaba ya completamente mezclada de las tres razas y, por tanto, se encontraban a igual distancia relativa del blanco y del indio. En otros casos, la categoría designaba alguna característica física o lingüística del individuo. El “chino” era aquel que, sin ser negro, llevaba el cabello rizado, mientras que el “no te entiendo” era resultado de la mezcla entre descendientes de personas (tal vez esclavos bozales) que no hablaban bien el castellano. Algunas categorías como “lobo”, “albarazado”, “barcino” y “cambujo” eran tomadas, despectivamente, de la nomenclatura usada comúnmente en el cruce entre animales.

Como puede verse, tanto la denominación como la progresión de los cuadros revelan una “sociología espontánea”: a mayor mezcla de sangre, menor posibilidad de movilización social. Lo cual significaba que entre menos “pura” fuera la sangre que corría por las venas de una persona, menor sería también su posibilidad de ascenso social. Nótese, por ejemplo, que el estigma de la mezcla racial podía desaparecer en la tercera generación sólo porque el varón mestizo era visto como hijo de dos razas “puras” (español e india) y tenía, por tanto, la oportunidad de “redimir” su prole si engendraba hijos legítimos con una mujer blanca. A su vez, el fruto de esta unión (el castizo) podía tener hijos legítimos considerados ya como españoles, pero sólo si seguía fielmente el ejemplo de su padre, es decir, si se casaba con una mujer blanca. En cambio, en el momento en que la sangre se “contaminaba” con elementos negros, la posibilidad de redención se tornaba imposible. El mulato, fruto de la unión entre

español y negra, ya no podía blanquear su sangre, aunque él, sus hijos (moriscos) y sus nietos (chinos) tuvieran hijos legítimos con mujeres blancas. El principio es claro: la sangre negra no puede ser redimida. Por el contrario, entre mayor sea el porcentaje de sangre negra, mayor será también la degeneración racial y social. El uso de categorías zoológicas (lobo¹¹, coyote¹²) indica que los individuos pertenecientes a estas castas en poco o nada se diferencian de las bestias.

Aunque en la Nueva Granada los cuadros de castas no tuvieron mayor arraigo entre los artistas, las elites criollas utilizaron el mismo principio clasificatorio para la elaboración de sus taxonomías étnicas. Considérese, por ejemplo, el siguiente pasaje del fraile capuchino Joaquín de Finestrada:

“Semejantes a los árabes y africanos que habitan los pueblos meridionales, tales son los indios, los mulatos, los negros, los zambos, los saltoatrás, los tente en el aire, los tercerones, los cuarterones, los quinterones y cholos o mestizos. Los que tienen sangre de negro y blanco se apellidan mulatos; los de mulato y negro, zambos; los de zambo y negro, saltoatrás; los de zambo y zamba, tente en el aire; los de mulato y mulata, lo mismo; los de mulato y blanca, tercerón; los de tercerón y mulata, saltoatrás; los de tercerón y tercerona, tente en el aire; los de tercerón y blanca, cuarterón; los de cuarterón y blanca, quinterón; los de quinterón y blanca, español, que ya se reputa fuera de toda raza de negro” (Finestrada, 2000 [1789]: 135).

Nótese que para Finestrada, todas las castas de la Nueva Granada son “semejantes a los árabes y africanos”, es decir que son “hijos de la maldición” por estar mezcladas con los descendientes de Sem y de Cam.¹³ De otro lado, utiliza nombres usados por los pintores mexicanos (“tente en el aire”, “saltoatrás”) pero adaptándolos a la particular situación racial de la Nueva Granada. No obstante, las categorías taxonómicas de Finestrada son algo más precisas que las utilizadas en México. Nombres como “tercerón”, “cuarterón” y “quinterón” hacían referencia a la cercanía o lejanía temporal frente al modelo racial de la pureza. Así, el tercerón era el que durante tres generaciones sucesivas había emparentado con blancos, el cuarterón lo había hecho por cuatro, y el quinterón era el que ya había limpiado su “mala sangre” durante cinco generaciones, por lo que podía engendrar hijos considerados ya como criollos.

¹¹ <http://www.artnet.com/magazine/features/ramirez/ram12-06.asp>

¹² <http://www.artnet.com/magazine/features/ramirez/ram12-01.asp>

¹³ Este punto lo ampliaré en el capítulo cuarto.

En un magnífico ensayo, Ilona Katzew (1997) afirma que los sistemas de clasificación étnica expresan la necesidad de las élites dieciochescas de *crear un orden y un control* en medio del caos que representaba para ellas el creciente proceso de mestizaje. Esta obsesión por el orden reflejaba también el espíritu de la Ilustración, con su interés por aquel tipo de clasificaciones sistemáticas que Michel Foucault denomina *Tableaux*. De hecho, muchos de los cuadros de castas fueron enviados a las colecciones de historia natural que por esos días empezaban a ser populares en la España de los Borbones:

“In 1776, the same year the Gabinete [Real Gabinete de Historia Natural en Madrid] opened its doors to the public, an official decree was issued requesting viceroys and other functionaries to send natural products and artistic curiosities. Casta paintings were displayed with a host of archeological objects, rocks, minerals, fossils, and other “ethnographic” items. By entering the space of the Gabinete, casta paintings acquired a specific meaning related to their assumed “ethnographic” value. The Gabinete provided the ideal forum from which colonial *difference* could be contained and articulated as a category of nature. Thus, the inclusion of objects such as casta paintings, in addition to satisfying Europeans’ curiosity for the exotic, points to their need to classify the peoples of the Americas as a way of gaining control to the unknown” (Katzew, 1997: 16).

Katzew señala con acierto la relación intrínseca entre los sistemas de clasificación étnica y la llamada historia natural, problema que tendré oportunidad de trabajar en el capítulo quinto. Por el momento me interesa resaltar el modo en que estos sistemas de clasificación se hallaban anclados en una sociología espontánea y formaban parte de un imaginario cultural de blancura. Recordemos que los cuadros de castas no fueron creados por científicos europeos sino por artistas criollos de la elite, que respondían sin duda a una necesidad de su grupo social. Se diría pues que, además de lo señalado por Katzew, la importancia de estas clasificaciones radica en el hecho de que a través de ellas, y a contraluz, la étnia dominante definía “sociológicamente” *lo que significaba ser blanco*. Una vez se establecía una taxonomía de todas las posibles mezclas de sangre, entonces era posible determinar *ex negativo* de qué privilegios sociales quedaban excluidas las personas que entraban en alguna de las castas o, lo que es lo mismo, qué privilegios eran exclusivos de aquellos que establecían las categorías.¹⁴ La conclusión es que el discurso de la limpieza de sangre, con toda su connotación étnica y separatista,

¹⁴ Con estas taxonomías ocurre lo mismo que señalaba Mignolo para el caso de las cartografías del Nuevo Mundo en el siglo xvi: el sujeto que taxonomiza – como el que dibuja los mapas – se encuentra “fuera de la representación” (Mignolo, 1995: 219-313).

formaba parte integral del *habitus* de la elite criolla dominante, en tanto que operaba como principio de construcción de la realidad social.

Ahora bien, la sociología espontánea de las elites no sólo clasificaba y definía el número de las castas, sino que también asignaba un valor al *carácter y a la personalidad* de los individuos pertenecientes a ellas. Esto era parte importante en el propósito de las elites de generar un “orden” en medio del “caos” social provocado por el mestizaje durante todo el siglo XVIII. El indio fue, por supuesto, el primer grupo sometido a tal clasificación axiológica. Por ser la raza vencida, su diferencia cultural fue interpretada como síntoma de *carencia* frente al *ethos* hispánico del vencedor. El triunfo militar de los conquistadores significó, así, la imposición de un imaginario hispanocéntrico que estableció sus formas culturales de relacionarse con la naturaleza, con la sociedad y con la subjetividad, como *norma normata* a partir de la cual debían ser juzgadas todas las demás expresiones culturales. De este modo, si los indios atribuían al trabajo un valor diferente al de la productividad, los españoles interpretaban esto como síntoma de pereza y holgazanería; si adoraban unos dioses diferentes a los de la Biblia, entonces eran supersticiosos; si tenían una forma diferente de entender la sexualidad, eran tenidos como depravados; si poseían una tecnología diferente para cultivar la tierra, eran tildados de estúpidos o “escasos de luces”. La desviación cultural con respecto al patrón dominante empezó a ser vista como un *defecto natural* propio de la casta. Pertenecer a la casta de los indios equivalía no solamente a tener unas características somáticas diferenciadoras, sino también, y principalmente, a poseer un carácter y una personalidad esencialmente *inferiores* a las del hombre occidental.

En la Nueva Granada, como en las otras regiones de América, la haraganería y la pereza fueron los “defectos naturales” que más se atribuyeron al carácter de los indios y de los mestizos. La espectacular disminución de la población indígena contribuyó a fomentar la idea de que los indios y sus descendientes mestizos eran “flojos” por naturaleza, y que lo mejor sería reemplazarlos por razas más fuertes y trabajadoras como la negra, o bien reclutarlos en el ejercito para “disciplinarlos”. En su informe a las autoridades españolas, los oficiales Jorge Juan y Antonio de Ulloa se refieren a los mestizos como un conjunto de “gente vagamunda y viciosa”, es decir, como personas carentes del hábito del trabajo productivo y dispuestos, por ello, a caer en todo tipo de costumbres licenciosas:

“Es de advertir que las provincias interiores de aquella parte de América, que son las que están en las serranías, son asimismo las más dilatadas y pobladas de gente que hay en todas ellas: en estas abunda mucho la casta de los mestizos, y estos son de muy corta ó ninguna utilidad en aquellos payses, porque la abundancia de frutos que hay en ellos, y la inaplicación que es común en

estos al trabajo, los tiene reducidos á vida ociosa y perezosa; hechos depósitos de todos los vicios, la mayor parte de esta gente no se casan nunca, y viven escandalosamente, aunque allí no es extraña esta irregularidad de vida por ser muy común” (Juan y Ulloa, 1983 [1826]: 164).

En cuanto a los negros, el estudio hecho por los antropólogos Virginia Gutiérrez de Pineda y Roberto Pineda (1999: 12-18), de los documentos de venta de esclavos en la Nueva Granada, así como de los juicios hechos en su contra, revela qué tipo de valoración social recibían estas personas. Si el principal vicio atribuido al indio era la pereza, el que más caracterizaba al negro era la soberbia.¹⁵ Este estereotipo sobre la personalidad “altanera” y “rebelde” del negro estaba tan arraigado, que el precio exigido por los comerciantes variaba según el lugar de donde proviniera el esclavo, pues los compradores pensaban que los que venían del Congo eran “fatuos” – y por tanto debían ser más baratos –, mientras que los que venían de Angola eran “dóciles” y “comedidos”.¹⁶ Por lo general, los negros también eran acusados de ser mentirosos, de tener una “malignidad propensa a la calumnia” y de ser proclives a todo tipo de costumbres licenciosas. Entre éstas se destaca la promiscuidad sexual, por lo que las mujeres negras eran tenidas por “fáciles y deslenguadas”, inclinadas a la prostitución y el amancebamiento, mientras que los hombres negros tenían fama de ser “inquietos en amores”.

Debido a que llevaban “sangre de la tierra” en sus venas, los pardos en todas sus combinaciones (mestizos, mulatos, zambos, tercerones, etc.) eran vistos como *racialmente inferiores* a los españoles. Es decir, que no sólo llevaban en la sangre los vicios propios de la raza primaria – india o negra – de la que descendían, sino que además heredaban vicios nuevos, propios de la combinación racial. El zambo era tenido como la casta más despreciada de todas por ser resultado de la mezcla entre indios y

¹⁵ Nótese que ambos vicios se encuentran relacionados con el *status laboral* del indio y el negro. La valoración peyorativa se refiere, en un caso, a la resistencia del indio frente al trabajo corporal, mientras que en el otro a la resistencia del negro para obedecer las órdenes del capataz. Así mismo, los dos vicios eran considerados como “pecados capitales” por la doctrina católica. Pero en el indio y en el negro eran vistos como “defectos naturales”, propios de su constitución racial, lo cual hacía difícil – o imposible – su corrección mediante la penitencia y el arrepentimiento.

¹⁶ La procedencia geográfica del esclavo negro era inocultable para los comerciantes, puesto que todos traían en su cuerpo unas marcas llamadas “sajaduras” que identificaba a las distintas regiones de África (Díaz, 2001: 37).

negros.¹⁷ Además de ser “sumamente iracundos, crueles, traidores y, en suma, gente cuyo trato debe rehuirse”¹⁸, el zambo era considerado como “taciturno, de mirada torva o maliciosa y de índole tan perversa que lo lleva fácilmente al mal”¹⁹. Por el contrario, el hombre mulato era tenido como racialmente superior al zambo y se le reconocía su gran habilidad para el aprendizaje de las letras, por lo cual era temido por los blancos.²⁰ Sin embargo, era visto como “escandaloso y petulante”, cualidades recibidas de su ascendencia negra, por lo que frecuentemente se le acusaba de robos y otros delitos contra la propiedad (Gutiérrez de Pineda y Pineda Giraldo, 1999: 63). La mujer mulata era muy apreciada por su belleza, pero tenida como heredera de la tendencia a la promiscuidad sexual propia de sus ancestros negros, por lo que la caracterización más difundida era su “irrefrenable sexualidad”. Pero no sólo la mujer mulata, sino en general todas las mujeres de las castas eran vistas por la elite blanca como inclinadas “por naturaleza” a la fornicación y el amancebamiento. Jorge Juan y Antonio de Ulloa escriben que

“Estas mestizas ó mulatas desde el segundo grado hasta el cuarto o quinto se dan generalmente á la vida licenciosa, aunque entre ellas no es reputada por tal, mediante que miran con indiferencia el estado de casarse con sugeto de su igual, ó el de amancebarse [...] No son las mugeres comprendidas en las clases de mulatas ó mestizas las únicas que se mantienen en este género de vida, porque también se entregan á ella las que habiendo salido enteramente de la raza de Indios ó negros, se reputan ya y son tenidas por Españolas” (Juan y Ulloa, 1983 [1826]: 504-505).

Todos estos ejemplos muestran que no sólo la definición de quién pertenece a una casta conforme al grado de “impureza” de su sangre, sino también la imputación de un *valor denigrativo* sobre todos los miembros de esa casta, fueron estrategias utilizadas

¹⁷ El ilustrado criollo Jorge Tadeo Lozano escribe: “Últimamente del indio y del africano resulta una casta mixta, cuyos individuos se llaman *Sambos*. Esta casta, la peor de todas, es por su apariencia externa algo más análoga á la del negro, pero horriblemente desfigurada con algunas facciones del indio. Su característica moral se compone de todas las malas cualidades de las razas de su origen” (Tadeo Lozano, 1809: 366).

¹⁸ Citado por Rosenblat, 1954: 167

¹⁹ Citado por Gutiérrez de Pineda y Pineda Giraldo, 1999a: 361.

²⁰ Rosenblat (1954: 162) cita el caso de un mulato de Cajamarca que fue castigado con 25 azotes en la plaza pública por haberse descubierto que sabía leer y escribir.

por el dominador para construir su imaginario de blancura. Es necesario insistir en que las tablas de clasificación – racial o moral – no eran un ejercicio puramente especulativo de las elites sino que poseían una *materialidad concreta*, pues se hacían sobre individuos cuyo función era ser mano de obra al servicio de los propietarios de minas, haciendas y encomiendas. Indios y negros eran vistos como propiedad personal, sujetos a las leyes que regulaban la herencia, las deudas o los impuestos, y excluidos por tanto de todos los privilegios civiles y eclesiásticos. Esta condición de servidumbre fue, sin lugar a dudas, la base material sobre la cual el estamento dominante construyó su imaginario cultural de pureza racial.

2.1.2 El pathos de la distancia

Además de las tablas de clasificación étnica y moral, a las que he hecho referencia, la elite colonial neogranadina echó mano de otras estrategias para afirmar su identidad como etnia dominante. Me refiero a la utilización pública de *distintivos de rango*. Pierre Bourdieu ha desarrollado la noción de *habitus* para conceptualizar el modo en que los individuos incorporan en su estructura psicológica toda una serie de valores culturales pertinentes a su “condición de clase” y que le identifican, de forma indefectible, como miembro de un determinado grupo social.²¹ La profesión, la vestimenta, el uso del lenguaje, el tipo y lugar de la vivienda, el modelo de relación familiar, son una especie de “huella digital” que indica el lugar que ocupan los agentes en el espacio social y el modo en que se posicionan estratégicamente frente a otros agentes (Bourdieu, 1996: 134-135; 1998: 172). Utilizaré esta noción de *habitus* para mostrar que la ostentación de *insignias culturales* por parte de la elite neogranadina operaba como una estrategia de construcción social de la subjetividad.

Como signo de *status* y poder, *la familia católica* fue una de las insignias culturales utilizadas por la elite para demostrar sus prerrogativas étnicas. El modelo de la familia española, sancionado institucionalmente por la Iglesia y el Estado, funcionó como un

²¹ Para Bourdieu las diferencias de clase no tienen que ver únicamente con la posesión o no posesión de riquezas materiales, tal como pensaba Marx, sino que se explican también por la existencia de diferentes *esquemas grupales de clasificación* de las prácticas. Tales esquemas establecen diferencias entre lo “verdadero” y lo “falso”, entre lo “bueno” y lo “malo”, entre lo que es “distinguido” y lo que es “vulgar”. De este modo, las diferencias en las prácticas, en los bienes poseídos y en las opiniones expresadas, constituyen un auténtico “lenguaje” o “código de comunicación” que comparten los individuos pertenecientes a una misma clase (Bourdieu, 1997a: 20).

dispositivo social que permitía distinguir las relaciones familiares legítimas de las ilegítimas. La familia tenida socialmente por legítima era aquella que cumplía formalmente con las normas del matrimonio *in facie ecclesiae*, es decir, del matrimonio católico. Por estar revestido de un carácter sacramental, el rito católico del matrimonio suponía una serie de requerimientos legales y morales, cuyo cumplimiento formal hacía parte del *habitus* de la clase dominante: indisolubilidad, monogamia, honor familiar, fidelidad sexual por parte de la mujer y responsabilidad del padre hacia la prole. La familia legítima era el lugar donde se establecía el consenso acerca del “orden natural” de las cosas, esto es, sobre el “sentido común” aceptado por todos sus miembros como apropiado a su condición social. Utilizando los términos de Bourdieu (1997a: 129; 136), diría que la adquisición del *habitus* primario, en el seno de la familia católica, significa que era allí donde los miembros de la etnia dominante aprendían el conocimiento práctico (*sens pratique*) que regía el sentido de su “lugar” en el espacio social.

Pero las normas que definen qué es la familia legítima son las mismas que excluyen cualquier otro modelo de relación familiar como “ilegítimo”. Y es precisamente esto lo que explica porqué razón la familia católica operó en la Nueva Granada como un mecanismo de construcción social de la blancura. Las uniones casuales o permanentes entre los miembros de las castas se daban casi siempre al margen del matrimonio católico. Para los indios, negros y mestizos - debido en parte a que sus propias tradiciones culturales privilegiaban otros patrones familiares - resultaba difícil identificarse con el modelo hegemónico de la familia católica. Hasta bien entrado el siglo XVIII, el paradigma matrimonial hispánico no formaba parte de su *habitus* porque desde el comienzo de la conquista, las relaciones entre los hombres españoles y las mujeres indias, negras o mestizas no configuraban un núcleo familiar legítimamente sancionado. Las mujeres que entraban en tales relaciones eran vistas como *concubinas* y los hijos habidos se consideraban no sólo ilegítimos sino *bastardos*. Estos hijos, ya contaminados con la “sangre de la tierra”, adquirirían automáticamente una condición de inferioridad social con respecto a la del progenitor español, lo cual les predisponía a entablar relaciones de mancebía y concubinato con miembros de otras castas. Por el contrario, el español se veía compelido - por su *habitus* - a entablar matrimonio legítimo con una mujer de su misma calidad social para llenar las exigencias de su *status*. Puede decirse entonces que entre los miembros de la nobleza neogranadina, la matrimonialidad - y su consecuencia legal más inmediata, la legitimidad de los hijos -, funcionó como un mecanismo de *diferenciación étnica* frente al “amancebamiento” que predominaba en las castas (Dueñas Vargas, 1997).

La familia, según Bourdieu, es el lugar donde los agentes se apropian del *patrimonio acumulado* por generaciones anteriores y lo utilizan como punto de partida para la acumulación ulterior de capital. Este patrimonio heredado será, entonces, el instrumento a través del cual unos agentes se diferenciarán de otros según sea

su posición en la jerarquía del espacio social. Por esta razón, el matrimonio “entre iguales” fue una de las estrategias más utilizadas por la elite colonial neogranadina para consolidar su *distancia étnica* frente a los demás estamentos sociales. Recordemos el caso citado de la hija del encomendero Olalla, doña Jerónima de Orrego. Su matrimonio con el noble español don Francisco Maldonado de Mendoza constituyó el inicio de una gran dinastía familiar que dominó el escenario político y social de la Nueva Granada durante todo el siglo XVIII. Este tipo de alianzas fue muy frecuente entre los miembros de la elite dominante como medio para la transmisión, gestión y reconversión de capitales.²² A través de ellas se aseguraba que esa herencia inmaterial, denominada *limpieza de sangre*, pudiera transmitirse a las generaciones siguientes, evitando así que el patrimonio acumulado pudiera ser amenazado por las aspiraciones de cualquier “advenedizo”. En una sociedad donde el concepto de honor estaba ligado directamente con el de legitimidad, cualquier hijo tenido por fuera del matrimonio era considerado como una interrupción del linaje y como una grave ofensa contra la dignidad de la familia. Mediante un cerrado sistema de alianzas era posible entonces protegerse de que algún miembro de las castas pudiera ingresar en el ámbito familiar de las elites, poniendo en peligro el honor, el prestigio y el buen nombre, es decir, el *capital simbólico* acumulado por linaje.

El *habitus* primario que adquirirían las elites criollas implicaba entonces lo que Nietzsche llamara el *pathos de la distancia*, es decir, la necesidad de manifestar, en forma latente o abierta, la diferencia inconmensurable de los “señores” frente a sus inferiores.²³ Por supuesto que este distanciamiento no fue posible del mismo modo para todos los miembros de la etnia dominante, ya que muchos de ellos no poseían la riqueza necesaria. La acumulación de capital económico, es cierto, no constituía para las elites el fin último y *declarado* de sus estrategias de posicionamiento en el espacio social, pero sin la riqueza material era difícil mantener por mucho tiempo la distancia frente a las castas. Así por ejemplo, muchos de los blancos pobres – o “vergonzantes”, como se les llamaba en la época - se vieron forzados a mezclarse, para

²² Pilar Ponce de Leiva (1998: 273) muestra que en el caso concreto del cabildo de Quito, de los 94 miembros que ejercían voz y voto entre 1593 y 1701, 78 pertenecían a las familias más prominentes de la ciudad.

²³ Para ejemplificar este *pathos* de separatismo étnico cabe citar el caso de un criollo santafereño de nombre Francisco Javier Bautista, que al ser invitado a participar en la fiesta de San Juan Bautista, patrono de la llamada ‘Cofradía de Pardos’, rechazó indignado el convite con el argumento de que tal situación era incompatible con su limpieza de sangre, y que la invitación obedecía sin duda a la “depravada intención de algunos que han pretendido molestar[me] atribuyéndome ser de su estirpe” (citado por Díaz 2001: 184).

mejorar su situación económica, con hijas de comerciantes mestizos enriquecidos. Del mismo modo, y ante la escasez de cónyuges potenciales de su mismo rango, muchas mujeres blancas de familias empobrecidas tuvieron que casarse con miembros de las castas.²⁴ Sin embargo, la regla general era que, aún ante la necesidad de ceder un poco frente al tabú del matrimonio interétnico, las elites criollas buscaban algo mucho más deseado que la riqueza misma: la posesión del imaginario de blancura como criterio de distinción social. El *capital simbólico de la blancura* se hacía patente mediante la ostentación de signos exteriores que debían ser exhibidos públicamente y que “demostraban” públicamente la categoría social y étnica de quien los llevaba.

Uno de estos signos demostrativos era el vestuario. En la sociedad colonial neogranadina, el tipo de vestuario era una marca que identificaba el carácter socioracial de la persona. Las elites locales procuraban imitar el gusto de la alta nobleza española, institucionalizado desde fines del siglo xvii por las llamadas Leyes Suntuarias. De acuerdo a estas leyes, el tipo de lujos exhibidos por un individuo en su atuendo personal debía corresponder directamente con su rango social, de acuerdo a una jerarquía bien establecida: nobles con título, caballeros y regidores, mercaderes, escuderos y labradores (Martínez Carreño, 1995: 33). Se buscaba reglamentar no sólo la forma de las prendas, sino también el material, la hechura y los adornos. A los nobles se les permitía ostentar costosas joyas y utilizar materiales lujosos como el terciopelo y la seda, mientras que a los estamentos más bajos se les prohibía. En América, donde la esclava doméstica representaba el *status* de su dueña y debía vestirse lujosamente, las Leyes Suntuarias tuvieron un régimen especial. El rey Felipe II prohibió terminantemente que las negras y mulatas utilizaran vestidos de seda y se adornaran con oro, mantos y perlas, mandato cuya violación podría ser castigada hasta con cien azotes. Sin embargo, esto valía solamente para las castas, ya que cualquier miembro de la elite colonial se sentía en libertad para utilizar prendas que en España eran prerrogativa de los estamentos nobles. En la Nueva Granada, “en donde una mantilla valía más que una gargantilla de oro y un pañuelo pequeño lo mismo que una res” (39), las elites estaban dispuestas a cualquier sacrificio con tal de obtener los signos visibles que aseguraran la *exhibición*

²⁴ A partir de datos y estadísticas, la historiadora Giomar Dueñas Vargas muestra cómo el desbalance étnico y sexual era una de las características de Santafé de Bogotá en el siglo xviii. El “mercado matrimonial” era desventajoso tanto para las mujeres blancas como para las mestizas. Las blancas tenían que buscar pareja entre los hombres ya “blaqueados” de las castas, o bien optar por la vida monacal y la soltería. Las mestizas optaban por lo general por las relaciones informales, lo cual generó una gran proliferación de hijos ilegítimos (Dueñas Vargas, 1997: 82)

de su blancura.²⁵ No en vano, el contrabando de ropa lujosa proveniente de Europa se convirtió durante los siglos XVII y XVIII en un fabuloso negocio.

En un ensayo ya clásico, el historiador Jaime Jaramillo Uribe (1989: 191-198) ha mostrado que la utilización del “don” fue otra de las estrategias simbólicas utilizadas por la elite neogranadina para perpetuar su ser social. Este monosílabo que antecedía el nombre, era en España un símbolo de nobleza y se otorgaba solamente a quien cumpliera ciertos requisitos, entre ellos la legitimidad de nacimiento y la limpieza de sangre.²⁶ Pero con el “don” ocurrió en América lo mismo que con las Leyes Suntuarias: las elites criollas se apropiaron de él *informalmente*, esto es, sin necesidad de acreditar los debidos títulos de nobleza, y lo utilizaron ampliamente para reforzar su distancia étnica frente los grupos subalternos. Tratar a alguien de “don” o de “caballero” significaba reconocer que él y su familia eran “gente decente” y no personas mezcladas o de baja extracción. La exhaustiva investigación de Virginia Gutiérrez y Roberto Pineda en los padrones censales de la región de Santander hacia finales del siglo XVIII muestra que las personas clasificadas oficialmente como “blancas”, llevaban generalmente el “don” o la “doña” antes de su nombre de pila (Gutiérrez de Pineda, Pineda Giraldo, 1999: 424). En el caso de que el varón cabeza de familia llevara el “don”, pero su esposa no llevara el “doña”, esto significaba que él era blanco y ella era mestiza. Sin embargo, podían darse casos en que algunas personas fueran tenidas oficialmente por “blancas” pero no distinguidas con el “don”. Esto indica no sólo que el proceso de blanqueamiento cultural de los mestizos se encontraba ya muy avanzado en el siglo XVIII, sino también que algunos miembros de la aristocracia local no estaban dispuestos a tolerar

²⁵ Un buen ejemplo de esto es el “pleito por ofensas al honor” que entablaron dos individuos de la elite antioqueña ante la Real Audiencia de Medellín. Uno de los testigos afirma que la hija del acusado llevaba “color rojo en sus vestidos”, por lo que le parecía que era “cuarterona de mestizos”. Otro testigo declara que no tuvo a esa misma persona por mulata o blanca sino por mestiza “porque gastaba saya y pañito” (Jaramillo Uribe 1989: 190). En otro caso, también documentado por Jaramillo Uribe, un señor de la Villa de San Gil acude a la Real Audiencia para quejarse de que el alcalde de la Villa de Ocaña le había prohibido utilizar el sombrero blanco, distintivo de los nobles. El ofendido afirma que el alcalde le había hecho sufrir “el sonrojo público de despojarme del birrete o gorro blanco que traía puesto, mandándome no usar más este abrigo en la cabeza por ser un distintivo de que sólo podían usar los nobles y no los plebeyos y gente de mala raza, hallándome presente en buena reputación y en la posición de hombre blanco y de sangre limpia” (Ibid).

²⁶ Büschger (1997: 51) afirma que en España se daba este calificativo sobre todo a los caballeros de hábito, agregando que en América jamás se desarrolló un estamento nobiliario que pudiera exhibir el título oficial de “caballero”, otorgado por la Corona española a oficiales destacados por sus servicios militares. Hasta hoy día, tanto el nombre de “don” como el de “caballero” son utilizados en Colombia como signos de cortesía y/o reconocimiento social.

que alguien utilizase el “don” indebidamente, es decir, sin acreditar su pertenencia a las familias más distinguidas de la región.

Pero no sólo el “don” y el tipo de vestuario utilizado eran credenciales culturales que atestiguaban la blancura de una persona, sino también el tipo de actividades económicas a las que se dedicaba. Wallerstein (1998: 76) afirma que la división internacional del trabajo estaba revestida de un carácter fundamentalmente *étnico*.²⁷ La etnización de la fuerza de trabajo de la que habla Wallerstein se manifestaba no sólo en el reclutamiento de la mano de obra para las haciendas, plantaciones y minas, sino también en el *valor cultural* que se imputaba al tipo de actividad ejecutado por las personas que allí laboraban. En la Nueva Granada, el trabajo manual era visto por la elite criolla como un ejercicio de “vileza” porque era realizado por esclavos negros, por indios encomendados o por campesinos mestizos (también llamados “peones”). La demostración simbólica de la blancura exigía entonces que una persona tenida como tal debía ocuparse de “oficios nobles” y no de “oficios viles y mecánicos” (Juan y Ulloa, 1983 [1826]: 422). Además de las faenas propias del trabajo en el campo y las minas (agricultores, mazamorreros, cargueros, arrieros, etc.), estos oficios “plebeyos” incluían el ser maestro de escuela, sastre, zapatero, comerciante, platero, boticario, expendedor de chicha, panadero e incluso cirujano.²⁸ Por oficios “nobles” eran tenidos, en cambio, el ejercicio de cargos públicos (alcalde, militar, oidor, procurador, escribano, notario, fiscal), así como el trabajo intelectual, la práctica de la jurisprudencia y el sacerdocio. Más que riqueza, para la adquisición de estos cargos y profesiones se requería tener

²⁷ Esto significa que a determinados grupos étnicos se le reservaban determinados roles económicos, de tal manera que los individuos pertenecientes a esos grupos “nacían”, por así decirlo, para ocupar una posición específica en el sistema de producción. Particularmente durante la época de constitución del sistema-mundo moderno – que Wallerstein identifica con “el largo siglo xvi” –, el contingente de actores sociales que formaba la fuerza básica de trabajo en las regiones periféricas no se agrupaba en “clases” sino en “étnias”. Su función económica venía determinada por su “cultura”, es decir, por su lengua, religión, costumbres, procedencia geográfica y patrones de comportamiento. El argumento de Wallerstein es que la “acumulación originaria de capital” que hizo posible las tres grandes revoluciones mundiales de la modernidad – la científica en el siglo xvii, la política en el siglo xvii y la industrial en el siglo xix– tuvo lugar en el siglo xvi, precisamente en el momento en que, gracias a la división étnica del trabajo internacional, España pudo extraer de sus colonias aquellas riquezas que generaron el fenómeno de la inflación sostenida en otras regiones de Europa (Wolf, 1997:139).

²⁸ Jaramillo Uribe cita el caso del hijo de un cirujano de Cartagena que fue rechazado por el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario en Santafé porque el oficio de cirujano era considerado mecánico e indigno de una persona noble (1989: 189). Renán Silva menciona dos casos similares: un candidato de Cartagena fue rechazado para “vestir la beca” porque su padre era comerciante (compraba y vendía ceras), mientras que otro fue rechazado por ser “plebeyo hijo de un panadero” (Silva, 1992a: 214-215).

un buen apellido y mantenerlo “limpio”, es decir, libre de toda contaminación étnica con los miembros de las castas.

Esta jerarquía de artes y oficios actuaba como un mecanismo de selección que calificaba o descalificaba a un individuo para formar parte de la elite blanca. El mantenimiento de tal jerarquía estaba asegurado por el estatuto legal concedido a los gremios, organismos urbanos de carácter corporativo que agrupaban a trabajadores de distintos ramos (plateros, joyeros, panaderos, textiles, escribanos, etc.). Aunque algunos de estos grupos presionaron a la Corona para una mejor valoración social de su oficio, el estigma del origen étnico pesaba demasiado sobre sus practicantes, en su mayoría mestizos. Los escribanos, por ejemplo, podían alegar que su oficio no era mecánico, pero el estamento dominante les consideraba inhabilitados para ocupar cargos de rango social más alto debido a que no tenían educación universitaria, es decir, no se habían sometido al régimen de las “informaciones”. Como mostraré luego, las informaciones buscaban determinar con exactitud la procedencia étnica de los aspirantes a ingresar en la universidad, de tal manera que para que un escribano pudiera ocupar un cargo público no bastaba tan solo con saber leer y escribir, sino que además debía acreditar su condición de blanco.²⁹

El tipo y lugar de la vivienda fue otra de las estrategias utilizadas por la elite criolla para la construcción social de la blancura. Una evaluación del tipo de materiales utilizados para la construcción de viviendas en la ciudad de Cali hacia comienzos del siglo XIX revela lo siguiente: el 100% de las casas de teja y tapia eran habitadas por blancos; el 53% de las construidas con teja y bahareque eran de blancos, seguidos de cerca por los mestizos (41.3%); por su parte, en el 81% de las casas hechas de paja y bahareque vivían mestizos, mientras que los blancos sólo ocupaban el 9.8%; por último, en las casas construidas con guadua y bahareque no vivía ningún blanco, el 37.1% era de mestizos, el 48.1% de negros y el 11.1% de indios (Gutiérrez de Pineda, Pineda Giraldo 1999: 439-440). Si se mira, de otro lado, la distribución de la población en los distintos barrios de Bogotá hacia finales de la Colonia, las cifras continúan siendo demostrativas. La gente se agrupaba por castas y estratos sociales, de acuerdo al siguiente patrón: en el barrio de La Catedral – hoy La Candelaria - vivía la aristocracia capitalina, en su mayoría compuesta por familias blancas, mientras que Las Nieves, Santa Bárbara y San Victorino eran barrios llamados “arrabales”, habitados en su mayoría por indios, mestizos o blancos empobrecidos que laboraban como

²⁹ En la práctica, el criterio de discriminación social con base en el oficio no era estrictamente aplicado por la Corona. Sabemos que los cargos públicos podían venderse a hijos de personas cuyo oficio tenía relación directa con el trabajo manual. Sin embargo, me estoy refiriendo a la importancia que este tipo de discriminación étnica y laboral jugaba en el *imaginario* de la elite colonial.

sirvientes, comerciantes o artesanos (Dueñas Vargas, 1997: 90-93; Mejía Pavony, 2000: 302-310). Los materiales de la vivienda y el lugar donde ésta se ubicaba eran, por tanto, un signo distintivo del rango y de la “calidad étnica” de sus habitantes.

Habría que agregar que algunas de las viviendas de la etnia dominante se encontraban marcadas con símbolos heráldicos. Las familias nobles hacían esculpir su escudo de armas a la entrada principal de sus casas, dejando claro que quienes allí vivían formaban parte de la “gente decente” y distinguida de la ciudad. Ello se manifestaba también en los decorados de las salas, en el mobiliario, en los retratos de los miembros de la familia y en algunos utensilios cotidianos (cubiertos y vajilla de mesa, abanicos, monturas). Los emblemas y escudos de armas no eran tan solo un elemento decorativo, sino que contenían todo un “lenguaje étnico”, pues daban testimonio de los rangos, el linaje y la *limpieza de sangre* de una familia.

Quizá una de las prácticas culturales más demostrativas de la condición de blanca era la posesión de esclavos. Tener esclavos no representaba para su dueño solamente un obvio valor económico, sino que también significaba la posibilidad de “mostrar” a los demás su *status* y poder. Así, por ejemplo, las esposas de los grandes propietarios no salían a la calle junto con sus esclavas solamente para tener quién las acompañara, sino para exhibir públicamente su condición de mujeres blancas y distinguidas. Cuando una mujer del estamento blanco ingresaba al convento como novicia, parte de la dote que se entregaba al convento era un contingente de esclavos negros o mulatos.³⁰ Algo similar ocurría cuando los varones blancos ingresaban a las órdenes religiosas o a los colegios regentados por ellas. Esto explica porqué razón un gran porcentaje de los esclavos que vivían en Bogotá entre 1700 y 1750 estaban en poder del clero (Díaz, 2001: 138).³¹ Los seminaristas, presbíteros, monjas y estudiantes, casi todos pertenecientes a la aristocracia criolla, eran dueños de esclavos y los exhibían públicamente como propiedad privada, al margen de los estatutos internos de las ordenes religiosas.

Como ya se mencionó antes, todas estas estrategias de construcción de la blancura tenían como propósito, velado o abierto, la *concentración privada de capital* (económico, social y cultural) en manos de la nobleza criolla. Ya desde el tiempo de la Conquista,

³⁰ Octavio Paz hace la siguiente descripción del convento de las Jerónimas en México, a donde ingresó Sor Juana Inés de la Cruz, pero que puede ser aplicable a conventos como el de Santa Clara en Bogotá o de las conceptas en Cuenca: “La población de los conventos estaba compuesta por las monjas, su servidumbre (criadas y esclavas), las “niñas” y las “donadas” [...] Las monjas llevaban al convento a sus criadas y esclavas. La proporción entre unas y otras es reveladora: había tres criadas por cada monja; en algunos conventos la proporción era todavía mayor: cinco criadas por monja” (Paz, 1982: 168)

³¹ La investigación de Rafael Díaz revela que de 2.044 propietarios de esclavos en la ciudad de Santafé de Bogotá entre 1700 y 1775, 680 eran presbíteros, 452 eran militares, 301 eran funcionarios del Estado, 131 eran abogados y 108 eran monjas o religiosos regulares (Díaz, 2001: 141).

los pobladores españoles se habían adueñado de los privilegios sociales y de la riqueza económica del territorio neogranadino, a expensas muchas veces de los intereses de la Corona. Durante los siglos XVII y XVIII sus descendientes, los encomenderos y hacendados criollos, buscaron fortalecer su poder frente al Estado mediante la creación de estrechas alianzas familiares. Para ello procuraban crear vínculos matrimoniales con funcionarios españoles recién llegados, ganando de este modo el apoyo incondicional de la burocracia peninsular para sus intereses locales. A través de ésta y de otras estrategias de empoderamiento – como por ejemplo la compra de cargos públicos - los criollos gozaban de un enorme influjo tanto en la audiencia como en el servicio fiscal. Este tipo de prácticas, muy usuales durante el período de los Habsburgo, se extendió hasta bien entrada la época borbónica del virreinato.

2.1.3 Tácticas del subalterno

He mostrado que la limpieza de sangre operó como un discurso hegemónico de subjetivación en la Nueva Granada colonial. Este discurso no fue construido a partir de teorías filosóficas o ideas aprendidas en libros, sino de *prácticas culturales* inscritas en una red de saber/poder que, siguiendo a Mignolo y Quijano, he denominado la colonialidad del poder. El imaginario hegemónico de la blancura se formó al calor de la batalla entablada en contra de otros grupos por la posesión de privilegios sociales, utilizando para ello un conjunto de estrategias de distanciamiento cultural. Sin embargo, esta idea de una batalla cultural no quedaría completa si omitiera mencionar el modo en que los dominados “canibalizaron”, por así decirlo, las estrategias del dominador y las convirtieron en tácticas de resistencia.³² Las comunidades sometidas

³² Utilizo aquí la distinción que hace el pensador francés Michel de Certeau entre “estrategias” y “tácticas”. La categoría de “estrategia” se refiere a la “manipulación de las relaciones de fuerzas que se hace posible desde que un sujeto de voluntad y de poder (una empresa, un ejército, una ciudad, una institución científica) [...] postula un lugar susceptible de ser circunscrito como *algo propio* y de ser la base [desde] dónde administrar las relaciones con una exterioridad de metas o de amenazas (los clientes o los competidores, los enemigos, el campo alrededor de la ciudad, los objetivos y los objetos de investigación, etc.) Como en la administración gerencial, toda racionalización estratégica se ocupa primero de distinguir en un “medio ambiente” lo que es “propio”, es decir, el lugar del poder y de la voluntad propios” (De Certeau 1996: 42). Con otras palabras, las estrategias son prácticas calculadas, conscientes e interesadas, hechas desde una posición de poder (social, científico, político, militar), que permiten delimitar un campo de acción propio frente al subalterno, por medio de la coacción física o de la persuasión ideológica. Las “tácticas”, por el contrario, son prácticas realizadas desde una posición desventajosa en las relaciones de

no fueron jamás elementos pasivos, funcionales al sistema colonial de *Apharteid*, sino que utilizaron el imaginario hegemónico de la blancura para posicionarse de forma ventajosa en el espacio social. Siendo la blancura el capital cultural más apreciado, no resulta extraño que los miembros de las castas intentaran “blanquearse” paulatinamente como medio para luchar por la hegemonía. Diré entonces, siguiendo a Quijano, que la cultura del dominador se convirtió en una “seducción que daba acceso al poder” y que los grupos subalternos intentaron apropiarse del capital cultural de la blancura y utilizarlo como instrumento de movilización social. La europeización cultural se convirtió en una aspiración compartida por todos, pero utilizada de diferentes maneras según la posición ocupada por los agentes en el espacio social (Quijano, 1992: 438-439).

Un perspicaz observador de la época, el pensador criollo Pedro Fermín de Vargas, describe de este modo las estrategias de mulatos y mestizos en la Nueva Granada:

“Aquellos que han pasado por cinco generaciones sucesivamente enlazándose con blancos son reputados en la categoría de estos últimos, y pueden pretender sin obstáculos a la preeminencia de criollos, elevación que les da un lustre de que son incapaces las clases anteriores [...] Lo que sucede a los indios acaece igualmente a los negros, y en su lugar los mulatos aumentan, y esta raza, como la de los mestizos, aspirando ambas a la jerarquía de los criollos, esto es a la de blancos del país, se enlazan cuanto pueden con ella y así ésta última aumenta cada día con progresos muy perceptibles [...] La causa porque los indios y negros hacen cuanto pueden para transmutarse en mestizos y mulatos, acercándose a la condición de blancos, es natural que vea el envilecimiento en que se hallan en sus respectivas condiciones originarias, envilecimiento de que no pueden salir, en el estado actual de aquellas colonias, sino elevándose a la categoría de blancos” (Vargas, 1986 [1808]: 171; 174-175).

poder. Son acciones de resistencia por parte del subalterno que buscan convertir en favorable una situación desfavorable, *pero jugando con las mismas reglas establecidas por el poder hegemónico*. “La táctica” – afirma De Certeau – “no tiene más lugar que el del otro. Además debe actuar [en] el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña. No tiene el medio de *mantenerse en sí misma*, a distancia, en una posición de retirada, de previsión y de recogimiento de sí: es movimiento “en el interior del campo de visión del enemigo”, como decía Von Bülow, y está dentro del espacio controlado por éste [...] Necesita utilizar, vigilante, las fallas que las coyunturas particulares abren en la vigilancia del poder propietario. Caza furtivamente. Crea sorpresas. Le resulta posible estar allí donde no se le espera. Es astuta. En suma, la táctica es un arte del débil” (1996: 43).

En efecto, con el avance de la mezcla racial en los siglos XVII y XVIII, era cada vez mayor el número de personas que aspiraban a los signos culturales de distinción privativos del estamento blanco. A esta situación contribuyeron básicamente dos factores, ambos contenidos en la observación de Vargas: el uno de carácter fenotípico y el otro de carácter económico. En primer lugar, la intensidad de la mezcla hizo cada vez más difícil diferenciar al blanco del mestizo por sus características externas. Muchos tercerones podían hacerse pasar fácilmente por blancos, como lo demuestran los padrones censales y las cifras de bautismos en la época.³³ En segundo lugar, el vertiginoso aumento de la población mestiza durante el siglo XVIII estimuló una paulatina recuperación del carácter recesivo que había tenido la economía neogranadina en el siglo XVII y una mayor demanda de las tierras que estaban legalmente protegidas como resguardos de indios (McFarlane, 1997: 67). La invasión o concesión ilegal de los resguardos a pequeños agricultores mestizos favoreció el paulatino enriquecimiento de aquellas personas que se dedicaban al comercio de esclavos, manufacturas y productos agrícolas. Sobre todo en regiones de “tierra caliente” como Tocaima, Vélez y Socorro, empezó a emerger en el siglo XVIII un gran contingente de comerciantes, pequeños propietarios, en su mayoría mestizos y mulatos, que competían favorablemente con los terratenientes criollos. Estos comerciantes eran dueños de pequeñas fincas y trapiches que abastecían con gran dinamismo las necesidades de los centros urbanos, convirtiéndose así en la competencia de los grandes propietarios de haciendas (Díaz, 2001: 129-130). Al casarse además con mujeres de familias blancas empobrecidas, los nuevos ricos intentaban alejarse del “envilecimiento” de sus antepasados indios o negros y reclamaban las credenciales simbólicas que legitimarían su poder económico. Intentaban, como dice Vargas, “transmutarse” y “elevarse a la categoría de blancos”.

Un caso bastante notorio del modo en que los comerciantes mestizos empiezan a empoderarse y a reclamar jurídicamente su condición de blancos hacia finales del siglo XVIII, es el de la familia Muñoz de Medellín. En el año de 1786 Gabriel Ignacio Muñoz, un rico comerciante de la ciudad, entabla una demanda penal contra el teniente gobernador Pedro Elejalde por haberle denegado éste el tratamiento formal

³³ Los datos recogidos por Guiomar Dueñas en las parroquias de Bogotá hacia finales de la Colonia demuestran que la cifra de niños bautizados y clasificados como blancos excede con mucho a la población “real” de hijos de españoles. Ya en 1779 la proporción de blancos era de 49.8% según el censo de aquel año, y hacia 1810 la proporción de niños blancos bautizados fue de 61.2% en relación con las castas. Estas cifras revelan con claridad que el grado de mestizaje era ya demasiado alto y que los mestizos luchaban con éxito por ser clasificados oficialmente como blancos (Dueñas Vargas, 1997: 90-91).

de “don” en un documento público. Como lo mencioné ya, la utilización del “don” antes del nombre de pila significaba la aceptación pública de la condición de blanca. Ciertamente los Muñoz provenían de un tronco familiar emparentado con mestizos y además eran reconocidos comerciantes de la región de Antioquia, es decir que practicaban “oficios mecánicos”. Para colmo de males, Gabriel Muñoz no era hijo legítimo sino hijo natural. Sin embargo, la riqueza y poder de su familia permitió que Gabriel se sintiera con derecho a exigir el tratamiento correspondiente a “gente blanca”. La táctica de la familia consistía en utilizar *a contracorriente* la misma estrategia de las elites criollas, esto es, construir una narración genealógica de sus antepasados que le remitiera hasta los primeros pobladores de la región. Por eso el alegato de Muñoz se realiza en estos términos:

“Don Gabriel Ignacio Muñoz, vecino del sitio de Nuestra Señora de Copacabana, jurisdicción de esta Villa [de Nuestra Señora de La Candelaria de Medellín], ante vuestra merced parezco, y como más haya lugar en derecho digo, que para efectos que al mío convienen, se le ha de servir admitirse información de testigos que serán examinados al tenor de las preguntas siguientes: [...] si saben estoy en la reputación de hombre blanco y de sangre limpia [...] si saben que soy hijo natural de don Francisco Muñoz de Rojas y de una señora principal de esta Villa, descendiente de sus primeros fundadores, y habido bajo la palabra de casamiento [...] digan si por ambas líneas soy de limpia sangre, sin mezcla de moros, judíos, zambo, mulato, ni de otra alguna mala raza [...]. En la cual verá vuestra señoría corroborado mi aserto en un todo, con más ventajas de las que llevo insinuadas, dejándose ver quiénes han sido mis padres, qué fueros y circunstancias han gozado, de que sacaré vuestra señoría, señor Visitador, que no pudo ni debió el señor teniente negarme la cortesía del “don”, sin grave injuria de mi honor. Por ser constante que en esta provincia es esta cortesía la que distingue a los blancos de la demás gente de baja esfera, de suerte que al que se niega, por el mismo hecho no le guarda el común los debidos fueros”.³⁴

Sin embargo, esta construcción imaginaria de la identidad familiar y el reclamo de las credenciales culturales de blanca hecha por Gabriel Muñoz, generó malestar en el seno de una nobleza criolla que no toleraba el encumbramiento social de los mestizos. Ansiosos de defender su capital cultural a toda costa frente a la pretensión

³⁴ “Autos obrados por Don Gabriel Ignacio Muñoz, contra el teniente Gobernador Don Pedro Elejalde por haberle negado el “don” [1786]. En: Jaramillo Mejía, 2000: 213; 217.

de los “intrusos”, los criollos de la región se movilizaron prontamente contra la familia Muñoz. En 1787 el procurador general de Medellín pide oficialmente que se determine la calidad racial de “los Muñoces” mediante un examen cuidadoso de las actas de bautismo y empadronamiento, así como de los libros de casamientos y entierros hasta tres y cuatro generaciones. Se buscaba comprobar legalmente que los antepasados de la familia Muñoz habían sido empadronados en la categoría de “mestizos” y que varios de sus miembros tenían el oficio de herreros. Se sospechaba que, gracias a la influencia obtenida mediante su riqueza, los Muñoz habían logrado alterar varios documentos que certificaban su origen impuro. Por eso, la petición del procurador es que “se le entreguen por el cabildo los libros de las matrículas que se formaron sobre la distinción y clase de gentes, para que de ellas compulse las partidas en que están matriculados los Muñoces Rojas en la clase de mestizos, y reconozca las enmendaduras y borrados que tienen”.³⁵

Ante esta ofensiva el abogado de la familia Muñoz interpone un recurso de reposición en el que muestra brillantemente que las tachaduras en los registros no son prueba de nada y que el desempeño de oficios mecánicos en nada desfavorece la calidad de las personas y mucho menos perjudica al Estado, pues contribuye más bien a incrementar sus riquezas:

“Los romanos, cuya cultura no tuvo noticia de la sagrada historia, ignorando el verdadero origen de nuestra naturaleza y los sucesivos progresos, graduaron las artes según los ejercicios, haciendo discrimen entre liberales y mecánicas, apropiando a aquellas el honor que negaba a éstas. Siguiéron este desviado rumbo algunos escritores españoles, pero se afanaron vanamente en aglomerar citas y autoridades que no sirven de otra cosa que de ocupar inútilmente el tiempo y desterrar el laudable ejercicio de las de la segunda clase. Por ello, los modernos se han esmerado en abolir un error que no trae sino fatales consecuencias al bienestar de los vasallos y acertado régimen de los pueblos, dándose a luz aquella útil, no menos que la necesaria obra de la educación popular en abierto. Y sólidamente se advierte como desviados de todo buen gobierno los ligeros y fantásticos pensamientos con que se intentaron engrandecerse unos oficios y envilecerse otros, porque si todos conspiran uniformemente a la sociedad y provecho de los pueblos, ¿por qué los unos han de constituirse viles y otros de estimación?”³⁶

³⁵ “Información que pretendía el procurador general de esta villa contra la calidad de los Muñoces” [1787]. En: Jaramillo Mejía, 2000: 431.

³⁶ En: Jaramillo Mejía, 2000: 461-462.

Tal apelación al *ethos* ilustrado de la época y a las bondades de la biopolítica estatal fue suficiente para que los Muñoz fueran exonerados de todos los cargos en su contra y reconocidos socialmente como una prestigiosa familia de Medellín, a pesar de su “origen infecto”.³⁷ Este ejemplo muestra que hacia finales del siglo XVIII, el cambio de actitud estatal frente a los fueros tradicionales de nobleza y el paulatino enriquecimiento de la población mestiza hicieron que algunos subalternos – los más ricos – pudieran utilizar las mismas estrategias del dominador – apelando incluso a los aparatos ideológicos del Estado como el derecho, el matrimonio y la universidad – para reconvertir el capital económico obtenido, en capital cultural deseado. Con ello esperaban *blanquearse culturalmente*, es decir, obtener la legitimación simbólica que hasta el momento era propiedad de los blancos para “igualarse” socialmente con ellos. Así por ejemplo, los mestizos enriquecidos buscaban afanosamente casar a sus hijas con blancos (aunque fueran pobres) para mejorar su *status*, ya que esto permitiría elevar su posición social y la de sus descendientes.³⁸ A medida que mejoraba la capacidad económica de los mestizos, estos procuraban costearse los trajes y adornos que eran privativos del estamento blanco y exigían el tratamiento de “don” o de “doña”, como se vio en el caso de los Muñoz. Muchos mestizos hicieron todo lo posible por “lavar” el linaje de sangre de sus antepasados con el fin de que sus hijos pudieran ser aceptados para ocupar cargos públicos o para ingresar en seminarios, conventos o universidades, ámbitos tradicionalmente reservados a la etnia dominante. Algunos mestizos y mulatos libertos se daban incluso el lujo de comprar esclavos negros y utilizarlos para su servicio personal, queriendo demostrar con ello una mayor dignidad social.³⁹

Un ejemplo de blanqueamiento cultural muy cercano al tema de esta investigación es el de Salvador Rizo, un negro liberto oriundo de Mompox que trabajaba como dibujante en la expedición botánica. Sabemos que sus habilidades eran muy apreciadas por Mutis y que incluso fue honrado por éste al consagrarle el nombre de una nueva

³⁷ Esta fue exactamente la expresión utilizada por el abogado de los Muñoz para referirse con ironía al agravio del Procurador. En: Jaramillo Mejía, 2000: 461.

³⁸ Esto ocurría también con otros sectores de la población, como entre los mulatos, por ejemplo, quienes preferían que sus hijas no se casaran con negros, ya que ello reforzaría la mácula de su origen. En general puede decirse que el matrimonio con un “inferior racial” era repudiado por todas las castas, pues ello significaba un retroceso en la posición social que se tenía.

³⁹ Rafael Díaz menciona el caso de Joseph Perea, un mulato liberto que se enriqueció con el negocio de la minería empleando mano de obra esclava y que en 1739 donó al convento de la Concepción en Santafé la no despreciable suma de tres mil pesos, afirmando que tal donación no afectaría para nada sus “bienes cuantiosísimos” (Díaz, 2001: 178)

planta, la Rizoza. Su don de gentes le permitió ganar la confianza del científico gaditano, hasta el punto de ser nombrado mayordomo general de la expedición, encargado como tal de manejar todos los dineros de la institución. Entre sus responsabilidades se encontraba la de contratar “esclavos obedientes y de buena raza” en Cartagena para que trabajaran en las fincas de tierra caliente donde tenía su sede la expedición botánica (Ortega Ricaurte, 2002: 125). Posteriormente, Rizo militó en el ejército libertador de Bolívar y fue finalmente arrestado y condenado a muerte por Pablo Morillo. Su proceso de blanqueamiento cultural tuvo incidencia hasta en la misma forma de morir, ya que fue fusilado “honrosamente” en la Plaza de San Francisco en Bogotá, corriendo la misma suerte de sus compañeros de la expedición botánica, los “sabios” criollos Francisco José de Caldas y Jorge Tadeo Lozano, quienes, como veremos más adelante, no escondían su profundo escepticismo frente a la capacidad intelectual y moral de los negros. Hoy la historia recuerda el “martirio por la patria” de Caldas y Lozano, cuyos nombres se han otorgado a universidades y centros de apoyo a la investigación científica, pero ignora la suerte de personajes como Salvador Rizo.

El caso de Rizo es, sin embargo, sintomático de lo que estaba ocurriendo a nivel de toda la sociedad neogranadina. En la antesala de las guerras de independencia, la línea divisoria entre los distintos estamentos sociales, basada tradicionalmente en la adscripción étnica de los individuos, se estaba desdibujando paulatinamente. De acuerdo a los censos de 1778-80, la población de la Nueva Granada había cambiado su perfil racial de manera sorprendente, convirtiéndose en una sociedad mestiza y altamente hispanizada, muy distinta de las sociedades coloniales ubicadas en Mesoamérica y los Andes del sur.⁴⁰ Los mestizos eran ya el 47% de la población de la Nueva Granada, mientras que los blancos constituían apenas el 26%, los indios el 20% y los esclavos negros el 8%. (McFarlane, 1997: 65). En una sociedad con cerca del 50% de mestizos y en una coyuntura económica que favorecía el enriquecimiento de muchos de ellos, el proceso de *blanqueamiento cultural* resultaba inevitable. La blancura se convirtió en el imaginario cultural deseado por todos los estratos sociales, en particular por los mestizos, porque apropiarse de él significaba *empoderarse* frente al estamento criollo dominante. Blanquearse equivalía, entonces, a “igualarse” con el dominador empleando las mismas prácticas que le permitieron a éste construir su hegemonía cultural, para utilizarlas como táctica de resistencia y movilización. La nueva dinastía de los

⁴⁰ En palabras de McFarlane, “la Nueva Granada tenía poco parecido con las sociedades coloniales de sus vecinos andinos, con sus grandes poblaciones quechua y aymara. Vista en conjunto, también difería marcadamente de la sociedad de la vecina provincia de Caracas, donde los plantadores criollos dominaban una sociedad basada en la esclavitud africana” (McFarlane, 1997: 72).

Borbones reconoció en su momento la necesidad de elaborar unas *políticas raciales y poblacionales* que se ajustaran a las nuevas realidades demográficas y económicas del continente, siguiendo el imperativo racionalista de la gubernamentalidad. Políticas que, como mostraré enseguida, generaron una intensificación de la “guerra de las razas” en la Nueva Granada.

2.2. El biopoder y la guerra de las razas

La topografía que describí en la sección anterior demuestra que las luchas sociales en esta región del mundo no se caracterizaron por ser un enfrentamiento de clases, sino de etnias y razas. El grupo dominante – los criollos – no se definía tanto por tener en sus manos los medios de producción económica y por valores culturales asociados con el rendimiento y la productividad, sino por ser los portadores de un imaginario definido en términos de “blancura”. La limpieza de sangre se constituye en el discurso hegemónico de subjetivación que atraviesa tanto a dominadores como a dominados en la Nueva Granada. Pero viene ahora la pregunta: ¿de qué modo fue alterada esta estructura de poder por las reformas borbónicas del siglo XVIII? El fomento de la ciencia moderna, propugnado por los Borbones, ¿se constituyó en una ruptura frente a los modos tradicionales de conocimiento y socialización vigentes en la sociedad neogranadina, o fue simplemente una prolongación de los mismos?

Esta sección mostrará que los nuevos diseños poblacionales del siglo XVIII, lejos de transformar al mundo social en la dirección esperada por el Estado borbón, fueron *asimilados* por la gramática de la “colonialidad del poder” que se encontraba firmemente anclada en la sociedad neogranadina. Para ponerlo en otras palabras: la dinámica estatal y modernizadora del biopoder fue transformada por la dinámica cultural de la colonialidad del poder. Lo que se pretende resaltar aquí son las “consecuencias perversas” – por así decirlo - de las políticas de modernización borbónica, esto es, la intensificación de la guerra de las razas en la Nueva Granada.

2.2.1 La perspectiva del Todo

Michel Foucault señala que hacia mediados del siglo XVIII empieza a cambiar el “arte del buen gobierno” en Europa. Un buen gobernante no se definía ya por su habilidad de velar por las almas de sus súbditos (el modelo del “buen pastor”), sino por

su capacidad de hacerse cargo de las relaciones sociales entre los hombres, dirigiéndolas sabiamente hacia una meta muy precisa: la optimización de los recursos materiales y humanos presentes en el territorio. En una palabra, el arte del buen gobierno empieza a regirse por un modelo económico. Gobernar “bien” a un Estado significaba ejercer un control económico, es decir, una administración racionalmente fundada sobre los habitantes, las riquezas, las costumbres, el territorio y la producción de conocimientos. Aumentar las riquezas y crear un tipo de sujeto productivo mediante el control racional de los procesos vitales de la población (natalidad, mortalidad, alimentación, lugar de residencia, salud y trabajo), tales eran las características del buen gobierno en el siglo XVIII. Esta nueva “ciencia de gobierno” centrada en la *vida* de la población es denominada por Foucault la “gubernamentalidad” (Foucault, 1999c: 195):

“En el siglo XVIII una de las grandes novedades en las técnicas de poder fue el surgimiento, como problema económico y político, de la “población”: la población-riqueza, la población-mano de obra, la población en equilibrio entre su propio crecimiento y los recursos de que dispone. Los gobiernos advierten que no tienen que vérselas con individuos simplemente ni siquiera con un “pueblo”, sino con una “población” y sus fenómenos específicos, sus variables propias: natalidad, morbilidad, duración de la vida, fecundidad, estado de salud, frecuencia de enfermedades, formas de alimentación y de vivienda” (Foucault, 1987: 35).

Quizá en ninguna otra parte del mundo occidental se hacía tan necesario el proyecto ilustrado de la gubernamentalidad como en las colonias españolas de ultramar. Hacia comienzos del siglo XVII, cuando la dinastía de los Borbones ocupó el trono de los Habsburgos en España, la relación geopolítica de fuerzas había empezado a cambiar en toda Europa. A lo largo del siglo XVI, y gracias a un estricto monopolio comercial, España había establecido un dominio absoluto sobre el circuito del Atlántico, lo cual le permitió captar una gran cantidad de recursos provenientes de sus colonias americanas. A través de la Casa de Contratación de Sevilla, los Habsburgo habían logrado canalizar todo el comercio con América hacia un único puerto de ingreso (Sevilla primero, luego Cádiz), colocando el tráfico transoceánico en manos de comerciantes españoles autorizados. Los extranjeros se hallaban excluidos de cualquier vínculo comercial directo con las colonias españolas. Paradójicamente, los grandes beneficiarios de este tráfico no fueron los españoles mismos, sino mercaderes, banqueros y constructores navales extranjeros, en especial ingleses y holandeses. Ya desde finales del siglo XVI se venía configurando en Holanda, Francia e Inglaterra una oligarquía comercial que tenía gran interés en expandirse hacia el Atlántico, respaldada por un gran poder naval y

por la formación de compañías estatutarias. Durante todo el siglo xvii y sobre todo después de la firma del tratado de Westfalia, que dio fin en 1648 a la guerra de los treinta años, España empezó a perder el control sobre el circuito comercial del Atlántico (Arrighi, 1999: 60-62). Los comerciantes ingleses, franceses y holandeses, ayudados por corruptos funcionarios locales, consiguieron montar una extensa red de piratería y contrabando en el Caribe, de tal modo que hacia comienzos del siglo xviii los extranjeros se llevaban la mejor parte del mercado americano. Amsterdam reemplazó a Sevilla como nuevo punto neurálgico del comercio con América y el centro de la economía internacional se desplazó desde la costa sur hacia la costa noroccidental de Europa (Wallerstein, 1980: 37). Sabiéndose en franca desventaja comercial, técnica y militar frente a sus poderosos vecinos, la dinastía de los Borbones se propuso recuperar para España la hegemonía perdida. Los Borbones sabían muy bien que el control del comercio mundial lo obtendría aquella nación que lograra modernizar con mayor rapidez sus instituciones políticas, económicas y militares, pero, sobre todo, aquella que lograra ejercer un control racional sobre la población.

Sin embargo, cuando Jorge Juan y Antonio de Ulloa viajaron por América del Sur hacia mediados del siglo xviii como observadores secretos al servicio del Estado borbón, describían un panorama desolador. La inoperancia de las leyes, la rapacidad sin límites de los empleados públicos, el contrabando, la corrupción del clero y, por encima de todo, las *costumbres económicas de la población*, se constituían en un obstáculo para convertir a España en un serio competidor por el control de los mercados mundiales, frente a Inglaterra y Francia. Se hacía necesario pues un paquete de políticas tendientes a cambiar radicalmente esos hábitos ancestrales. Estas políticas, basadas en un conocimiento exacto sobre la población a ser gobernada, los recursos naturales disponibles y las “leyes naturales” del comercio, serían suficientes para crear un nuevo tipo de hombre: el *homo oeconomicus* que necesitaba con urgencia el imperio español.

En el año de 1789 uno de los más eminentes economistas españoles de la época, don José del Campillo y Cossío, ministro del rey borbón Felipe v, hacía un balance crítico de la gestión española en América en los siguientes términos:

“Tras las conquistas entró la codicia de las minas, las que por una temporada dieron grandes utilidades a España, mientras eran suyos los géneros con que rescataban el oro y la plata, pero en lo sucesivo, cuando debiéramos haber proporcionado nuestra conducta a las circunstancias y aplicarnos al cultivo y ocupaciones que emplean últimamente a los hombres, hemos continuado sacando infinito tesoro que pasó y enriqueció a otras naciones; y *el verdadero tesoro del Estado, que son los hombres*, con esta cruel tarea se nos ha ido extinguiendo” (citado por Arcila Farias, 1955: 10).⁴¹

El informe de Campillo refleja con claridad el modo en que la gubernamentalidad, de la que habla Foucault, había empezado a permear la política de los Borbones en América. Los políticos y economistas españoles del siglo XVIII tienen una idea muy clara de lo que debe ser el arte de “gobernar bien” el imperio: mejorar las manufacturas introduciendo máquinas, incrementar las riquezas mediante la promoción de la agricultura y la aplicación de conocimientos de botánica, construir caminos, canales y puertos. Todo ello suponía un conocimiento sobre la población con el fin de optimizar su fuerza de trabajo, ya que, como lo afirmaba Campillo, “el verdadero tesoro del Estado son los hombres”. A diferencia de los Habsburgo, los Borbones observan que la verdadera riqueza de las naciones no está primariamente en los recursos naturales sino en los *recursos humanos* disponibles. Los metales preciosos no constituyen por sí mismos riqueza alguna, sino que su utilidad depende directamente del tipo de hombre que los extrae, comercializa y administra. De lo que se trataba entonces era de crear un tipo de sujeto productivo y obediente a las directrices del Estado.

Las reformas borbónicas pretendían entonces crear las condiciones para que el Estado ejercitara una política de control sobre las instituciones sociales, sobre los recursos naturales y, por encima de todo, sobre la *vida* de sus súbditos. Apoyado en una racionalidad técnico-administrativa, el Estado borbón pretende colocarse en *la perspectiva del Todo*: mediante sistemas de codificación como el censo y la estadística, concentra la información, la procesa y la redistribuye; a través de técnicas de objetivación como la cartografía, elabora una representación unitaria del territorio; por medio de códigos de ordenamiento como el derecho, la educación y los rituales cívicos, moldea las estructuras mentales e impone formas unitarias de pensamiento; a través de estrategias de limpieza social como la medicina y la criminología, busca penalizar el ocio y crear una fuerza de trabajo útil para fomentar el desarrollo económico de las colonias; mediante dispositivos de vigilancia como la Visitación General, pretende centralizar y maximizar los ingresos fiscales, saneando las finanzas del Estado; a través de sistemas cognitivos como la nueva ciencia, realiza inventarios de los recursos naturales explotables, buscando también mejorar las técnicas de producción y comercialización de alimentos. Lo que se buscaba en últimas era convertir al Estado español en una gran *fábrica de subjetividades* capaz de aprovechar sus inmensos recursos humanos para competir con éxito en la lucha por el control del comercio mundial.

⁴¹ El resaltado es mío. La cita es tomada de José del Campillo y Cossío, *Nuevo sistema de gobierno económico para la América*. Mérida: Universidad de los Andes 1971

Asesorados por lo que Phelan denominó un “pequeño grupo de tecnócratas incipientes” (1980: 19), los Borbones se dieron a la tarea de *racionalizar* por completo la estructura del imperio español. Esto suponía un triple proceso de formalización, instrumentalización y burocratización de la sociedad española y de sus instituciones. La *formalización* hace referencia al intento de aplicar criterios abstractos de acción, es decir, no ligados a juicios de valor domésticos, privados o religiosos, para orientar la vida colectiva. Aparece la tendencia de someter la vida colectiva a un ordenamiento impersonal, legalmente estatuido, en oposición a un ordenamiento personalizado y vinculado a las tradiciones. Se trata, en últimas, de la disolución de los lazos comunitarios de tipo tradicional y el tránsito hacia un “actuar conforme a reglas” cuidadosamente diseñadas por el Estado.

La *instrumentalización*, por su parte, tiene que ver con el modo como estas reglas favorecían la utilización de una serie de instrumentos de carácter técnico, educativo, político y científico, para alcanzar determinados fines establecidos de antemano. La acción colectiva debía ser guiada hacia la consecución de fines “útiles para toda la sociedad” a través del cálculo de los medios más adecuados. Esto quiere decir que la acción humana ya no quedaba ligada a postulados axiológicos vigentes al interior de grupos particulares, sino que debía asumir un carácter decididamente *técnico*.

Finalmente, la *burocratización* se refiere al hecho de que el Estado – y ya no la Iglesia ni la aristocracia – era la instancia encargada de establecer los fines últimos de la vida social y de implementar los medios técnicos para lograrlos. Esto demandaba la concentración del poder en manos de una elite de tecnócratas y funcionarios especializados, leales únicamente al Estado y no a intereses particulares, cuya labor era diseñar y ejecutar políticas públicas de control sobre la población.

El objetivo de todas estas reformas, como queda dicho, era el aprovechamiento racional de los recursos humanos disponibles en todo el territorio español, y principalmente de la población concentrada en los reinos de Indias. Antes que guerreros y conquistadores, el Estado necesitaba de *sujetos económicos* que fueran capaces de producir riquezas y estimular actividades tales como el comercio y la industria. Pues tal como lo expresaba Campillo, de nada sirve el dominio por las armas sobre un territorio, si las riquezas de ese territorio y la capacidad productiva de sus pobladores no redundan en el beneficio universal de todos los estamentos del Imperio.⁴² La política indiana de los Borbones se orienta entonces hacia el fomento de la producción agrícola (en desmedro de la producción aurífera) y la ampliación del comercio entre las colonias

⁴² “No se hacían cargo nuestros españoles guerreros que el comercio de un país, teniéndole privativo, vale mucho más que su posesión y dominio, porque se saca el fruto y no se gasta en su defensa y gobierno” (citado por Arcila Farias, 1955: 9)

mismas, liberándolo de su antigua reglamentación y de los excesivos impuestos, de tal manera que los productos españoles pudieran competir favorablemente con los del contrabando. Todo esto exigía, por supuesto, una modernización del sistema fiscal y un régimen de protección a las industrias regionales, así como un reparto más equitativo de las cargas fiscales. Se necesitaba entonces una administración más estricta y eficiente, que recuperara el control de la metrópoli sobre las audiencias locales de ultramar, con el fin de unificar las finanzas y rechazar la agresión comercial de los rivales europeos (McFarlane, 1997: 289).

2.2.2 El rostro de Maquiavelo

Pero el carácter tecnocrático de las nuevas políticas atentaba directamente contra lo que Phelan llamó la “constitución no escrita” (1980: 32), refiriéndose a la práctica tradicional americana de someter las decisiones públicas a los intereses de actores *privados* tales como el clero y la aristocracia local. En este sentido, la política borbónica perturbó gravemente el equilibrio existente entre los principales grupos de poder en la Nueva Granada. Este equilibrio estaba fundamentado en el hecho de que las oligarquías locales, gracias a sus estrechos vínculos de amistad y de alianza con la burocracia colonial, acaparaban buena parte del capital económico, social y cultural disponible en los diferentes campos del espacio social. Los Borbones inician una política de *expropiación y concentración de capitales* por parte del Estado, convertido ahora en administrador de todos los flujos de capital económico y simbólico de la sociedad. Esto significa que los grupos particulares, no importa cuánto fuese su poder económico (dinero) y simbólico (legitimidad), fueron obligados a ceder una buena parte de la administración de ese poder a una instancia central e impersonal. De este modo, la racionalidad del Estado borbón vino constitutivamente ligada a una *guerra interior* llevada a cabo por todos sus “aparatos” en contra de la resistencia de los súbditos, que veían amenazados sus intereses particulares en aras de un abstracto y tecnocrático “interés general”. El punto que busco resaltar aquí es que la racionalización del Estado borbón significó también una guerra interna contra el *habitus* de los criollos americanos, contra sus intereses económicos y, lo más importante para los objetivos de esta investigación, contra su imaginario tradicional de blancura.

En efecto, la nueva biopolítica imperial implicaba deshacerse de funcionarios incompetentes, improductivos y desleales hacia los intereses del gobierno central, fortaleciendo la autoridad metropolitana en las Audiencias. Era preciso romper el cordón umbilical que ligaba a los funcionarios públicos con los intereses particulares

de la oligarquía criolla y de los contrabandistas extranjeros. Ya desde el siglo XVI se había establecido la práctica de que tanto el clero como las más importantes familias criollas incidían directamente en las decisiones políticas de las audiencias locales. Esto lo hacían, como vimos, estableciendo todo tipo de alianzas – preferentemente familiares – con los funcionarios civiles y eclesiásticos enviados por la Corona. Siendo representantes de un gobierno que sentían lejano e incompetente, los funcionarios españoles terminaban atrapados en la red de alianzas y componendas tendida por los criollos, sirviendo mas bien como sus voceros ante la autoridad metropolitana, en lugar de lo contrario. Pero esta práctica de dos siglos, inscrita ya en el *habitus* de los criollos y tenida por ellos como algo “natural”, sería violentada por las reformas borbónicas. Ahora, la política oficial era expropiar a los criollos y a la Iglesia de todos sus privilegios económicos y administrativos.⁴³ A partir sobre todo del gobierno de Carlos III (1759-1788), la política imperial era la de formar una burocracia profesional en América, con funcionarios de tiempo completo, obedientes y bien entrenados, responsables única y directamente ante el Rey, que trabajaran con directrices uniformes y garantizaran la estricta aplicación de las reformas de arriba hacia abajo. Figuras como el ministro de estado José de Gálvez y el visitador general para la Nueva Granada, Juan Francisco Gutiérrez de Piñeres, ejemplificaban el perfil del nuevo funcionario. No se trataba ya del político conciliador que buscaba cortejar al clero y a las elites, sino del tecnócrata impersonal que perseguía la obtención de fines racionales sin preocuparse por “adaptarlos” a las circunstancias locales.⁴⁴

La visita de Gutiérrez de Piñeres a la Nueva Granada en 1778 nos deja ver algunos aspectos interesantes de esta política de expropiación. Una de las prioridades del Visitador General era eliminar la presencia de los criollos en la Audiencia de Santafé, para lo cual necesitaba golpear directamente los intereses económicos de la aristocracia local. Hemos visto ya que tales intereses no poseían siempre una materialidad económica

⁴³ Esto implicaba, por ejemplo, suprimir la venta de cargos públicos, evitando de este modo que los criollos tuvieran acceso a las audiencias e inclinando la balanza del poder a favor de los funcionarios nombrados directamente por España (Phelan, 1980: 25). John Lynch afirma que en el periodo de 1647-1750, es decir antes del ascenso de los Borbones, el 44% de los miembros de las Audiencias americanas eran criollos. Y todavía en la década de 1760 la mayoría de los oidores de las Audiencias de Lima, Santiago y México eran criollos. Sin embargo, en los años de 1751 a 1808, tan solo el 23% de los nombramientos que hubo en las audiencias americanas recayeron sobre criollos. Para 1808 de los 99 individuos que ocupaban los tribunales coloniales, tal solo 6 eran criollos (Lynch, 1991: 21).

⁴⁴ McFarlane (1997: 173) señala que el criterio de buen gobierno vigente entre los virreyes antes de 1778 era el de conservar la “armonía” entre los intereses de las elites y los intereses del Estado, implementando ciertas políticas de la Corona pero omitiendo otras, por considerar que no se *adaptaban* a la situación local.

real – pues tan solo algunos criollos eran verdaderamente ricos en la Nueva Granada – sino que se anclaban, más bien, en la posesión de un capital simbólico (imaginarios de blancura, nobleza y distinción) que podía ser eventualmente *reconvertido* a capital económico y político.⁴⁵ Por eso, una de las estrategias de expropiación llevada a cabo por el Estado fue la de atacar directamente la fuente central de apropiación y acumulación de capital simbólico: las redes familiares criollas. Combatir los alardes de nobleza y el nepotismo de los criollos implicaba destruir la unidad primordial de organización que les permitía acceder a cargos importantes en la Iglesia y el Estado. De ahí que una de las primeras medidas de Gutiérrez de Piñeres fue la de cortar la posibilidad de reconversión de capitales, prohibiendo que funcionarios españoles contrajeran matrimonio con mujeres de la nobleza criolla y ordenando que parientes carnales “hasta el cuarto grado de consanguinidad o el segundo de afinidad” no pudieran ser empleados en el tribunal de cuentas (Phelan, 1980: 30).⁴⁶

El *habito* de los criollos se encontraba trastornado no sólo por el desalojo de sus privilegios administrativos sino, ante todo, por la *trasgresión simbólica* que esto representaba. Si la posesión de cargos estatales era vista como un reconocimiento a la blancura y nobleza de los criollos, su asignación a personas de inferior calidad social por parte del Estado representaba poco más que una humillación y un insulto. Es importante insistir que hasta ese momento, la preeminencia social de la nobleza neogranadina no había estado garantizada tanto por la riqueza, como por recompensas de la Corona en forma de posiciones de privilegio legal y de cuotas en las prebendas y actividades del gobierno. De este modo, como afirma McFarlane, “la política de las elites se inspiraba en la creencia de que la Corona y la nobleza eran mutuamente dependientes, con reclamos recíprocos entre sí, y la actividad política giraba en torno a la competencia por tener acceso a las recompensas que ofrecían el Estado patrimonial y la Iglesia” (1987: 359). No obstante, con su nueva política de expropiación, el Estado había creado unas reglas de juego muy distintas, ajenas por completo al *habitus* tradicional del patriciado criollo.

⁴⁵ Utilizo aquí el concepto de “reconversión de capitales” introducido por Pierre Bourdieu (1997a: 55).

⁴⁶ Al parecer, uno de los objetivos centrales de esta medida era desmontar el clan de la familia criolla de los Álvarez, que controlaba buena parte la administración de la tesorería. Los funcionarios de esta dependencia estaban casi todos emparentados por sus matrimonios con miembros de aquella familia, que tenía fuertes intereses en el negocio del tabaco. Como una de las prioridades del Estado era crear un monopolio sobre la producción, distribución y exportación del tabaco, se hacía necesario debilitar los vínculos que ligaban a los propietarios de grandes fincas tabacaleras con las instancias de decisión política (McFarlane, 1997: 317-318). La estrategia de Gutiérrez de Piñeres fue exitosa, puesto que al cabo de tres años tan solo tres miembros de la familia Álvarez conservaban cargos fiscales en Bogotá (Phelan, 1980: 31).

Pero el golpe más fuerte del Estado contra el capital simbólico de las elites fue, sin lugar a dudas, la política que favorecía la movilidad social de indios, negros libres, mulatos y mestizos. He dicho que el interés principal del Estado borbón era la creación de un nuevo tipo de “sujeto” capaz de utilizar racionalmente los recursos naturales disponibles y de generar ingresos al tesoro real mediante la práctica de actividades productivas. Este tipo de sujeto deseado no se circunscribía solamente a las elites, sino que abarcaba también a los miembros de las castas y sus descendientes mestizos, que constituían ya casi la mitad de la población y eran, por tanto, la principal fuerza de trabajo en la Nueva Granada.⁴⁷ El gobierno español, asesorado por un equipo de economistas, se da cuenta de que la condición de posibilidad para convertir a los miembros de las castas en verdaderos *sujetos económicos* era reducir al máximo las barreras legales que les separaban de los blancos. Algunos de estos economistas, como el ya citado Campillo, sugerían incluso que se estableciese una rigurosa igualdad social entre indios y españoles. Según Campillo, el indio, y por extensión el mestizo, debería tener los mismos derechos de entrada “en las casas de los gobernantes, intendentes y demás ministros, y el mismo lugar en la Iglesia y en todo empleo honorífico a que su mérito le haga acreedor; y en una palabra, se le dará en todo y por todo el mismo trato que a los españoles de la misma esfera”.⁴⁸

Aunque la sugerencia de Campillo no fue atendida literalmente por la Corona, las políticas del Estado borbón sí procuraron al menos relajar un tanto la frontera entre nobles y plebeyos. Había que aprovechar la mano de obra de la creciente población mestiza y legitimar socialmente sus actividades productivas. Pero para ello se hacía necesario eliminar una serie de obstáculos jurídicos que impedían a los miembros de las castas desplegar toda su potencialidad económica. La eliminación de estas barreras jurídicas de segregación era importante, puesto que el enriquecimiento del mestizo no era condición suficiente para que su actividad económica fuera tenida por legítima, si antes el individuo no había superado el obstáculo del blanqueamiento racial.

Una de las medidas tomadas por el Estado para “liberar” el potencial económico de los mestizos – sobre todo de los más ricos – fue el establecimiento de las llamadas *cédulas de gracias al sacar*, que ofrecían a los pardos la dispensa del “estado de infamia”.⁴⁹

⁴⁷ Recordemos, por ejemplo, que ya en 1523 el emperador Carlos V había establecido que los indígenas (varones útiles entre 18 y 50 años de edad) debían pagar un tributo al Estado español, como reconocimiento a la autoridad del Rey. Posteriormente se estableció que los descendientes directos de indios mezclados, es decir, los zambos (hijos de india y negro) y los mestizos (hijos de india y blanco), también debían pagar este tributo como lo hacían los indios. Pero con el crecimiento del mestizaje en el siglo XVIII, no resultaba claro quién debía pagar el tributo y quién no. Cada vez se hacía más difícil establecer en los empadronamientos quién era mestizo, mulato, indio o zambo.

⁴⁸ Citado por Arcila Farías, 1955: 11.

Los solicitantes que pudieran probar que por sus venas o las de sus hijos corría algún porcentaje de sangre española, obtenían jurídicamente el estatuto de blancura, lo cual les habilitaba para recibir educación, casarse con un blanco, entrar en el sacerdocio y, por encima de todo, ejercer una actividad económica productiva. “Lavando” jurídicamente la “mancha de la tierra” o, lo que es lo mismo, expropiando a las elites improproductivas de su capital simbólico máspreciado, el Estado buscaba premiar los logros económicos de la población mestiza y estimular la creación de riqueza. Poco a poco se fue creando una situación en la que era la ley del Estado y no el imaginario segregacionista de los criollos, la que determinaba el estatuto social de cada individuo.⁵⁰ El resultado fue doble: de un lado, se le dio vía libre al enriquecimiento de los mestizos con actividades económicas productivas y, paralelamente, se favoreció el empobrecimiento de los blancos improproductivos, quienes no tuvieron más remedio que casarse con personas de “inferior calidad” – pero ricas – para mantener su *status*; de otro lado, se fueron diluyendo las líneas divisorias tradicionales entre blancos y pardos, lo cual, como se verá, alarmó grandemente a las elites criollas, que veían con horror cómo se deslegitimaban públicamente sus imaginarios de nobleza y pureza de sangre.

La promoción de pardos en el ejército fue otra de las medidas que sirvieron para expropiar a los criollos de su capital simbólico y estimular la movilidad social de los mestizos.⁵¹ Hasta mediados del siglo XVIII el ejército constituía un foco de poder y privilegios para los oficiales criollos que recibían todas las inmunidades de que

⁴⁹ Es claro que la solicitud de “gracias al sacar” solo la podían hacer los mestizos enriquecidos, ya que los aranceles que debían pagarse por ella eran bastante elevados. Por cédula real del 10 de febrero de 1795 se ordenaba que la dispensa de la calidad de pardo se obtenía por la suma de 500 reales y la dispensa de la calidad de quinterón (la más cercana a la categoría de blanco) se obtenía por 800 reales. En otra cédula del 3 de agosto de 1801 se establecía que la dispensa de la calidad de pardo costaba 700 reales y la de quinterón 1100 (Rosenblat, 1954: 180).

⁵⁰ Con el objeto de estimular la producción industrial en las colonias, los Borbones ofrecieron ennoblecer a cualquier persona que hubiera mantenido y mantuviera trabajadores en los telares por dos o tres generaciones (Jaramillo Mejía, 1996: 63).

⁵¹ Recordemos que ya en 1738 Jorge Juan y Antonio de Ulloa recomendaban encarecidamente al Estado borbón degradar a los oficiales criollos y permitir que los mestizos fueran incorporados a cargos de responsabilidad en el ejército. “Ellos – escriben – se reconocen vasallos del rey de España, y aunque mestizos se honran con ser españoles y salir de indios, de tal como que no obstante participar tanto de uno como de otro, son acérrimos enemigos de los indios, que son su propia sangre [...] La tropa formada con esta gente aunque en el color no fuese toda igual, y alguna pareciese más morena que los españoles, no dejaría de ser tan lúcida y buena como la mejor de Europa, porque los mestizos son regularmente bien hechos, fornidos y altos, algunos son de tan buena estatura que exceden á los hombres regularmente altos; y son propios para la guerra porque se crían en sus payses acostumbrados á tragar de unas partes á otras, hechos á andar descalzos, desabrigados por lo común y mal comidos, por lo que ningún trabajo se les haría extraño en la guerra, y la falta de inconveniencias no será para ellos incomodidad” (Juan y Ulloa, 1983 [1826]: 177).

disfrutaban los militares españoles por su condición de blancos. Ya desde 1643 el rey Felipe IV había expedido una cédula real, reiterada cuatro veces, en la que dispone que no se debían crear plazas de soldado para mulatos, morenos o mestizos (Rosenblat, 1954: 153). Pero los repetidos ataques ingleses a los puertos españoles en el Caribe obligaron al Estado a fortalecer y reestructurar el ejército. Ante la imposibilidad de mantener grandes guarniciones peninsulares en América, y temiendo entregar a los criollos demasiado poder sobre las tropas, los Borbones crearon una nueva milicia que otorgaba a los pardos una serie de privilegios antes reservados para los oficiales blancos.⁵² Los militares negros y mulatos, que componían el grueso de los batallones pardos en Cartagena, recibieron dádivas y privilegios por parte del Estado como reconocimiento a sus méritos. Una vez más, la ley del Estado, con su protección al fuero militar concedido a los mestizos y el consecuente estímulo de su blanqueamiento social, violentaba el imaginario criollo de separación castal.

Valdría la pena ejemplificar este intento de la Corona por expropiar el capital simbólico de los criollos, con el caso de don Jorge Miguel Lozano de Peralta, más conocido como el Marqués de San Jorge. Este distinguido representante de la elite criolla santafereña era descendiente directo de don Antón de Olalla, el encomendero español del siglo XVI cuyo caso he citado. Esto le convertía en depositario de un inmenso capital acumulado por varias generaciones, que le permitía aspirar a ocupar los más altos cargos en la administración colonial. Sin embargo, el Marqués se encontró con toda una cantidad de obstáculos burocráticos que le impedían acceder a los cargos deseados y que él consideraba como violatorios de sus “derechos nobiliarios”. En 1767 el Estado le obligó a pagar una gran cantidad de dinero como tributo por el uso público de sus títulos, so pena de suspenderlos indefinidamente (Gutiérrez Ramos, 1998: 125).⁵³ Luego, el virrey Messía de la Cerda, inquieto por las continuas quejas del marqués frente al Cabildo, le hizo detener por algunas horas en la cárcel y, posteriormente, el virrey Flórez le despojó de su encomienda en los Llanos. Todo esto constituía un atropello no sólo contra el encopetado Marqués, sino contra toda la elite criolla santafereña, que veía con enojo el modo en que el visitador Gutiérrez de Piñeres “descriollizaba” paulatinamente el cabildo, siguiendo los parámetros de la

⁵² Hasta el siglo XVII el empleo del caballo y el uso de armas habían sido privativos del estamento blanco en la Nueva Granada. En particular los negros y los mulatos recibían fuertes castigos por andar a caballo.

⁵³ Se trata del pago de los derechos de medias anatas y lanzas, vinculados a los títulos de nobleza. Durante el siglo XVIII, y debido a la crisis del sistema de haciendas, muchas familias de la nobleza titulada pasaron por grandes dificultades económicas, lo que en algunos casos originó la pérdida de sus títulos, por no estar en condiciones de pagar al Estado las deudas acumuladas por años.

nueva política estatal. Asesorado por un equipo de abogados criollos, el Marqués envió en 1785 un extenso documento al rey de España en el que se quejaba amargamente por la expropiación que el Estado había hecho de sus privilegios:

“Mas no será extraño dejar caer aquí los más tiernos sollozos de los españoles americanos. ¿Dé qué, Señor, nos sirven en estas partes los méritos y servicios? ¿Dé qué la sangre gloriosamente vertida por nuestros antepasados en servicio de Dios Nuestro Señor y de Vuestra Majestad? ¿De qué los afanes, trabajos y miserias que pasaron en la conquista de estas Indias? ¿De qué el continuo afán sobre ostentar nuestro amor a Vuestro Real servicio y gloriosas ocupaciones que nos enseñó la fidelidad de nuestros predecesores? ¿De qué aquellas eficaces recomendaciones y preferente atención que nos conceden Vuestras leyes de Indias y particulares Reales Cédulas? De que aquí los Virreyes, sus familiares y respectivos Superiores nos atropellen, mofen, desnuden y opriman [...] En fin señor, los tristes españoles americanos, cuanto más distinguidos tanto más padecen. Ya les han destruido la hacienda, ahora asestan a su honor y fama, maculándolos, por excluirlos de todo oficio honorífico que pueda juzgarse de utilidad” (Lozano de Peralta, 1996 [1785]: 281).

Las quejas de Lozano se centran en el desconocimiento de los privilegios heredados por la elite criolla (“los tristes españoles americanos”) que, como he argumentado largamente, se fundaban en un imaginario de carácter étnico. El Estado borbón, por medio de sus virreyes, no sólo había pisoteado el *linaje* de los criollos, descendientes directos de los conquistadores que dieron gloria y honor a España, sino también el *derecho* que les confería las leyes españolas. El Marqués menciona específicamente el caso de un virrey que prefirió nombrar como gobernador a un cirujano o barbero en lugar de un ilustre criollo. Esta actitud es tenida por Lozano como una manifestación de soberbia y despotismo por parte de los funcionarios borbones, quienes designan arbitrariamente a sus criados para los mejores puestos administrativos, “aunque sean peluqueros, barberos, lacayos, como que los consideran acreedores de mejor derecho sobre los vecinos de más aventajado mérito” (Lozano de Peralta, 1996 [1785]: 279; 282). En otro apartado del mismo documento, el Marqués compara al virrey Caballero y Góngora con “Nicolás Machiavelo, profesor a todas luces de sus máximas y política”, por el modo como desarticuló las barreras legales que separaban a los nobles de las castas, ignorando el cumplimiento de una ley denominada la Real Pragmática (que estudiaré más adelante).

En efecto, el ejercicio de poder demostrado por algunos funcionarios del Estado borbón como Caballero y Góngora, aparecía a los ojos de la nobleza criolla como el *rostro de Maquiavelo*. Pero lo que no parecía quedar claro para estos criollos era que este

ejercicio de poder no obedecía al capricho de tal o cual funcionario, sino a una política de Estado. Personajes como el Marqués de San Jorge, dueños de grandes cantidades de tierra improductiva y defensores de un *ethos* que privilegiaba la contemplación sobre el trabajo y la defensa del interés privado sobre el público, resultaban incómodos para las nuevas directrices económicas del Estado. Los funcionarios españoles lograron vincular al Marqués con la insurrección comunera de 1781 y el ministro Galvez, en carta fechada el 15 de junio de 1784, le ordena a Caballero y Góngora que “se le reduzca a prisión y se le encierre de por vida en el castillo de San Felipe de Barajas de Cartagena, sin más fórmula de juicio, guardándole en la prisión las consideraciones de su nobleza”, cosa que el Virrey hizo de buena gana (Gutiérrez Ramos 1998: 133). Allí moriría el envejecido Marqués el 11 de agosto de 1793.

Conscientes de la gran importancia social que empezaban a adquirir los mestizos y del problema que representaba la preeminencia de los criollos, los Borbones procuraron favorecer el ascenso de las castas, concediéndoles franquicias y dispensas, vendiéndoles incluso el apetecido capital de la blancura. Pero los criollos, ofendidos, defendieron violentamente sus privilegios y tomaron medidas jurídicas para mantener intactas las barreras étnicas y echar en cara al mestizo su “pecado de origen”. La biopolítica del Estado borbón tendría que ceder ante la dinámica cultural de la colonialidad vigente en la Nueva Granada desde el siglo xvii.

2.2.3 La nostalgia del Apartheid

Las políticas borbónicas pretendían instaurar en las colonias una nueva racionalidad que integrara en un sólo proyecto a grupos sociales que durante 200 años se habían formado en medio del conflicto étnico. No se intentaba desmontar los principios de estratificación social heredados del pasado, sino conseguir la homogeneidad legal, económica y cultural que permitiera que el poder absoluto del monarca actuara con eficacia. Los Borbones creían que sería suficiente con diseñar una política *more geometrico* para poner a trabajar juntos a los diferentes estamentos de la sociedad colonial. Se tenía confianza en que bastaría con desembarazarse de los vicios burocráticos del pasado para que la acción humana, sabiamente conducida por el Estado, se pusiese en sintonía con el funcionamiento de las leyes naturales y el imperio español se encaminara, por fin, hacia un inevitable progreso material y espiritual. Pero el optimismo ilustrado de los Borbones chocaría frontalmente con la lucha étnica prevaleciente en las colonias. Antes que activar la “armonía preestablecida” de las leyes naturales de la sociedad, las políticas de expropiación incrementaron las tensiones raciales en América.

Acosados por el ascenso social, demográfico y fenotípico de los mestizos y presionados por las políticas liberales del Estado, los criollos se colocaron a la defensiva y buscaron atrincherarse en su ya debilitada fortaleza étnica. Celosos de una pureza de sangre cada vez más ilusoria, procuraron cerrar a los mestizos cualquier posibilidad de ingresar al mundo de los privilegios por la vía del emparentamiento. Según hemos visto anteriormente, el honor era considerado por los estamentos más altos como un patrimonio que debía mantenerse y defenderse a toda costa, pues este garantizaba la supremacía y distancia social de los criollos ennoblecidos con respecto de las capas sociales inferiores. Por tal razón, el hecho de que algún miembro de la familia pudiera entablar “matrimonio desigual” con un mestizo o una mestiza, era visto como un deshonor al nombre de todo el linaje. La estrategia del clero y de la aristocracia criolla fue la de ejercer una gran presión sobre el gobierno de Madrid con el fin de obtener mecanismos legales de protección a su capital simbólico máspreciado: la blancura.⁵⁴ Esperaban con ello que el Estado ratificara la idea tradicional de que los matrimonios entre personas de estamentos distintos eran una *violación del derecho natural*, que constituía el fundamento jurídico de la estratificación social en la Colonia.

Como resultado de estas presiones, el gobierno central expidió en 1776 una ley denominada la Real Pragmática, que buscaba contrarrestar el proceso de blanqueamiento social de las castas mediante la estricta regulación de los “matrimonios desiguales”, impidiendo así que los mestizos entraran a gozar de los privilegios reservados al estamento blanco. A fin de evitar que las familias blancas se vieran heridas en su honor

⁵⁴ Así por ejemplo, el 6 de octubre de 1788 el cabildo de Caracas dirigía una súplica al rey en los siguientes términos: “Teme este cabildo que si los pardos son admitidos al estado eclesiástico, decaerá mucho del alto rango en que hoy está un clero tan distinguido como el de esta provincia. Los pardos son vistos aquí con sumo desprecio, ya por su origen, ya por los pechos que vuestras reales leyes les imponen. Ellos descienden de esclavos, su filiación es ilegítima y tienen su origen en la unión de los blancos con las negras [...] No serían menores los perjuicios en el estado secular si se concediera a los pardos permiso para contraer matrimonio con personas blancas del estado llano. Porque dentro de pocos años de permitidos estos matrimonios habría tal confusión entre la familia, que no se podría discernir las que están mezcladas de las que no lo están. Se dificultarían los matrimonios de los europeos, que no querrán casarse sino con blancas, y en lugar de aumentarse el número de vecinos que tengan las calidades que piden las leyes para los empleos mayores, se disminuirían, con mengua notable del Estado [...] Finalmente, la abundancia de pardos que hay en esta provincia, su genio orgulloso y altanero, el empeño que se nota en ellos por igualarse con los blancos, exigen, como medida política, que Su majestad los mantenga en la dependencia como hasta aquí; de otra manera se harán insufribles por su altanería, y al poco tiempo querrán dominar a los que en su principio han sido sus señores” (citado por Rosenblat, 1954: 183).

por el casamiento indeseado de uno de sus miembros, la ley establecía que ningún matrimonio entre menores de veinticinco años podría celebrarse sin el consentimiento específico de los padres o tutores:

“Y habiendo llegado a ser tan frecuente el abuso de contraer matrimonios desiguales los hijos de familias, sin esperar el consejo y consentimiento paterno o de aquellos deudos o personas que se hallen en lugar de padres que con otros gravísimos daños y ofensas a Dios resultan la turbación del bueno orden del Estado y continuadas discordias y perjuicios de las familias, contra la condición y piadoso espíritu de la Iglesia, que aunque no anula ni dirime semejantes matrimonios, siempre los ha detestado y prohibido como opuestos al honor, respeto y obediencia que deben los hijos prestar a los padres en materia de tanta gravedad e importancia [...] mando que en adelante, conforme a lo prevenido en ellas, los tales hijos de familias menores de 25 años deben para celebrar el contrato de esponsales, pedir y obtener el consejo y consentimiento de su padre y en su defecto el de su madre [...]. Que esta obligación comprenda desde las más altas clases del Estado sin excepción alguna hasta las más comunes el pueblo, porque en todas ellas sin diferencia tiene lugar la natural e indispensable obligación del respeto a los padres y mayores que estén en su lugar por derecho natural y divino y por la gravedad de la elección de estado con persona conveniente; cuyo discernimiento no puede fiarse a los hijos de familias y menores, sin que intervenga la deliberación y consentimiento paterno, para reflexionar las consecuencias y atajar con tiempo las resultas turbativas y perjudiciales al público y a las familias”.⁵⁵

Esta ley contribuyó a fortalecer la conciencia étnica de la elite dominante, pues invocaba el viejo discurso de la limpieza de sangre para evitar que los blancos rompieran su tradicional enclaustramiento étnico. De esta manera, dos individuos de diferente condición racial no eran libres para entablar relación matrimonial, sino que tenían que acreditar la aprobación expresa de sus padres, so pena de recibir fuertes castigos de orden socioeconómico. Aunque la Iglesia no podía declarar inválido un matrimonio interracial, sí ejerció una enorme presión para evitar los cruces no deseados por el estamento blanco, por considerarlos “turbativos y perjudiciales al público

⁵⁵ “Pragmática sanción para evitar el abuso de contraer matrimonios desiguales” [1776]. En: Jaramillo Mejía, 2000: 764

y a las familias”. En caso de celebrarse el matrimonio, la ley contemplaba que tanto la pareja en cuestión como sus hijos quedaban inhabilitados para recibir o transmitir herencias, y que sus padres, a quienes desobedecieron, quedaban libres para invalidar sus testamentos. Resulta claro que el propósito de esta medida era evitar que el capital simbólico de las elites, materializado en forma de títulos nobiliarios, mayorazgos, apellidos y otros privilegios hereditarios, cayera en manos de gentes de “mala raza”. Como lo afirmaba Lorenzo Benítez, abogado de la Real Audiencia, el espíritu de la Real Pragmática “no fue otro que el que se conserven las familias con el lustre y honor con que salieron al mundo, y que no se mezclen los nobles con los plebeyos con el yugo del matrimonio”.⁵⁶

Armado con este dispositivo jurídico el patriciado criollo inició una contraofensiva tendiente a perpetuar el *régimen de apartheid* sobre el que había sustentado tradicionalmente sus privilegios económicos y sociales.⁵⁷ Los padres podían ahora entablar los llamados “juicios de disenso”, en los que hacían valer su derecho de evitar que sus hijos se casaran con gente de “inferior condición”, manteniendo de este modo la *homogeneidad racial* de la familia. A pesar de los esfuerzos estatales por favorecer la movilidad de “las castas de la tierra”, los sectores más tradicionales de la sociedad colonial encontraron en los juicios de disenso el mecanismo idóneo para evitar los matrimonios interraciales. Ahora podían echar mano del viejo derecho de hidalguía y argumentar que la movilidad social de las castas era un peligro para la estabilidad social del imperio, ya que la obligación del Estado era trazar una *barrera jurídica de separación étnica* que protegiera el ideal del hombre blanco, noble, católico y leal al soberano. No es casualidad que en la mayor parte de los juicios de disenso, entablados en la Nueva Granada a finales del siglo XVIII, la oposición a los matrimonios desiguales

⁵⁶ “Disenso puesto por don Lucas y don Miguel Jerónimo Mejía al matrimonio que con Lorenzo Parra intenta contraer doña Salvadora Mejía” [1793]. En: Jaramillo Mejía, 2000: 548

⁵⁷ Hacia finales del siglo XVIII el enclaustramiento étnico de los criollos había llegado a un grado tal, que hasta en las escuelas rurales se aplicaba un verdadero sistema de *apartheid* racial. Jaime Jaramillo Uribe documenta el caso de una licencia para organizar una escuela pública solicitada al virrey por el párroco de Girón en el año de 1789. Entre los reglamentos de la escuela propuestos por el clérigo se encontraban rígidas disposiciones de discriminación étnica y social, matizadas por la benevolencia propia de la “moral cristiana”: “En el aula escolar los alumnos quedarían separados por una distancia de media vara entre los blancos superiores e inferiores. Los niños blancos ocuparían los primeros, y los plebeyos y castas bajas los de abajo”. Para atenuar los efectos de la discriminación, que preocupaban al párroco autor de la iniciativa, “se cuidaría especialmente que los niños de buena estirpe no fueran osados de injuriar con mofas y malas palabras a los de baja extracción, ni se mezclen con ellos sino para enseñarles aquello que ignoren, o auxiliarles en lo que necesiten por efecto de la generosidad que debe ser propia de la gente noble” (Jaramillo Uribe, 1982: 253).

se fundara no tanto en argumentos de tipo económico y social, como de tipo racial. Se esperaba de este modo contrarrestar la tendencia de muchas familias nobles pero empobrecidas – sin más recursos que su capital de la blancura - a emparentarse con mestizos ricos para mejorar su situación económica.

Es el caso, por ejemplo, del juicio interpuesto ante un tribunal de Medellín en 1793 por don José Ignacio Callejas, vecino de la ciudad de Rionegro en la provincia de Antioquia, con el objetivo de impedir el casamiento de su sobrina con un comerciante mestizo, a pesar de que el padre mismo de la joven había dado ya su consentimiento al matrimonio:

“Ante vuestra merced por persona de mi confianza y en la mejor forma de derecho, parezco y digo: que ha llegado a mi noticia de que don Miguel Mejía, vecino de esta villa de Medellín, *sin reflexión y consideración de su calidad, preocupado de la mísera situación en que Dios lo tiene, y sin pensar con el honor que debiera, quiere amancillar y envilecer sus ascendientes y descendientes* y juntamente a los Orrego, dando por esposa una de sus hijas, nombrada María Josefa, a Miguel Parra [...] Suplico a vuestra merced no permita semejante casamiento, hasta que el citado Parra haga constar ser su calidad igual a la que pretende por consorte, pues por parte de ésta estoy pronto a satisfacer el juzgado que los Orrego, Velásquez y Noreña, *no son de la calidad y mala raza que el Parra*. Pues por documentos judiciales haré patente que son descendientes de personas nobles, blancas y españolas, por cuya virtud y en fuerza del derecho que me asiste y por el nuestro propio honor (ya que el padre de la contrayente no hace caso de esta, la más estimable joya), me opongo al expresado casamiento, valiéndome para ello de la real pragmática de Su Majestad el señor don Carlos III”.⁵⁸

El solicitante apela entonces a la Real Pragmática para impedir que el nombre de su familia sea “amancillado y envilecido” mediante el emparentamiento indeseado con un personaje de “mala raza”. Presenta ante el tribunal documentos judiciales (actas de nacimiento, partidas de bautismo, testimonios escritos) para probar que los ascendientes de Miguel Parra eran reputados públicamente por mestizos o mulatos y que, por lo tanto, no igualaban en calidad racial a los Mejía. Una vez establecida la *desigualdad racial* entre los Parra y los Mejía, base de toda la argumentación jurídica,

⁵⁸ “Sobre el pleito (porque) Miguel Mejía quiere casar a su hija” [1793]. En: Jaramillo Mejía, 2000: 531. El resaltado es mío.

el solicitante presenta testigos que enfatizan la desigualdad económica y social de la pareja. Así por ejemplo, uno de los testigos asevera que “la calidad de los Parra no es distinguida, si nos atenemos a la posesión en que estos han estado y al oficio de herrero que muchos de ellos han ejercido”.⁵⁹ Ante tales pruebas, y a pesar de que la Real Pragmática favorecía la potestad del padre por encima de los demás parientes, el juez declara que “los Mejía son sujetos de distinción y limpios, y que en esta posición han estado, y los Parra en el concepto de baja esfera, por cuya razón es vista, media entre los dos contrayentes notable desigualdad que impide el dicho matrimonio, [por lo cual] declaro por justo y racional el disenso puesto por don José Ignacio Callejas y doña Rosalía Orrego, su consorte, al matrimonio que Miguel Parra intentaba contraer con doña María Josefa Mejía y Orrego”.⁶⁰

Citaré un caso más, documentado esta vez por Virginia Gutiérrez de Pineda y Roberto Pineda Giraldo, para demostrar que no sólo el color de la piel sino en general el *fenotipo* de una persona jugaba un papel fundamental en el imaginario de la limpieza de sangre que los criollos buscaban a toda costa defender. En el año de 1783, doña Tomasa Salazar decide interponer juicio de disenso contra las pretensiones matrimoniales de su hija Graciela Varelas con un sastre de nombre Domingo Gómez. En el expediente judicial, doña Tomasa consigna que todos sus parientes “son españoles blancos de público y notorio, limpios de toda mala raza”, mientras que el novio de su hija es “un mulato puro, viejo, sin dientes, de color canela oscura, nariz chata y pelo de paza enroscado”.⁶¹ Este caso muestra con claridad el modo en que los juicios de disenso fueron el arma principal utilizada por la elite criolla para defender el capital

⁵⁹ “Disentimiento interpuesto para impedir el matrimonio entre Miguel Lorenzo Parra y Doña María Josefa Salvadora Mejía” [1793]. En: Jaramillo Mejía, 2000: 526. En el imaginario hegemónico de blancura, como mostraré más adelante, los oficios mecánicos – como la herrería – eran tenidos como propios de las castas ya que la división étnica de la sociedad era también, y por encima de todo, una división étnica del trabajo.

⁶⁰ “Sobre el pleito (porque) Miguel Mejía quiere casar a su hija” [1793]. En: Jaramillo Mejía, 2000: 541. En este caso resulta interesante ver cómo Miguel Parra intenta utilizar los mismos elementos jurídicos que su acusador para lograr la nulidad del juicio de disenso. En primer lugar, acude a la Real Pragmática para argumentar que la demanda de José Callejas no es procedente, debido a que la novia tiene ya el consentimiento de su padre. Ante el fracaso de esta tentativa, el acusado apela ante la corte con el argumento de que los ascendientes de la familia de su prometida *son también mulatos* y que, por tanto, los Parra no son de inferior calidad racial que los Mejía (2000: 542). Este es un ejemplo del modo como los subalternos intentan apropiarse de los mismos aparatos de dominio utilizados por las elites para devolverlos en su contra (“against the Grain”). Sin embargo, en este caso pesó mucho más el prestigio social de la familia Callejas.

⁶¹ Citado por Gutiérrez de Pineda y Pineda Giraldo, 1999: 475.

cultural heredado de la blancura, sobre todo cuando éste era amenazado por individuos de raza negra.

Los valores de la etnia criolla dominante, sancionados por la Iglesia y expresados en el discurso de la limpieza de sangre, tenían que ser defendidos frente al modo en que el Estado borbón pretendía legitimar el ascenso social de las castas. La batalla entre los grupos que aspiraban al blanqueamiento racial como medio de movilidad social y el estamento criollo dominante que buscaba contener este proceso, se tornó cada vez más dramática con el transcurrir del siglo XVIII. La “guerra de las razas”, manifiesta ya desde los primeros años de la Conquista, se intensificó en la medida en que aumentaba el porcentaje de la población mestiza. Las reformas borbónicas, por su parte, contribuyeron a la exacerbación del conflicto étnico entre los diferentes grupos sociales. El efecto impensado, perverso, de la biopolítica borbona, fue el incremento de la *distancia* entre las elites criollas y el pueblo llano. Antes que lograr un consenso multiétnico en torno al proyecto racionalista de la modernidad imperial, las reformas se convirtieron en un factor que contribuiría a fortalecer el enclaustramiento étnico de las elites. Enclaustramiento que encontraría en aparatos ideológicos como la universidad colonial, una de sus expresiones más fehacientes.

2.3 Los muros de la ciudad letrada

Hasta el momento he mostrado que la red de poder en la sociedad neogranadina de los siglos XVI al XVIII se caracterizaba por la “colonialidad” de sus prácticas, e intenté definir esa colonialidad no tanto en términos históricos (“colonialismo”), sino en tanto que una modalidad de poder capaz de producir “sujetos”. De la mano de Quijano y Mignolo, pero utilizando también algunos conceptos tomados de Foucault y Bourdieu, he intentado describir esa producción de subjetividad utilizando la noción de “limpieza de sangre”. He argumentado que la blancura fue un principio de subjetivación compartido por dominadores y dominados, que sirvió como matriz catalizadora de los conflictos sociales en la Nueva Granada. Las reformas borbónicas, conducidas bajo el *diseño global* de la biopolítica, se vieron atrapadas e involucradas necesariamente en esta *historia local* de saber/poder. Por estas razones, y atendiendo a la observación de Quijano según la cual, la colonialidad del poder adquiere necesariamente una dimensión epistemológica, es necesario preguntarse ahora por el modo en que el discurso de la “limpieza de sangre” queda emplazado en las instituciones de producción de conocimientos en la Nueva Granada y se encuentra presente en lo que he denominado la *hybris del punto cero*.

No obstante, la resolución de este problema demanda una investigación previa. Habrá que preguntarse primero por el estatuto social de los *productores* de ese conocimiento científico y por el modo en que la limpieza de sangre contribuyó a moldear su subjetividad. En una palabra, se tendrá que preguntar por la formación de una *elite letrada colonial* y por su función social al interior de la etnia dominante. Por ello, la última sección de este capítulo estará dedicada a mostrar que los letrados jugaron un papel fundamental en la consolidación y legitimación de un orden social estructurado jerárquicamente según el origen étnico. Esto atendiendo a una observación de Ángel Rama según la cual, los letrados coloniales no se limitaron a reflejar pasivamente los dictados de un orden venido desde afuera, sino que fueron legitimadores – mediante el privilegio que les daba la *escritura* – de un “orden” y de un “sentido natural” del mundo social en el cual ellos mismos participaban:

“Las ordenanzas reclamaron la participación de un *script* (en cualquiera de sus divergentes expresiones: un escribano, un escribiente o incluso un escritor) para redactar una *escritura*. A ésta se confería la alta misión que se reservó siempre a los escribanos: *dar fe*, una fe que sólo podía proceder de la palabra escrita, que inició su esplendorosa carrera imperial en el continente. Esta palabra escrita viviría en América Latina como la única valedera, en oposición a la palabra hablada que pertenecía al reino de lo inseguro y lo precario [...] La escritura poseía rigidez y permanencia, un modo autónomo que remedaba la eternidad. Estaba libre de las vicisitudes y metamorfosis de la historia pero, sobre todo, consolidaba el orden por su capacidad de expresarlo rigurosamente en el nivel cultural” (Rama, 1984: 8-9).

La observación de Rama es importante, porque nos enseña que la función de los letrados coloniales era “ordenar”, a través de un lenguaje abstracto, unas dinámicas sociales marcadas por el signo de lo “caótico” y de lo “peligroso”. Dinámicas que, de acuerdo a lo visto en este capítulo, se caracterizaban por el conflicto en torno al capital simbólico de la blancura. Percibiéndose como socialmente incondicionada, la práctica de los letrados establecía una ruptura entre la “doxa” de las (otras) prácticas sociales y la “episteme” del conocimiento producido por ella misma. El *conocimiento* adquiere de este modo un estatuto privilegiado (un “valor”) dentro de la sociedad colonial. La inseguridad y precariedad de un mundo social atravesado por la “guerra de las razas” debía ser domesticada mediante un orden ideal diseñado por la elite de expertos. Los letrados son entonces los especialistas en la producción de un lenguaje abstracto sobre las cosas divinas y humanas. Un lenguaje distante, “auratizado”, cuyo aprendizaje estaba limitado a un pequeño sector de la etnia blanca dominante. Mi

tesis será que la “razón ordenadora” de los letrados se constituyó en la bisagra que unía el poder con el saber, es decir, en el vínculo necesario entre la segmentación étnica de la sociedad neogranadina y el conocimiento que garantizaba el mantenimiento y control *legítimos* de esa segmentación.

2.3.1 Muros pintados de blanco

Desde comienzos de la acción colonizadora en América, la catequización de los indios fue uno de los motivos que impulsaron la formación de una elite letrada colonial. En la medida en que la empresa colonial era justificada ideológicamente con el imperativo de la evangelización, las cabezas del clero secular (obispos y arzobispos) y de las órdenes religiosas (franciscanos, agustinos, dominicos y jesuitas) propugnaban por la formación de colegios y universidades que ofrecieran a los postulantes a clérigos una preparación adecuada. Sin embargo, no todos los dirigentes eclesiásticos estaban de acuerdo sobre la pertinencia de ofrecer a los indios la oportunidad de recibir educación y ordenarse como sacerdotes. Sabemos que en el virreinato de la Nueva España, los franciscanos y los jesuitas intentaron formar una elite indiana educada en latín, artes, teología y filosofía, capaz de acceder al sacerdocio, obtener grados académicos e incluso acceder a cátedras de lengua nativa en la universidad.⁶² Pero esta iniciativa tropezó con la oposición del clero secular y de los dominicos, quienes cuestionaron la capacidad mental de los indios para asimilar el lenguaje abstracto del conocimiento occidental. Su falta de temple moral, su tendencia natural a la embriaguez y el temor de que pudieran mezclar la doctrina cristiana con idolatrías, fueron algunos de los argumentos utilizados (Chocano Mena, 2000: 66-68).

⁶² Hans-Albert Steger (1974: 228) menciona el caso del indio Antonio López, quien fue designado por la Universidad de Guatemala como catedrático de la lengua Cakchiquel. Pero esto alarmó tanto a las elites tradicionales, que lograron anular la designación de López acusándole de supuesta ebriedad mientras dictaba sus clases.

⁶³ En tono con su política modernizadora, Carlos III procuraba homogeneizar al imperio español con el fin de que su administración pudiera ser más eficiente. Para ello se requería, además de un rey, una religión y una ley, una sola lengua y un solo sistema de pesos y medidas. Su real cédula de 1770 afirmaba que las muchas lenguas desfavorecen el comercio y hace que los súbditos se confundan como en la torre de Babel, por lo que ordena que todos los indios sean catequizados en lengua castellana. Al mismo

En la Nueva Granada también imperó la oposición a que los indios aprendieran humanidades y se ordenaran como sacerdotes. A lo sumo, y en virtud de la necesidad de catequizadores en lengua nativa, se les permitió tomar las “órdenes menores” y estudiar en algunos colegios regentados por agustinos y jesuitas. Pero en la medida en que la población indígena disminuía, las pocas cátedras de lengua chibcha fueron desapareciendo, como también el interés de la Corona en las políticas evangelizadoras. El advenimiento de los Borbones consolidó esta tendencia, y en 1770 el rey Carlos III ordenó la extinción de las lenguas indígenas y solamente autorizó el uso oficial del idioma castellano.⁶³ A esto se sumó la sospecha que pesaba también sobre los mestizos por parte de un aparato eclesiástico dominado por criollos y peninsulares. No sólo la ilegitimidad sino también la mezcla de sangres era vista como un obstáculo para obtener dignidades eclesiásticas o para acceder al conocimiento de la cultura letrada. Los mestizos podían ordenarse como sacerdotes únicamente después de que los obispos hubiesen aprobado un riguroso y exhaustivo informe sobre su vida y costumbres.

Limitado el acceso de los indios, negros y mestizos a la educación ofrecida por la Iglesia y desvirtuada la necesidad de aprender o enseñar las lenguas indígenas, se fue construyendo un muro alrededor de la cultura letrada, marcado por valoraciones de tipo étnico. La etnia blanca dominante estaba decidida a impedir la incursión de las castas en el sacrosanto recinto del conocimiento, salvando para sí el exclusivismo del trabajo intelectual. Algunos indios y mestizos alfabetizados podían ciertamente trabajar como escribanos, pero, con contadas excepciones, ninguno de ellos podía ingresar al templo donde se formaban los cuadros de la alta vida intelectual: las universidades y colegios mayores.

En efecto, desde comienzos de la Colonia las universidades de la Nueva Granada habían funcionado como plataformas que legitimaban el monopolio de los más altos cargos administrativos y eclesiásticos por parte de la etnia blanca dominante. La población universitaria constituía una sociedad aparte, limitada al grupo de las élites selectas, compuesta por individuos que aspiraban a ejercer posiciones de liderazgo político y espiritual en las colonias. Nadie que no perteneciera por raza y linaje a estos grupos sociales podía ingresar a la universidad. Así lo expresan con claridad las actas de fundación del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, redactadas en 1653 por el arzobispo fray Cristóbal de Torres:

tiempo, ordena que “se extingan los diferentes idiomas que se usa en los mismos dominios, y sólo se hable el castellano”. “Real cédula para que en los reinos de Indias se extingan los diferentes idiomas de que se usa y sólo se hable el castellano”. En: Tanck de Estrada, 1985: 37-45.

“Todos los colegiales que de aquí adelante se hubiesen de recibir, constituimos que se les haga información, por lo menos de limpieza, calidad que piden todos los colegios singularmente mayores; y es precisamente necesaria para servir al Santo Tribunal de la Inquisición. Más también estatuímos que sean preferidos cuanto fuere posible los *ilustres en sangre*; y no siendo notablemente inferiores en capacidad, sean escogidos necesariamente, pues en esto consiste una gran parte de la grandeza de este Colegio, y sus veneraciones y aprecio, por lo cual estatuímos, lo primero, que todos los colegiales sean legítimos, sin que lo contrario sea dispensable; y aun queremos que sean legítimos sus padres, y que se dispense con grandísimas causas lo contrario; lo segundo que sus padres no tengan oficios bajos, y mucho menos infames por las leyes del reino, sin que tampoco se pueda dispensar en esto; lo tercero *que no tengan sangre de la tierra*, y si la hubieren tenido sus progenitores, hayan salido de manera que puedan tener un hábito de nobleza y no de otra suerte; y lo cuarto, que sean personas de grandes esperanzas para el bien público”⁶⁴

Este texto muestra que los aspirantes a ingresar en la universidad tenían que cumplir varias condiciones de tipo religioso, étnico, social y económico. A nivel religioso, los candidatos debían ser “limpios de sangre”, es decir cristianos viejos, sin ninguna contaminación con etnias de moros, gitanos o judíos, so pena de ser denunciados ante el tribunal de la Inquisición. Ya vimos cómo esto formaba parte de un imaginario étnico y poblacional que buscaba mantener la pureza de la fe católica en las colonias. Sin embargo, el discurso de la limpieza de sangre suponía también el mantenimiento del imaginario hegemónico de blancura al que he hecho amplia referencia. Por eso se exigía que tanto el candidato como sus padres fueran hijos legítimos, que no desempeñaran “oficios bajos” y, sobre todo, que no estuvieran manchados con la “sangre de la tierra”, es decir, que no estuvieran mezclados con negros, indios, mestizos o mulatos. Por último, se pedía que los candidatos acreditaran su pertenencia social a “familias nobles”, esto es, que los colegiales debían tener un estatuto social y económico que permitiera tenerles como “personas de grandes esperanzas para el bien público”.⁶⁵

⁶⁴ “Constituciones para el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario” [1654]. Título III, Constitución III. El resaltado es mío.

⁶⁵ Estas exigencias no eran exclusivas del Colegio Mayor del Rosario. También el Colegio de San Bartolomé, regentado por los padres jesuitas, demandaba que sus alumnos fueran “españoles”, es decir, de raza blanca. En el acta de fundación del Colegio Seminario, firmada el 18 de octubre de 1605, se estipulaba lo siguiente: “mandamos que las personas que entraren en el dicho seminario sean pobres, españoles y de legítimo matrimonio, y de edad de por lo menos doce años; y que sepan leer y escribir; de buenas costumbres y avilidad; y serán preferidos con yguales partes de las dichas, los descendientes de conquistadores” (citado por Jaramillo Mejía, 1996: 23).

La institución universitaria funcionaba en la Colonia como un rígido mecanismo de *legitimación de la blancura como capital cultural heredado*. Tal como lo ha mostrado Bourdieu, las elites tienden a perpetuar su ser social – es decir, a reproducir su patrimonio - utilizando estrategias de fecundidad, estrategias matrimoniales, estrategias económicas y, sobre todo, estrategias educativas (Bourdieu, 1997a: 33). Ello explica porqué las familias de la clase dominante aspiran a que sus hijos se eduquen en las escuelas de mayor prestigio, ya que son éstas las que conducen a las posiciones sociales más elevadas. Visto desde esta perspectiva, el sistema escolar opera como un puente tendido entre el *habitus primario*, adquirido en el seno de la familia, y la realización de las aspiraciones sociales engendradas por ese hábito. La escuela instituye y legitima una diferencia social de rango, en el sentido de que naturaliza (y universaliza) el *habitus* de las clases dominantes. Ya vimos cómo, en el caso de la sociedad neogranadina, esa diferencia social de rango era, por encima de todo, una diferencia de carácter étnico. El imaginario de la blancura y el “pathos de la distancia” frente a las castas formaban parte del *habitus primario* de las elites. La educación superior convertía, entonces, las diferencias étnicas *de facto* en diferencias sociales *de jure*. Por eso, el hecho de que uno de sus miembros fuera aceptado en la universidad significaba, para una familia criolla, el reconocimiento público de su condición de “blancos”, es decir la legitimación social de su capital cultural heredado.

Para ingresar a los dos Colegios Mayores de Bogotá, el de San Bartolomé o el del Rosario, o a las tres universidades que funcionaban en Quito, la jesuítica de San Gregorio Magno, la dominicana Santo Tomás de Aquino y la agustina de San Fulgencio, los aspirantes debían someterse a un riguroso interrogatorio denominado las “informaciones”.⁶⁶ Sólo si el aspirante satisfacía completamente los requisitos inquiridos en el interrogatorio, podía ser admitido como colegial. Para llevar a cabo el proceso de selección, el colegio en cuestión designaba varios comisarios y un notario quienes debían recibir las declaraciones de los testigos (por lo general dos) convocados para certificar la “nobleza” del aspirante. En el Colegio de San Bartolomé de Bogotá, el procedimiento se encontraba rigurosamente reglamentado:

“Después de que por el señor rector y los nueve consiliarios que están señalados para investigar la nobleza del pretendiente, se le mande al secretario tomar las

⁶⁶ A los colegios se ingresaba usualmente pagando una matrícula (convictores) o mediante la obtención de una beca (becarios). El Colegio Mayor del Rosario ofrecía normalmente unas 15 becas por periodo académico, mientras que el Colegio de San Bartolomé ofrecía usualmente unas 10 o 12. También existían las becas reales para los hijos de funcionarios de la Corona (Silva, 1992a: 178).

declaraciones, pasará a la secretaría con los dos consiliarios anuales, y ejecutar lo siguiente: Primeramente hará que los testigos, que son personas nobles, juren por Nuestro Señor y una señal de la cruz. Luego que se finalice se leerá al testigo y se hará que el dicho lo firme” (citado por Jaramillo Mejía, 1996: 55).

Este ritualismo de las informaciones no es exagerado, pues corresponde en realidad a una ceremonia pública en la que se establecía una separación legítima entre los blancos y las castas, proclamando el establecimiento de unas fronteras étnicas vigentes de por vida. Separados étnicamente del resto de la población, los admitidos a “vestir la beca” eran *consagrados*, como en una ceremonia de armadura de los caballeros, para ocupar la jefatura material y espiritual de la sociedad.⁶⁷ Por esta razón, el rechazo de un aspirante a la colegiatura representaba una profunda conmoción personal y colectiva, ya que ello significaba no solo excluirlo del “derecho a dirigir”, que creía tener por herencia, sino también exponer a toda su familia a la vergüenza pública, degradándolos a la incómoda condición de “no blancos”.

En efecto, si se examina el interrogatorio a que eran sometidos los testigos, se comprenderá plenamente la gravedad de un posible rechazo. Para el caso del Colegio de San Bartolomé, el interrogatorio constaba en 1689 de seis preguntas. Se inquiría específicamente sobre la legitimidad y limpieza de sangre del pretendiente (“limpios de toda mala raza de moros, judíos y penitenciados por el Santo Oficio”), sobre si sus ascendientes “eran limpios de las razas de indio y negro esclavo”, y sobre la calidad laboral y jurídica de sus padres (Jaramillo Mejía, 1996: 52). Ya para 1777, cuando las elites criollas se sentían amenazadas por el creciente mestizaje y por las políticas de movilidad social de los borbones, los requisitos de admisión se volvieron todavía más estrictos. Ahora son siete preguntas que inquietan por la legitimidad no solo del aspirante sino también de sus padres y abuelos (“hijos legítimos”), buscando determinar si alguien en la familia había ejercido “oficios viles o mecánicos” y si algún ascendiente del candidato se encontraba “manchado con la nota de vil, o de mala raza como de judíos, moros, mulatos, mestizos o de recién convertidos”. Además, los testigos eran interrogados por la “vida y costumbres” del aspirante, pues el colegio debía asegurarse de que ninguno “tiene enfermedad habitual ni mal contagioso”.

⁶⁷ Esta comparación la tomo de Bourdieu (1997a: 35), quien la utiliza para referirse a las ceremonias de grado. Pero la metáfora de Bourdieu es exacta también para el caso de la Nueva Granada. La Universidad Tomística de Santafé, única institución acreditada para expedir títulos de estudios superiores en la Nueva Granada, incluía en sus certificados de grado una cláusula que rezaba lo siguiente: *vir purus ab omni macula sanguinis atque legitimus et natalibus descendens*. Esta certificación de legitimidad de nacimiento y limpieza de sangre actuaba como un reconocimiento a la “blancura” del graduado y, por tanto, como un rito de iniciación en el mundo de las responsabilidades públicas.

La admisión a los colegios y el otorgamiento de becas suponía, entonces, un riguroso procedimiento de selección étnica, religiosa y social, por el que solamente pasaban los miembros de las familias más prominentes. A su vez, las dinastías familiares se disputaban la obtención de becas, ya que éstas, al igual que las encomiendas y los esclavos, podían traspasarse por herencia de padres a hijos y de hermano a hermano (Silva, 1992a: 195). De este modo, las familias más poderosas demostraban públicamente su blancura y se aseguraban el control y el acceso a los cargos públicos,⁶⁸ por lo que “vestir una beca” en uno de los Colegios Mayores significaba entrar a formar parte del clan más selecto de la sociedad neogranadina.⁶⁹ A este clan selecto pertenecieron algunos de los más eminentes pensadores y científicos de la ilustración neogranadina: Francisco Antonio Zea, Francisco José de Caldas, José Félix de Restrepo, Frutos Joaquín Gutiérrez, Eloy Valenzuela, Camilo Torres, Diego Martín Tanco, José María Salazar, Pedro Fermín de Vargas, Jorge Tadeo Lozano, José Ignacio de Pombo, y otros muchos.

Existía, sin embargo, un grupo de candidatos que no debían presentar las informaciones para ingresar al colegio y que no pertenecían, por lo tanto, a la categoría de “blancos limpios”. Se trata de los llamados “manteos”, “manteístas” o “capistas”, hijos por lo general de mestizos enriquecidos, que eran reclutados con el fin de cubrir la inmensa necesidad de clérigos. Ya dije que los mestizos eran admitidos al sacerdocio y a la educación solamente después de un escudriñamiento individualizado y exhaustivo. Una vez admitidos al colegio, los manteos constituían un *grupo étnico aparte*. No podían tener mucho contacto con los estudiantes blancos, por lo que debían vivir

⁶⁸ Por supuesto que los títulos académicos no eran condición necesaria ni suficiente para el acceso a los más altos cargos burocráticos. El ejemplo más claro de esto es el don Jorge Miguel Lozano de Peralta, el Marqués de San Jorge, quien a pesar de no haber concluido sus estudios de jurisprudencia en el Colegio Mayor del Rosario, fue regidor del cabildo de Santafé, alcalde ordinario de la ciudad y sargento mayor de milicias (Gutiérrez Ramos, 1998: 122; 131). Ni al final de la Colonia ni durante todo el siglo XIX buena parte del XX nos encontramos todavía frente a una profesionalización de los cargos públicos en Colombia.

⁶⁹ Renán Silva ha demostrado el modo en que cuatro familias, procedentes de distintas regiones del reino, acapararon las becas del Colegio Mayor del Rosario durante la mayor parte del siglo XVIII. La familia Flórez de Santafé obtuvo 16 becas entre 1662 y 1776; la familia Díaz-Granados de Santa Marta obtuvo 12 entre 1772 y 1800; la familia Caicedo de Cali obtuvo 11 entre 1777 y 1811, mientras que la familia Camacho de Tunja obtuvo 10 becas entre 1773 y 1819 (Silva, 1992a: 197). En el mismo estudio, Silva ha mostrado también que el 20.8 % de las becas ofrecidas por el Colegio Mayor del Rosario entre 1660 y 1830 fueron obtenidas por hijos de conquistadores y pobladores, el 18.2% por hijos de funcionarios reales y el 9.5% por hijos de encomenderos. Durante este largo período, tan solo una beca fue otorgada al hijo de un comerciante.

fuera de las instalaciones del claustro, a pesar de que sus familiares pagaban todo el sostenimiento. Finalizados sus estudios, los manteos no podían aspirar a los altos cargos directivos, sino que eran destinados para ocupar cargos intermedios y subordinados (párrocos o escribanos), necesarios, sin embargo, en una sociedad mayoritariamente analfabeta. Sobre los manteos no es mucho lo que se sabe actualmente debido a la carencia de fuentes documentales. Renán Silva los describe como un grupo que tenía constantes problemas disciplinarios con las autoridades del colegio y supone que de allí salieron algunos de los capitanes y demás próceres que lucharon en las guerras de independencia (Silva 1992a: 223).

Es necesario agregar que también los profesores debían acreditar plenamente su condición de blancos para poder enseñar en los colegios. Aunque los catedráticos eran por lo general reclutados de entre los contingentes de graduados por el mismo colegio, lo cual aseguraba ya un previo proceso de selección étnica, éste no se consideraba suficiente. En muchas ocasiones, y para despejar cualquier tipo de dudas frente a la calidad racial del profesor, el proceso de las informaciones era exigido cuando la universidad convocaba a la “oposición a cátedras”. Jaime Jaramillo Uribe documenta el caso de un clérigo de nombre Pedro Carracedo, bachiller del Colegio de San Bartolomé y doctor de la Universidad Tomística, quien se presentó a una oposición para la cátedra vacante de filosofía en el Colegio Seminario de San Carlos en Cartagena. Don Juan José Sotomayor, oponente también a la cátedra, alegaba que, pese a sus títulos académicos y recomendaciones, el señor Carracedo no calificaba como candidato porque era mulato, ya que su madre era hija ilegítima de una negra:

“No se debe estimar como suficiente ejecutoria en el caso el título de presbítero, porque a más de que las informaciones que exige en los ordenados el Santo Concilio de Trento, no son de una limpieza de sangre rigurosa, en este obispado se dispensan muchas veces por la necesidad, como efectivamente ocurrió en el caso del presbítero que tratamos. Por esto es que la Universidad se debe manejar con mas escrúpulos, en asunto en que tanto interesa a su decoro, exigiendo la respectiva limpieza que demandan sus estatutos [...] Las constituciones de nuestro Colegio exigen indispensablemente la circunstancia de descender de padres españoles, limpios de toda mala raza, que no lo son en verdad el procurador Matías Carracedo y Manuela Yraola, padres de nuestro opositor [...], siendo obligado añadir, aunque con bastante sentimiento, que son habidos y reputados mulatos, y particularmente la madre, hija ilegítima de una negra que aún existe, acreditándoles suficientemente estos hechos no solo por la notoriedad, sino por la resistencia que hace a calificarse” (citado por Jaramillo Uribe, 1989: 187).

De otro lado, la exigencia de limpieza de sangre estaba dirigida también a los familiares que acompañaban a los colegiales. Los reglamentos de los colegios mayores estipulaban que los estudiantes – que en su mayoría ingresaban al colegio a una edad muy temprana - podían ser asistidos permanentemente por familiares dedicados a servir de “acudientes”. Estos familiares podían incluso trabajar en el colegio haciendo la función de sacristanes o secretarios, pero debían someterse a una estricta disciplina. Sin importar su edad usarían uniforme sin escudo, comerían en el refectorio la misma comida que todos los demás y estarían subordinados al rector del claustro. A su vez, los estudiantes y sus familiares podían ser acompañados de sirvientes encargados de realizar “oficios menores”. Sin embargo, las reglas eran muy claras: “No queremos que los colegiales [ni sus familiares] tengan criados indios particulares de cada uno, por ser esto materia ocasionada de grandes disturbios y de infidelidades”.⁷⁰ Esta regla, que buscaba evitar el servicio privado por miembros de las castas, no se aplicaba sin embargo para el caso de las dotes que traía consigo el estudiante. Era costumbre que los padres de familia “donaran” a la institución una cantidad moderada de sirvientes indios, peones mestizos o esclavos negros, destinados a labores agrícolas en las haciendas de los colegios.⁷¹

En efecto, la mano de obra esclava era sistemáticamente utilizada para sostener el régimen de *Apartheid* practicado por los colegios. El archivo histórico del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario está lleno de transacciones que documentan la compra de esclavos negros por parte del rector mismo, quien los destinaba al trabajo agrícola en las numerosas haciendas pertenecientes al colegio (Ortega Ricaurte, 2002: 137-145). El historiador Germán Colmenares (1998: 67) ha mostrado que una de las mayores inversiones de los jesuitas era la compra de esclavos negros, que utilizaban

⁷⁰ “Constituciones para el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario” [1654]. Título III, CONSTITUCIÓN X

⁷¹ En el momento de su fundación, los colegios debían garantizar la posesión de rentas suficientes para cubrir sus necesidades. La posesión y administración de grandes haciendas, compradas o donadas, incluyendo los indios, mestizos y negros que allí trabajaban, era el medio para obtener esas rentas. En el inventario de las haciendas que conformarían el “capital inicial” del Colegio Mayor del Rosario, el arzobispo fray Cristóbal de Torres incluye la donación de mano de obra esclava: “Hay en estas haciendas cuarenta esclavos, conforme al número que nos han traído de ellos, hombres mujeres y niños. Teniendo los achaguas [una etnia indígena de la región], que su Excelencia nos hizo merced, no serán necesarios, pues antes de los achaguas, como nos certifican, son de mejor y mayor servicio. Será pues gobierno vender los dichos esclavos, por lo menos hasta treinta, dejando precisamente los demás, y echar en renta lo que montaren estos esclavos, que serán como de ocho a nueve mil pesos, y rentarán cuatrocientos” (Constituciones para el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Título I, Punto 1).

para el duro trabajo en las más de cien haciendas que sustentaban sus colegios en la Nueva Granada. Tales haciendas se encontraban administradas con una estricta racionalidad económica. Los jesuitas calculaban la desvalorización de sus haciendas por causa de la disminución de la mano de obra indígena y el impacto que este factor demográfico podría tener en el cubrimiento de las rentas de los colegios, por lo cual preferían utilizar trabajadores negros y no indígenas.⁷² Los negros trabajaban en la crianza de ganado, así como en la producción de cacao, granos y azúcar. Los jesuitas encerraban con llave a los esclavos, separando a los hombres y las mujeres, y castigaban físicamente a los que se negaran a trabajar, aunque tales castigos no debían ser excesivos y en ningún caso podían ser administrados por mano de los padres mismos. Además, para evitar las tentaciones de la carne, los sacerdotes no debían estar presentes cuando las mujeres negras eran castigadas.

Sintetizando, digamos que las universidades coloniales, erigidas bajo el modelo disciplinario del convento, eran un espacio cerrado (privado) destinado a “formar” la personalidad de los letrados de acuerdo a las expectativas étnicas y sociales de la elite dirigente. En este ambiente separatista, el minoritario grupo de los letrados se definía no sólo por su adscripción racial, sino que en esas distinciones étnicas, legitimadas ahora por el privilegio del saber, encontraban el sentido social de su existencia. El letrado pertenecía a un grupo de elite y asumía como naturales los intereses, los esquemas de pensamiento, los gustos y estilos de vida, en síntesis, todo el sistema de supuestos que estaba ligado al *habitus* de la etnia blanca dominante. Su experiencia originaria de lo social (*habitus* primario), marcada por el imaginario cultural de la blancura, resultaba fundamental para la constitución de su subjetividad.⁷³ Las elites, por así decirlo, impedían el acceso de las castas a la ciudad letrada por la “puerta de adelante”, pero la

⁷² Germán Colmenares (1998: 57-66) afirma que la preferencia por los esclavos negros podría deberse a que las leyes españolas prohibían otorgar encomiendas a los eclesiásticos y también al deterioro progresivo que esta forma de organización económica sufrió durante el siglo xvii. Sin embargo, muestra también que los jesuitas gozaron con largueza del “servicio personal” indígena y que algunas haciendas contaban con más de 120 indígenas trabajadores.

⁷³ Como procuraré mostrar en los próximos capítulos, el letrado neogranadino – y en particular los pensadores ilustrados de la segunda mitad del siglo xviii – reintroducen en su práctica científica los supuestos inconscientes de su primera experiencia de lo social. Lo cual significa que las clasificaciones poblacionales y territoriales en las que trabajaron se encontraban atravesadas por lo que aquí he denominado la “sociología espontánea” de las elites.

favorecían por la “puerta de atrás”, ya que utilizaban mano de obra negra e indígena para el trabajo en las haciendas que sostenían económicamente a los colegios. De este modo, los negros, indios y mestizos contribuían a sostener materialmente el mismo aparato ideológico que los excluía.

2.3.2 Batallas por el capital universitario

La biopolítica de los Borbones, según hemos visto, representó una intromisión violenta en el *habitus* de las elites criollas, fundado en el imaginario de la blancura. Las reformas procuraban reducir los privilegios de la nobleza y aumentar la movilidad social de las castas, fortaleciendo la unidad del imperio bajo el control del Estado. Por encima de cualquier pertenencia de casta, etnia o condición social, todas las lealtades debían estar dirigidas hacia un solo centro. El Estado borbón procuró integrar a todos los estamentos en una sola “cultura nacional” a partir de tradiciones comunes (lengua, vasallaje y religión). Desapareció así el antiguo concepto de una multiplicidad de reinos autónomos unidos entre sí por la persona del rey, para dar paso a la idea de un Estado nacional homogéneo (König, 1994: 59). Los antiguos “reinos” de ultramar se transforman ahora en colonias, cuya obligación era dotar al Estado central de importantes beneficios económicos. Se instala, como dije, el modelo económico como ideal del “buen gobierno”.

Uno de los objetivos centrales de las reformas era disminuir la influencia de entidades “privadas” como la Iglesia Católica en todos los ámbitos de la sociedad. El imperativo de la *concentración de capitales* demandaba que el Estado tuviese la posibilidad de recibir tributos y ganancias provenientes de todas las posesiones de la Iglesia. Baste recordar que la Iglesia era dueña de una gran parte de las tierras productivas en las colonias y que bajo su control estaba todo el aparato educativo. Si de lo que se trataba era de intensificar la producción agrícola, de crear a un nuevo tipo de “sujeto económico” y de colocar la nueva ciencia al servicio de la exploración de las riquezas naturales, entonces resulta claro porqué razón las órdenes religiosas se atravesaban en el camino de la biopolítica borbona. No sería posible implementar los *diseños globales* del Estado, si las órdenes religiosas (sobre todo los jesuitas) continuaban ejerciendo una indiscutible autoridad moral sobre la población, además de acaparar los recursos económicos de sus inmensos latifundios y de monopolizar la educación de las elites. La expulsión de los jesuitas en 1767 fue un paso importante en el intento por fortalecer la autoridad del Estado, pero todavía hacía falta desmontar el aparato educativo que dejaban como herencia y sustituirlo por uno nuevo, ajustado a los imperativos de la

gubernamentalidad. Era preciso colocar la educación bajo el control y los fines del Estado, lo cual generaría un conflicto permanente entre las “dos espadas”: el poder civil y el poder eclesiástico.

Los colegios de la Compañía de Jesús en la Nueva Granada estaban regidos por la llamada *Ratio Studiorum*, un tratado pedagógico que prescribía el modo en que debía realizarse la misión educativa de los jesuitas. El ideal educativo jesuítico estaba centrado en la formación religiosa y “caracterológica” del estudiante. Ello suponía el aprendizaje práctico de las virtudes cristianas mediante un estricto aislamiento del mundo, conforme al *modelo privado del convento*.⁷⁴ Los estudiantes debían ser preservados del contagio con el “pueblo bajo”, como corresponde a hijos de la aristocracia. Era importante evitar cualquier situación de “peligro moral”, por lo que el comportamiento de los estudiantes dentro y fuera del colegio debía ser atentamente vigilado por un “decurión” o condiscípulo a cargo de diez estudiantes y relevado de su cargo cada semana, cuya misión era informar a los maestros de cualquier falta observada en sus compañeros (Bertrán-Quera, 1984: 26). A los estudiantes se les prohibía asistir a cualquier tipo de espectáculo público y a tener contacto directo con mujeres en el interior del claustro y en la calle.⁷⁵

⁷⁴ La disciplina al interior de los colegios era verdaderamente conventual. El padre Juan Manuel Pacheco, historiador de la Compañía de Jesús en Colombia, describe así la rutina diaria de los estudiantes en el Colegio de San Bartolomé: “El colegial bartolino era despertado del sueño por un toque de campana que se daba a las cinco de la mañana. Disponía de media hora para vestirse y arreglarse, pues a las cinco y media debía hallarse en la capilla para hacer oración mental o vocal durante un cuarto de hora. Pasaba luego al estudio para consagrarse a él durante hora y cuarto. Seguía el almuerzo o desayuno a las siete. Iba luego al colegio de la Compañía, calle en medio, para asistir a la misa y a clases. Volvía luego a la sede del colegio a las diez y media para tener allí media hora de estudio. A las once se tocaba a comer. Se dirigían todos en fila al comedor, y aguardaban de pie, junto a su puesto, a que el padre Rector bendijera la mesa y se sentara. Durante la comida se leía algún libro instructivo, que servía no sólo para aumentar los conocimientos de los colegiales, sino para hacer mejor guardar el silencio. Terminada la comida se les permitía un rato de recreación, a la que asistían todos juntos en un sitio señalado para el efecto. A la una, una hora de estudio, y a las dos volvían de nuevo al colegio para ir a las clases hasta las cinco. De nuevo en el seminario se les dejaba merendar y descansar hasta las seis. Venía luego una hora de estudio, y a las siete repetición de las lecciones oídas durante el día. A las siete y tres cuartos cena, y un corto recreo a continuación. Antes de acostarse iban a la capilla a rezar las letanías y a examinar sus conciencias. A las nueve la campana daba la señal para acostarse, y un cuarto de hora después las luces debían estar apagadas” (Pacheco, 1989: 130-131).

⁷⁵ En las Constituciones del Colegio de San Bartolomé (1605) se estipulaba lo siguiente: “No entrará mujer alguna en el Colegio, por principal que sea, ni por respecto alguno, ni a coloquio o fiesta alguna, so pena de excomunión mayor ipso facto incurrenda” (citado por Jaramillo Mejía, 1996: 23).

En cuanto a la formación académica, los estudiantes de los colegios jesuitas debían adelantar sus estudios en tres etapas progresivas: gramática, filosofía y teología. Las clases de gramática – también llamadas de “humanidades” – se concentraban en el aprendizaje y manejo de la lengua latina. Se usaban textos o fragmentos de Cicerón, Virgilio, Erasmo y Vives para ejercitar la lectura, interpretación, redacción y traducción de los clásicos latinos. Por su parte, los estudios de filosofía duraban cuatro años e incluían clases de lógica, filosofía natural, filosofía moral y metafísica. Aristóteles era visto como la autoridad más eminente en todas estas materias, aunque también se leían textos de Scoto, Porfirio, Molina y Suárez. En teología la formación se centraba en el aprendizaje de Santo Tomás, con dos lecciones diarias, antes y después de las comidas, pero también se hacía énfasis en las clases de sagrada escritura y en la teología moral. El método de enseñanza empleado era la repetición, la recitación y la disputa. La clase era dividida en “decurias”, esto es, en grupos de diez estudiantes bajo la vigilancia de un “decurión”, cuya función era hacer recitar la lección a sus compañeros y luego dar cuenta al maestro de los resultados (Bertrán-Quera, 1984: 42). También se acostumbraba dividir la clase en dos bandos, que escenificaban el enfrentamiento entre una tesis a ser defendida y otra tesis a ser atacada. Aquí lo más importante no era tanto el discernimiento sino el *ejercicio de la memoria*, cuyo objetivo era estimular la interiorización de las lecciones escuchadas.

Como puede verse, y con excepción de algunos cursos que dictaban los jesuitas de astronomía, matemáticas y cosmografía⁷⁶, y otros de medicina que se dictaban en el colegio del Rosario de Bogotá y en la Universidad Santo Tomás de Quito, la educación neogranadina se centraba en el aprendizaje cuasi memorístico de textos escritos en lenguas griega o latina. El canon de los estudios era fijado enteramente por las ordenes religiosas, sin intervención alguna del Estado. Los adelantos que habían mostrado las ciencias europeas desde el siglo xvii eran prácticamente desconocidos en la Nueva Granada un siglo después. No eran Newton, Galileo ni Copérnico sino Aristóteles y Santo Tomás los encargados de conducir al estudiante hacia un estudio “científico” de la naturaleza. La lógica y la teología eran vistas como “fundamentos” de cualquier estudio sobre el mundo social y natural. Y esto no ocurría tan solo en los colegios de los jesuitas sino en todas las demás instituciones educativas del Virreinato.

⁷⁶ “Se enseñará – dice la Ratio -, empezando por Euclides, la aritmética práctica, geometría, principios de astronomía, cosmografía. Más adelante se pasa al estudio de la geometría más ampliada, agrimensura, teoría de los planetas. Se estudia a Ptolomeo, las cartas de Juan Monterregio, las tablas alfonsés, etc. Sin olvidarse del tratado sobre la música” (Bertrán-Quera, 1984: 23).

En el Colegio Mayor del Rosario, regentado por los padres dominicos, se estipulaba lo siguiente:

“Ordenamos que ninguno pueda en el colegio oír otra Facultad alguna, sin haber oído primero las Artes de Santo Tomás, por muchas razones: la primera, porque no es justo que oigan Teología de Santo Tomás sin estar primero fundamentados en las Artes de Santo Tomás; lo segundo, porque también la medicina necesita de este fundamento; lo tercero, porque las leyes y cánones no se pueden conseguir consumadamente sin esta prevención, como nos enseñan las verdades lógicas; y sin estos fundamentos no son consumadamente canonistas ni legistas”.⁷⁷

Pero esta situación empezaría a cambiar una vez consolidada la expulsión de los jesuitas. En el año de 1768, el rey Carlos III ordenó hacer un inventario completo de sus bienes (haciendas, iglesias, bibliotecas y colegios) con el fin de colocarlos al servicio del “bien público” (Soto, 1993: 5). En ese mismo año, el fiscal protector de indios en el Nuevo Reino de Granada, don Francisco Antonio Moreno y Escandón, fue comisionado por el virrey para elaborar un informe sobre el estado de la educación. Su misión era evaluar las condiciones a partir de las cuales sería posible instaurar y financiar una *universidad pública* en la Nueva Granada. La intención del Estado borbón era desmontar el modelo privado del convento y declarar la educación como objeto de “utilidad pública”. A partir de entonces, el sistema de enseñanza debía estar subordinado a las políticas económicas del Estado, en donde los valores dominantes se orquestaban en nombre de la utilidad, la prosperidad material y la felicidad pública. En este nuevo contexto ilustrado, la educación científica era vista por el Estado como un requisito indispensable para la puesta en marcha de su proyecto económico.

Moreno y Escandón denuncia el monopolio de las ordenes religiosas sobre las universidades coloniales, criticando la inutilidad de unos estudios centrados en la formación privada de sus propios miembros. La consecuencia de esto era que las ordenes religiosas impartían un tipo de enseñanza destinada a formar curas, teólogos y metafísicos, impidiendo además que el Estado tuviera injerencia en los contenidos de la educación. La biopolítica imperial necesitaba, en cambio, la formación pública y secular de jueces, médicos y científicos fieles a los propósitos modernizadores del

⁷⁷ “Constituciones para el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario” [1654]. Título v, Constitución v.

Estado, por lo que el control estatal sobre los procesos académicos se hacía cada vez más urgente. La reforma del plan de estudios comprendía entonces la sustitución de las “humanidades” (gramática, retórica) por las “ciencias útiles” (matemáticas, física):⁷⁸

“Si en todo el orbe sabio ha sido necesaria la introducción de la filosofía útil, purgando la lógica y metafísica de cuestiones inútiles y reflejas, y sustituyendo a lo que se enseñaba con nombre de física, los sólidos conocimientos de la naturaleza apoyados en las observaciones y experiencias: en ninguna parte del mundo parece ser más necesaria que en estos fertilísimos países, cuyos suelo y cielo convidan a reconocer las maravillas del Altísimo depositadas a tanta distancia de las sabias academias, para ejercitar en algún tiempo la curiosidad de los americanos” (Moreno y Escandón, 1982 [1774]: 62).

La explotación comercial de estos “fertilísimos países” demandaba pues un cambio radical en el estatuto institucional del conocimiento, comenzando por el idioma en el cual ese conocimiento era producido y transmitido. El latín, que durante siglos había sido el vehículo privilegiado para acceder al conocimiento letrado, comenzó desde el siglo XVII a ceder su lugar frente al empuje de las lenguas vernáculas europeas, en las que se venía produciendo el nuevo saber científico de la modernidad. Por eso el fiscal opina que las cátedras de latinidad, útiles quizás para entender antiguos textos de poesía y teología (“cavilaciones y sofisterías inútiles”), en nada ayudaban a formar el tipo de *homo academicus* que estaba necesitando el Estado. La eliminación del latín en las cátedras universitarias no sólo buscaba la formación de un cuerpo de súbditos lingüísticamente homogéneo, sino también de un cuerpo amplio de letrados capaces de producir conocimientos en su propio idioma. Lo que el Estado requería era conocimientos sometidos al modelo de la racionalidad económica: útiles a la sociedad, comunicables, reconvertibles en políticas de gobierno, susceptibles de circular con rapidez y de alcanzar un mayor número de usuarios. Por eso, el fundamento de la

⁷⁸ Pierre Bourdieu ha mostrado que la oposición entre estas dos áreas del conocimiento obedece a la lucha entre dos *principios de legitimación del saber*. Uno de ellos, representado en la defensa de las humanidades, vincula el conocimiento con la moral (ámbito privado) y con su administración por parte de la Iglesia. El otro, representado en las ciencias útiles, vincula el conocimiento con la economía (ámbito público) y con su administración por parte del Estado. Escribe Bourdieu en *Homo Academicus*: “A support for science which is confined with the hostile relationship which the Roman Catholic bourgeoisie has always had with science. It has long tended to channel its children into private education, which upholds the moral order” (Bourdieu, 1988: 51).

filosofía no podía ser ya la lógica aristotélica, que según Moreno y Escandón “corrompe los entendimientos de los niños, obligándolos a silogizar desde las primeras lecciones”, sino las matemáticas. Durante el primer año de filosofía se deberán estudiar elementos básicos de aritmética, álgebra, geometría y trigonometría. Para el segundo año, el fiscal considera indispensable introducir al estudiante en los elementos básicos de la física moderna, de acuerdo al método newtoniano:

“Serán infinitas las utilidades que resultarán de esta instrucción en beneficio propio y común en un país cuya geografía, su historia natural, las observaciones metereológicas, el ramo de la agricultura y el conocimiento de sus preciosos minerales, está clamando por la instrucción, que sólo pueden lograr los curas para dirigir a los demás hombres en sus parroquias. Este será el origen de donde saldrá el influjo universal para el fomento de la agricultura, de las artes y el comercio de todo el reino, cuya ignorancia lo tiene reducido al mayor abatimiento” (Moreno y Escandón, 1982 [1774]: 67).

Resultaba claro, entonces, que la formación humanística debía ser desplazada en favor de una formación técnica y científica, útil para los proyectos gubernamentales del Estado. Pero la superioridad de la investigación empírica de la naturaleza sobre el estudio e interpretación de textos canónicos, no era tan solo un postulado epistemológico. La racionalidad económica del Estado exigía una optimización de los recursos naturales existentes con base en el conocimiento científico. La ciencia, despojada de su pasado humanístico, debía convertirse en soporte fundamental de la biopolítica. Las políticas natalistas, los programas de extirpación de la ociosidad, la promoción del trabajo, los proyectos de colonización de zonas despobladas, las campañas higienistas, la creación de hospicios, en fin, el proyecto entero de la gubernamentalidad, debía quedar legitimado por los resultados “incuestionados” de la nueva ciencia. La “felicidad pública” ya no necesitaba una legitimidad moral o teológica, sino una garantía científica.

Pero la nueva política educativa causó gran malestar al interior no sólo de las ordenes religiosas, directamente afectadas por la pérdida de sus monopolios, sino también de la elite criolla local. Ya veíamos cómo la simple admisión de alguno de sus miembros en la universidad era un importante mecanismo de legitimación social para las familias aristócratas. Más que como la oportunidad de acceder a nuevos conocimientos, la educación superior era vista por los estudiantes como un reconocimiento a la noble condición de su familia. Pero las reformas borbónicas cambiaban radicalmente esta perspectiva. La introducción de los métodos empíricos de investigación demandaba el desarrollo de nuevas competencias por parte de los estudiantes. Competencias

cuya adquisición nada tenía que ver con la condición social de su familia, sino con el esfuerzo personal, con la disposición a buscar la verdad en lugar de aprenderla de memoria. La desaparición propuesta de la *lectio* y la *disputatio* como metodologías de enseñanza suponía precisamente que la verdad era un arduo proceso de conquista, y no la repetición de fórmulas congeladas en el tiempo. Los aspirantes a ejercer cargos públicos debían tener claro que la aristocracia intelectual de los humanistas debía ser sustituida por la meritocracia de los técnicos y científicos. Pero no todos los aristócratas criollos estaban dispuestos a aceptar esto.

De otro lado, las reformas de Moreno y Escandón afectaban los intereses económicos de los dominicos, que después de la expulsión de los jesuitas habían quedado con el privilegio de tener la única universidad autorizada para otorgar grados. Hasta el momento de su expulsión, los jesuitas habían mantenido una lucha jurídica y política ante la Corona española por obtener igualdad de derechos con los dominicos para poder otorgar grados, ya que sin esa prerrogativa sus egresados podrían quedar excluidos de los altos cargos administrativos, tanto civiles como eclesiásticos.⁷⁹ Los esfuerzos de la Compañía resultaron exitosos pero se vieron truncados con su destierro obligatorio, situación que aprovecharon con gran habilidad los dominicos para captar una gran cantidad de recursos económicos. Sin embargo, Moreno y Escandón ve con malos ojos que el pago por los derechos de graduación caiga en manos privadas, sin que el Estado reciba beneficio alguno:

“En esta capital tiene la sagrada religión de predicadores en su convento de Santo Domingo, facultad de conferir grados hasta el Doctor, a cuyo permiso se le da el nombre de universidad y para ello la misma religión nombra por rector uno de sus individuos, y los Religiosos Lectores del mismo convento [...] Perciben el precio de los grados, y propinas de argumentos que distribuyen entre sí” (Moreno y Escandón, 1982 [1774]: 60).

Los frailes dominicos, defensores oficiales del tomismo, no se oponían a la reforma educativa sólo por considerarla en contra de las sagradas escrituras – ya que incluía la enseñanza herética de Copérnico – sino, por encima de todo, porque ella les quitaría el monopolio sobre la educación superior. La introducción del nuevo currículum científico implicaba que los graduados entrenados en las viejas escuelas quedarían

⁷⁹ Sobre esta disputa entre los bartolinos y los rosaristas, véase: Silva, 1992a: 41-44. Para el caso de la disputa entre jesuitas y dominicos en la ciudad de Quito, véase: Vargas, 1983.

desplazados por los jóvenes ilustrados entrenados en geografía, historia natural, meteorología y agricultura (Safford 1989: 134). Detrás de este conflicto de las disciplinas se encontraba la disputa por el acceso a cargos burocráticos y la defensa de viejos privilegios económicos. Por esta razón, los dominicos movilizan sus influencias en Madrid y Bogotá para, finalmente, lograr el fracaso del plan de reformas propuesto por Moreno y Escandón (Soto, 1993: 53-57).⁸⁰ La oposición encabezada por los dominicos, a la que se unió un sector mayoritario de la elite criolla, era prueba de que la política de expropiación implementada “desde arriba” por los Borbones chocaba directamente contra el imaginario cultural de las elites, forjado durante tres siglos de colonización. La irrupción violenta sobre el *habitus* de los criollos determinaría, finalmente, el fracaso de las reformas borbónicas en la Nueva Granada.

La biopolítica metropolitana dividió a la elite criolla en dos bandos, los ortodoxos y los ilustrados, que asumían actitudes opuestas frente al proyecto reformista del Estado. Los ilustrados se identifican con el *pathos de la novedad* pues estaban convencidos de que toda la sociedad debía ser renovada en su conjunto, de que era necesario romper con las formas tradicionales de producir y transmitir conocimientos, y de que la ciencia moderna proporcionaría las herramientas para *inventarlo todo arrancando desde cero*. Los ortodoxos, en cambio, consideraban que esta actitud era peligrosa para el *status quo* y miraban a los ilustrados como la encarnación de todos los males, asumiendo frente a ellos una actitud agresiva. Gonzalo Hernández de Alba relata cómo algunos colegiales del ala ortodoxa encendieron una hoguera en la plaza mayor de Bogotá para quemar un retrato del ilustrado criollo Frutos Joaquín Gutiérrez, junto con una gran cantidad de libros y manuscritos científicos, al mismo tiempo que en la Catedral se tocaban las campanas a excomuniación (Hernández de Alba, 1996: 142). El partido de los ortodoxos ganaría finalmente la batalla por el control del conocimiento en las

⁸⁰ Durante su estadía en Bogotá, el científico alemán Alexander von Humboldt fue testigo privilegiado de esta pugna por el control del saber universitario entre el Estado y los padres dominicos, aunque su impenitente “optimismo ilustrado” frente al resultado de esa lucha resultó frustrado: “Mutis, quien ha tenido una influencia tan grande en la ilustración de esta región, fue el primero que se atrevió, en Santafé 1763, a demostrar, en un programa, las ventajas de la filosofía newtoniana sobre los peripatéticos y enseñó la primera públicamente como catedrático de matemáticas del Colegio del Rosario. Los dominicos, que juran sobre los escritos de Santo Tomás, quisieron acusarlo de hereje y denunciarlo a la Inquisición, pero sin éxito [...] El Padre Rosas, un afable monje del convento de San Agustín, con el cual viví en gran amistad, quiso defender públicamente en el convento el sistema copernicano. Los dominicos se alarmaron y el fiscal Blaja se opuso al sistema copernicano a causa del decreto de la Junta. El Virrey dejó la decisión del asunto a dos clérigos, entre los cuales uno era Mutis [...] El monje agustiniano defendió su tesis, para disgusto de los dominicos” (Humboldt, 1982 [1801a]: 46).

universidades y los ilustrados tendrían que conformarse con la conquista de espacios fuera de las aulas (Silva 2002: 155-211). Pero, como tendremos oportunidad de ver en el capítulo cuarto, ambos partidos, enfrentados por el control de las aulas y los cargos, se encontraban unidos en la batalla frente a un enemigo común y mucho más peligroso: el conocimiento tradicional de las castas. El “pathos de la distancia” con respecto a negros, indios y mestizos se reflejará también en una “ruptura epistemológica” frente a sus modos tradicionales de producir conocimientos. Y aquí serán los ilustrados, quienes mostrarán el camino de la victoria criolla.

2.3.3 El cadáver del doctor Eugenio

He descrito a la universidad colonial neogranadina utilizando la metáfora de la “ciudad letrada”, introducida por Ángel Rama, mostrando que sus muros se encontraban “pintados de blanco”, es decir, que marcaban una *frontera étnica* frente a todos aquellos que no pertenecieran al estamento blanco dominante. Sin embargo, los muros de la ciudad letrada no eran del todo impermeables. Algunos individuos pertenecientes a las castas lograron penetrar el interior de la ciudad y sortear innumerables obstáculos hasta conseguir el anhelado título universitario. Pero se trató por lo general de victorias eximias y trágicas, ya que la sociedad colonial impuso finalmente sus patrones de exclusión étnica sobre estos personajes, echándoles en cara su bajo origen. Este fue el caso del médico quiteño Eugenio de Santa Cruz y Espejo, uno de los más importantes pensadores ilustrados de la América hispana.

Espejo ilustra como ningún otro el destino de aquellos mestizos que hacia finales del siglo XVIII, se atrevieron a desafiar abiertamente la colonialidad de las instituciones universitarias. Documentos de la época testimonian que Espejo era hijo de Luis Santa Cruz y Espejo, indio quechua natural de la región de Cajamarca, y de una mulata de nombre María Catalina Aldaz y Larrainzar, hija de un esclavo liberto.⁸¹ En efecto, parece no haber duda de que el abuelo de Espejo llevaba el apellido quichua Chusig, que posteriormente cambió por Cruz, y que su oficio era el de “picador de piedras”. Se trataba probablemente de un indio hispanizado, ya que de acuerdo al testimonio

⁸¹ En un documento de 1789, el fraile betlemita José del Rosario afirma que María Catalina Aldaz era reputada “por mestiza o mulata, de quien procedió Eugenio en calidad de naturaleza de cholo o zambaygo, respecto de haber sido su padre y abuelo indios” (citado por Astuto, 1981: 454).

del fraile José del Rosario, “fue calzado, de capa y no de algodón o chusma”.⁸² Las dudas aparecen, en cambio, cuando se investiga la procedencia étnica de la madre de Espejo. Arturo Roig afirma que el testimonio según el cual la madre de Espejo era hija de una mulata liberta, es tan solo una infame calumnia escenificada por los enemigos políticos del pensador quiteño (Roig, 1984b: 23). Apoya esta tesis en importantes investigaciones genealógicas que demuestran que la abuela materna de Espejo era de ascendencia vasca. De hecho, los extraños seudónimos utilizados por Espejo en su obra *El nuevo Luciano de Quito* (Don Xavier de Cía, Apéstegui y Perochena) probarían, según Roig, que la rama materna de su familia descendía de un hidalgo español de la casa de Perochena llamado Peretón de Cía, llegado a América hacia finales del siglo xv, quien contrajo nupcias con María Martín de Larrainzar, vasca de la casa de solar de Apesteguy. Estos serían los abuelos de la abuela materna de Espejo. Lo que no dice Roig es si alguno de sus descendientes tuvo hijos con un esclavo o una esclava negra, lo cual confirmaría, por lo menos en parte, el citado testimonio del fraile betlemita.

Sea como fuere, lo cierto es que nuestro filósofo se encontraba indefectiblemente contaminado con la “mancha de la tierra” y que a los ojos de la elite criolla aparecía como un simple “cholo”. La pregunta es: ¿cómo pudo alguien que violaba de forma tan manifiesta el discurso hegemónico de la limpieza de sangre, ingresar en el sagrado recinto de la universidad colonial y obtener allí los títulos de médico y abogado? Quizá la respuesta podamos encontrarla en las nuevas políticas educativas implementadas por los Borbones hacia finales del siglo xviii. He dicho que el interés de la Corona era transformar una universidad privada y eclesiástica, dirigida fundamentalmente a la educación de la nobleza, en una universidad pública y estatal, dirigida a la formación científica de los estratos económicos más dinámicos de la sociedad, entre los que se encontraban, por supuesto, los mestizos. En el caso específico de la ciudad de Quito, después de la expulsión de los jesuitas el Estado abrió las puertas para una verdadera secularización de la educación superior, hasta lograr convertir en 1787 a la universidad de los dominicos, la Santo Tomás, en una universidad “pública”. Y aunque, como ocurrió en Santafé de Bogotá, tales esfuerzos renovadores terminaron por fracasar, se puede afirmar que el joven Eugenio Espejo – y con él toda una generación de hijos de mestizos adinerados - resultó favorecido por esta ola pasajera.

En efecto, aunque Espejo no podía mostrar el certificado de limpieza de sangre exigido por el régimen de las informaciones, sí podía en cambio obtener un certificado de *vita et moribus*, es decir, un informe de “buenas costumbres”, lo cual, bajo la nueva

⁸² Citado por Roig, 1984b: 29.

línea ilustrada de los Borbones, resultaba suficiente para el ingreso a la universidad. Fue de este modo como, muy probablemente, el joven Espejo logró sortear el primer obstáculo étnico para comenzar en 1765 sus estudios de medicina en el colegio dominicano de San Fernando y graduarse dos años más tarde, contando tan solo con veinte años. Luego, en 1770, termina sus estudios de derecho civil y derecho canónico en la Universidad de Santo Tomás, obteniendo el título de licenciado.

Pero el problema no era tanto *entrar* a la universidad sino *salir* de ella para ejercer como profesional, ya que la obtención de los grados académicos y su utilización posterior eran celosamente controlados por los guardianes de la clase dirigente más tradicional, los regentes de la vida universitaria que no veían con buenos ojos las nuevas políticas borbónicas. Aquí es cuando Espejo tendría que enfrentarse de nuevo al desafío de superar el obstáculo de la limpieza de sangre, ya que solamente podían *recibir* títulos aquellos estudiantes que cumplían con las exigencias del “paseo”. Recordemos que para la ocasión del paseo, los graduandos tenían que exhibir públicamente los escudos de su familia, esto es, las credenciales de su condición de nobles y blancos.⁸³ Roig supone que Espejo consiguió sortear este nuevo obstáculo echando mano de los títulos de nobleza de sus antepasados por línea materna y utilizando inteligentemente el apellido de su padre (Santa Cruz), exhibiendo una cruz recortada sobre un paño de tafetán rojo (Roig, 1984b: 38).

Sin embargo, las cosas no iban a resultar siempre tan fáciles para el flamante médico y abogado mestizo. Para obtener la licencia que le permitía ejercer su profesión, el cabildo de Quito le exigió probar su limpieza de sangre. Ante la acusación de tener la “mancha de la tierra”, Espejo quiso “olvidar” la sangre india de su padre, resaltando en cambio el carácter noble de sus abuelos maternos. No obstante, Espejo fue humillado públicamente y tuvo que esperar ocho años para obtener la licencia. Sus colegas, la mayoría de ellos pertenecientes a la encopetada nobleza quiteña, no estaban dispuestos a tolerar la presencia de un “cholo” en su gremio. No es de extrañar, entonces, la actitud combativa que Espejo empieza a adoptar frente a las costumbres de la sociedad de la

⁸³ En medio de gran pompa, el graduando era acompañado desde su domicilio hasta la puerta de la universidad por una comitiva integrada por el decano, profesores de la facultad, amigos, familiares y músicos. Después de recorrer las principales calles de la ciudad, el graduando ingresaba al recinto universitario, en donde recibía su título, y posteriormente reiniciaba la procesión de vuelta hasta su casa, donde le esperaba un festejo privado. De acuerdo con Steger (1974: 195), los estatutos de la universidad señalaban que durante el paseo, el graduando debía *exhibir las insignias correspondientes a su rango* (escudos familiares, banderas, armas), que certificaban su condición de “blanco” y legitimaban públicamente el otorgamiento del grado. De este modo, la universidad presentaba en sociedad al nuevo doctor, consagrando su nueva función de “hombre público”.

época, que se refleja plenamente en el estilo punzante y satírico de sus obras.

En el año de 1779 Espejo escribe una obra titulada *El Nuevo Luciano de Quito* en la que critica de forma radical el sistema educativo vigente en la ciudad hacia finales del siglo XVIII. Queriendo ridiculizar a la oligarquía que impedía su entrada en los círculos influyentes, Espejo dirige sus ataques contra la “ciudad letrada” en la que se educaban sus miembros, y particularmente contra el tipo de *Homo Academicus* que producía la universidad colonial. Para ejemplificar la pésima calidad de los profesionales egresados, el médico escogió un famoso sermón - “Los dolores de la Santísima Virgen” - pronunciado en la catedral de Quito por un tal Sancho Escobar y Mendoza, quien había estudiado en el colegio de los jesuitas y se preciaba de ser un gran orador. Como lo deja claro en la dedicatoria del libro, Espejo presenta a Escobar (a quien se refiere bajo el pseudónimo de “Murillo”) como “el retrato fiel del pedante, del semisabio, del hombre sin educación” (Espejo, 1981 [1779]: 6). Lo que producía en realidad la universidad colonial, tan orgullosa de su nobleza y abolengo, era gente mediocre como Escobar, carente de buen gusto, ignorante de la nueva ciencia, preocupada por inútiles cuestiones metafísicas y envanecida por un saber (la Escolástica) que tan solo servía para discutir sutilezas incomprensibles.

Semejante ataque contra los fundamentos mismos de la educación colonial no fue perdonado jamás por sus enemigos, quienes no descansarían hasta deshacerse por completo del incómodo médico mestizo. En venganza por las acusaciones recibidas en *El Nuevo Luciano*, don Sancho Escobar aprovecha la muerte de un paciente de Espejo para acusarle de incompetencia profesional e incluso de asesinato. El enfermo no era otro que su propio sobrino, don Manuel de Escobar, diácono del pueblo de Zámbez, a quien Espejo había atendido por espacio de dos meses, pese a lo cual murió como consecuencia de una recaída. Enfurecido ante el fatal desenlace, don Sancho asegura que Espejo dejó morir deliberadamente al paciente y que su perversión moral se había hecho evidente con la redacción de “papeles satíricos contra las personas de mayor respeto”. El punto que quiero resaltar aquí es que los argumentos de incompetencia profesional y degradación moral, esgrimidos por Escobar, se fundaban en el *origen étnico* de Espejo:

“Digo que lo que antes repara es que el Doctor Eugenio apellidado Espejo para presentarse ante el Señor Provisor no haya sido con reproducción del Señor Protector General de los naturales del distrito de esta Real Audiencia respecto de ser indio natural del lugar de Cajamarca; pues es constante que su padre Luis Chúsig por apellido, y mudado en el de Espejo, fue indio oriundo y nativo de dicho Cajamarca, que vino sirviendo de paje de cámaras al padre Fray Josef del Rosario, descalzo de pie y pierna, abrigado con un algodón de bayeta azul, y

un calzón de la misma tela, y por parte de su madre fulana Aldaz, aunque es dudosa su naturaleza, pero toda la duda solo recae en si es india o mulata [...]. Porque conocía el declarante prácticamente la insuficiencia de dicho Eugenio en mucho tiempo que se le metió en su casa; añadiéndose el mismo práctico conocimiento que tenía el declarante del defecto de aplicación al estudio de la medicina, para emplearlo solamente en registrar elencos de otros libros de distintas facultades, y en tener todo su anhelo en formar papeles satíricos contra las personas de mayor respeto, creyendo por este medio aparentarse persona instruida en muchas facultades [... y] porque le pareció, no médico que curaba, sino aceite corrupto que ocasionaba un mortal contagio en el alma, además del sonrojo inevitable en el comercio con individuo de tan baja extracción y origen” (citado por Freile, 2001: 13).

Acusaciones como ésta entorpecieron la carrera profesional de Espejo y le cerraron las puertas de la docencia universitaria, a pesar de sus reconocidos talentos como médico, literato y filósofo. Las elites quiteñas procurando evitar “el comercio con individuo de tan baja extracción”, iniciaron contra él una campaña de descrédito que terminó involucrándolo en el famoso episodio de los Golillas.⁸⁴ Espejo fue encarcelado injustamente y remitido a Bogotá para ser juzgado por el propio virrey de la Nueva Granada en 1789. Pese a la gravedad de los cargos presentados en su contra – y de su amistad con personajes “sospechosos” como Antonio Nariño y Francisco Antonio Zea -, fue dejado en libertad y pudo regresar a Quito para continuar con sus actividades científicas y literarias. Allí recibió la oferta de dirigir la recién fundada biblioteca pública que había pertenecido al Colegio Máximo de los ya expulsados jesuitas. Sin embargo, y como requisito para ser nombrado en el cargo, Espejo se vio obligado de nuevo a probar su limpieza de sangre, lo cual puso su nombre - una vez más - en la mira de sus enemigos.

Pero la peor tragedia del médico quiteño estaba todavía por llegar. Las campañas de descrédito público a las que fue sometido encontraron su clímax en la acusación de traición a la patria que recibió su hermano, el presbítero Juan Pablo Espejo. Este

⁸⁴ Se trata de un pasquín titulado “Retrato de Golilla” dirigido contra las autoridades españolas en Quito. “Golillas” era el apodo despectivo que recibían los funcionarios españoles (“chapeltones”) que ocupaban cargos públicos en Indias, pero que no pertenecían al grupo de los colegiales o egresados de los Colegios Mayores. El pasquín, atribuido falsamente a Espejo, hacía una burla del ministro de Indias, don José de Galvez, y apoyaba expresamente el levantamiento indígena de Túpac Amaru.

había sostenido una relación afectiva con una prostituta de nombre Francisca Navarrete, quien al parecer insatisfecha por la decisión que tomó el cura de terminar la relación, decidió acusarlo de proferir y divulgar proposiciones sediciosas. La mujer dejó en conocimiento de las autoridades que Espejo acusaba al Rey de ser un tirano, que era necesario expulsar a todos los “chapetones” de América, que los franceses no eran herejes sino defensores de la libertad humana y que ya estaba en marcha un plan para liberar a Quito del yugo de sus opresores.⁸⁵ No es claro todavía si la mujer mintió abiertamente por despecho, si dijo la verdad sobre lo manifestado por el cura Espejo y, en caso de ser así, si su hermano Eugenio compartía estas ideas. Lo cierto es que los enemigos del médico vieron llegar la oportunidad que estaban esperando para deshacerse definitivamente de él. Aún sin tener pruebas que le vinculasen directamente con los planes de su hermano, Espejo fue encarcelado y condenado a dos años de cárcel en el monasterio franciscano de Popayán. En la cárcel contrae la disentería y cae gravemente enfermo, pese a lo cual es encadenado y tratado como un reo vulgar. A pesar de la dramática petición por su liberación, que hace desde la cárcel al virrey Ezpeleta⁸⁶, Espejo continúa preso y muere el 27 de diciembre de 1795.

Su partida de defunción, fechada el 28 de diciembre de 1795, se encuentra registrada en el libro donde se asientan los mestizos, indios, negros y mulatos. El registro habla del “cadáver del Dr. Eugenio”, eliminando todos sus apellidos, según la práctica

⁸⁵ Véase: “Compendio de los puntos vertidos por el Presbítero Don Juan Pablo Espejo en dos conversaciones tenidas en la havitación de Doña Francisca Navarrete, que van en los mismos términos y voces que las profirió según que así se halla sentado con juramento en el gobierno de esta Real Audiencia” [1795]. En: Freile, 2001: 62-64.

⁸⁶ Vale la pena transcribir algunos apartes de esta petición: “A pesar de una centinela de vista armada, de muchas espías vigilantísimas que me custodiaban, de un calabozo oscuro y húmedo en que moría encerrado; a pesar de todo esto y mucho más que hacía violentísima la opresión, yo hubiera meditado y hallado arbitrio de usar del remedio natural de postrarme a los pies de Vuestra Excelencia con mis representaciones, y aún volverle no solo accesible sino amabilísimo a mi dolor. Pero en los primeros momentos de éste, y de la escandalosísima vejación que se me ha irrogado, esperaba el pronto alivio emanado de un generoso sentimiento del error; y por otra parte mi corazón, siempre y profundamente sacrificado al culto del Soberano, ofrecía en obsequio de su Majestad el cruel tratamiento que se me daba, y el más alto silencio de este mismo tratamiento. Pasados dos meses de éste, en la dura prisión de un cuartel, ya resolví elevar mis quejas a los pies de esa misma sagrada Majestad, a quien se suponía falsa y calumniosamente había ofendido yo con la más sacrílega infidelidad [...] Soy hasta ahora tratado con todo el aparato de reo de Estado. En las vistas fiscales, en los autos interlocutores, en todo un proceso monstruoso no llevo otro dictado” (Espejo, 2001 [1795]: 72).

que los amos solían tener con sus siervos y esclavos (Roig 1984b: 32). Las elites blancas castigaron con la muerte y el oprobio el ataque realizado por un “cholo” en contra de la ciudad letrada y sus guardianes. Paradójicamente, el mismo Espejo se constituyó en uno de los mayores impulsores de la medicina ilustrada en la ciudad de Quito. La paradoja radica, como se verá en el capítulo siguiente, en que la medicina moderna se constituye a partir de una *expropiación epistemológica* de los conocimientos tradicionales. La práctica médica no sólo jugaba en concordancia con la biopolítica estatal – que Espejo afirmó siempre obedecer y respetar –, sino que actuaba como un mecanismo de dominación social frente a las castas.⁸⁷ De este modo, la *violencia política y social* que Espejo sufrió por causa de su origen étnico, tiene equivalencia directa con la *violencia simbólica* que él mismo ejerció, en tanto médico ilustrado, sobre los conocimientos tradicionales de los negros, indios y mestizos. La “sociología espontánea” que condena a Espejo, es la misma que Espejo reproduce con su defensa del conocimiento ilustrado. Mi argumento será entonces que la colonialidad del poder extiende sus redes hacia un dominio que los pensadores ilustrados creían puro e incontaminado por las prácticas sociales: el discurso de la ciencia moderna.

⁸⁷ He aquí tan solo un botón para la muestra (en próximos capítulos traeré más ejemplos): en su obra conocida como *La ciencia blacardina*, Espejo fustiga duramente a todos aquellos individuos que practicaban la medicina sin acreditar los debidos títulos universitarios, acusándolos de empíricos y legos (Espejo, 1981 [1780]: 323). Ya mostraré cómo la práctica de la medicina empírica, anclada en tradiciones culturales indígenas o africanas y practicada sobre todo por curanderos mestizos, es vista por los ilustrados como el pasado de la ciencia médica y como un peligro inminente para toda la sociedad.

Biopolíticas imperiales

Salud y enfermedad en el marco de las reformas borbónicas

“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

En el capítulo anterior he mostrado que el discurso de la limpieza de sangre actuaba como un dispositivo generador de subjetividades en la Nueva Granada colonial. El imaginario aristocrático de la blancura, anclado en el *habitus* de los criollos, constituye la base ideológica sobre la que este grupo legitima su dominio sobre las castas. También mencioné que el discurso ilustrado de los Borbones fue percibido por un sector de la elite criolla como una amenaza contra ese imaginario de blancura, a pesar de que la intención de la Corona nunca fue deshacer las jerarquías sociales. Ahora es tiempo de investigar en qué consistía el discurso biopolítico del Imperio español y cómo fue recibido por la comunidad de los criollos ilustrados en la Nueva Granada. La hipótesis de lectura que guiará esta investigación es la siguiente: a diferencia de los criollos más tradicionalistas, el sector (minoritario) de los criollos ilustrados verá con buenos ojos la introducción de las reformas borbónicas y no las considerará como una amenaza sino, por el contrario, como un *complemento* del discurso colonial de la pureza de sangre. La pretensión ilustrada de colocarse como observadores imparciales del mundo - lo que aquí he denominado la “hybris del punto cero” -, será para ellos el motivo perfecto para fortalecer su imaginario habitual de dominio sobre las castas. Enunciado por los ilustrados de la Nueva Granada, el discurso de la ciencia será, después de todo, un *discurso colonial*.

Ubicarse en el punto cero, decía anteriormente, equivale a tener el poder de construir una visión sobre el mundo social 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 1791¹:

“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, o no quieren llevar sus luces filosóficas al taller, al campo, a la oficina” (Zea, 1982 [1791]: 93-94).

La Ilustración 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”. Los expertos son como el alma que, mediante las “luces filosóficas”, se colocan en una situación 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 población (el artista, el labrador, el artesano) quedaría sin orientación y permanecería sumida en la oscuridad de los conocimientos tradicionales. En este capítulo se mostrará entonces 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. El discurso metropolitano de la biopolítica se revela, en las periferias, como una *prolongación* del imaginario de blancura que estudiamos en el capítulo anterior.

3.1 La desmagicalización del mundo o el ocaso de la caridad

Ya desde el siglo XVI la Corona española estableció un vínculo indisoluble entre la evangelización y la política hospitalaria. El hospital era concebido básicamente como

¹ Conuerdo con Renán Silva en su apreciación de que el famoso artículo “Avisos de Hebephilo”, publicado por Zea en el número 8 del *Papel periódico de Santa Fe de Bogotá*, se inscribe plenamente en el imaginario colonial del absolutismo español, que fue el que asumieron los criollos ilustrados de la Nueva Granada (Silva, 2002: 159).

una institución de caridad cuya función era beneficiar a los pobres.² La palabra “hospital” estaba asociada con la virtud cristiana de la “hospitalidad” y por eso la asistencia médica y espiritual de los enfermos estaba a cargo de las ordenes religiosas, quienes la veían como parte esencial de su apostolado. El hospital era un lugar administrado por religiosos – y no por el Estado – en el que no era tanto el cuerpo el que se buscaba curar como el alma. Allí acudían para encontrar cobijo temporal, los huérfanos, los mendigos, los ancianos, los inválidos, es decir, todos aquellos que por su incapacidad física o por su extrema pobreza, no podían valerse de la fuerza física para sustentarse mediante el trabajo (Quevedo, 1993: 51). Hasta la época de las reformas borbónicas, la institución hospitalaria fue vista en las colonias americanas como una institución de socorro, enmarcada dentro de la función evangelizadora de las ordenes religiosas. La práctica médica al interior del hospital era ejercida como un servicio a los individuos más desfavorecidos de la sociedad, y por eso 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 contagiosa.³ Sabemos que en esa época eran frecuentes las epidemias de fiebre y disentería, y que incluso la gripe fue causa de gran mortandad durante la Conquista. 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). No obstante, y a pesar de que las ordenes 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.

² En este contexto, el sostenimiento de los hospitales dependía, en buena parte, de la caridad de los aristócratas pudientes, quienes demostraban públicamente sus virtudes cristianas mediante generosas donaciones. El médico e historiador Emilio Quevedo cita textualmente un acta de donación hecha en 1564 por Fray Juan de los Barrios, en la que se destinan recursos privados para el establecimiento en Bogotá de “un hospital en el cual vivan y se recojan, e curen los pobres que a esta ciudad ocurrieren y en ella hubieren, así españoles como naturales [y de esta] forma y manera que de derecho puedo y debo, otorgo y conozco que hago gracia y donación, cesión y traspaso puro, perfecto, acabado e irrevocable, que es dicha entre vivos, de las casas de nuestra morada, que son en esta ciudad de Santa Fe [...] para que agora y para siempre jamás sean y en ellas se funde un hospital” (citado por Quevedo, 1993: 70-71).

³ Soriano Lleras (1966: 31) 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.

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”, esto es, como un castigo divino por el pecado (Obregón 1997: 35). 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 Jesús.⁴ De este modo, el leproso no era objeto de tratamiento médico sino de *miser cordia* y su reclusión en el hospital obedecía fundamentalmente a este propósito.⁵

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 María⁶ y, 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

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 sacerdote jesuita Pedro Claver - también conocido como el “apóstol de los negros” -, quien dedicó su vida a trabajar por los enfermos del hospital. Soriano Lleras dice 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” (Soriano Lleras, 1966: 66).

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 (Soriano Lleras, 1966: 64).

⁸ Véase: Restrepo Zea, 1997: 81.

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 a 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 de la extrema unción, sino que también dictaban clases de cristiandad y practicaban operaciones cesáreas.

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 organizaciones paraestatales – las órdenes religiosas –, cuyas políticas de gobierno escapaban al control 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. Esto suponía convertir al Estado en el eje ordenador de todos y cada uno de los factores que intervenían en la vida social. El Estado borbón se coloca, como decía antes, en “la perspectiva del Todo”, es decir, 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 suponía, por supuesto, la estatalización de ámbitos que hasta ese momento habían estado bajo el control de intereses 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. En 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. Y 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 y garantía de la efectividad del campo instrumental de la sociedad (economía, política, derecho). La política borbona ya no parte de Dios 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, para ser vistas ahora como *disfunciones* que pueden ser domesticadas por la racionalidad científico-técnica. Esto explica porqué razón el Estado borbón intentó quitar a la Iglesia 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 era vista como un mal de orden espiritual que atacaba al individuo por sus pecados, y por tanto era un castigo de Dios, sino como un mal que ataca al conjunto entero de la sociedad y que posee causas materiales. No es el cuerpo del individuo sino el *cuerpo social* el portador de la enfermedad. Por esta razón, el diagnóstico de la enfermedad está 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, así como el conocimiento científico sobre la geografía y sobre 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 tener una significación “económica” otorgada por los aparatos ideológicos del Estado, a expensas de una significación “teológica” dispensada por la Iglesia.

La conservación de la salud pública se convirtió por ello en una de las prioridades del gobierno ilustrado. Elevar el nivel de salud de la población, particularmente de aquellos sectores 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 sólo 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 entonces había entendido la enfermedad como un problema individual y la mendicidad como un problema de caridad cristiana. Ambos problemas, la enfermedad y la mendicidad, dejarían de ser asuntos privados para convertirse desde ahora en asuntos públicos, administrados por la racionalidad científico-técnica y burocrática del Estado.

Este cambio de significación es evidente en el plan para la construcción del hospital de San Pedro en la ciudad de Zipaquirá, plan presentado al virrey de la Nueva Granada por Pedro Fermín de Vargas. El ilustrado 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 durante el tiempo que estuvieran enfermos. Sin embargo, la mayor parte de estos hospitales, aunque inspirados en la caridad evangélica, fueron fundados “sin conocimiento de los principios más esenciales de medicina y política, [por lo que] han causado algunos más daños que provecho” (Vargas, 1944 [1789a]: 120). Para corregir este error, Vargas propone que el hospital de Zipaquirá no sea encargado a ninguna comunidad religiosa sino que sea *público*, es decir, que se encuentre sujeto directamente al gobierno central de Bogotá. 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. 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. El capellán se limitará a cuidar del bienestar puramente espiritual de los enfermos, sin asumir ningún tipo de función médica (1944 [1789a]: 130-131).

Para Vargas, como para todos los criollos que simpatizaban con el proyecto borbón, resultaba evidente que la medicina era una cosa y el amor al prójimo era 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, ya que es ahí donde se juega el bienestar del hombre *en este mundo*. Y siendo la función del hospital rehabilitar el *cuero* del enfermo para que pueda ser útil a la patria, el capellán debe también 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” y, por tanto, superior a la verdad - metafísica e incierta - que administra la Iglesia.

Es esta misma línea política que buscaba someter lo privado a lo público, el ilustrado criollo José Ignacio de Pombo propone a la Junta Provincial de Cartagena que el convento de San Diego, regentado por los padres franciscanos, sea cerrado definitivamente y el edificio habilitado como hospital. Pombo justifica su propuesta con dos argumentos de corte pragmático: el primero es que el convento se encuentra en la ruina y los frailes deben atender continuamente a su sostenimiento material, descuidando sus obligaciones religiosas; el segundo es que el edificio del convento “presenta por su localidad y fábrica, todas las ventajas que se podrían desear para el establecimiento del Hospicio propuesto. Está en un lugar ventilado, sano, capaz y fuera de la población” (Pombo, 1965 [1810]: 174). Según Pombo, los franciscanos no sólo deben ceder el edificio, sino que además tendrán que contribuir con la cuarta parte

de las rentas necesarias para el sostenimiento del hospital, destinando incluso buena parte de los réditos obtenidos por misas y limosnas recolectadas en la capilla:

“Si por derecho los bienes de la iglesia son de los pobres, y los eclesiásticos unos meros Administradores, ningunos con más justicia les pertenecen que el producto dicho de las quartas [...] y que a éstas no puede darse un destino más propio que el Hospicio en que se recogerán una parte considerable de los verdaderos pobres del Obispado, y en que por consiguiente disfrutarán todos de su beneficio [...] El producto de las dispensas no puede tener mejor ni más propio destino, que el del Hospicio. El no es renta eclesiástica, ni pertenece al Obispo; y [no] es obligación de éste emplearlo en objetos piadosos? Y qual lo es más, ni más urgente, que el socorro y alivio de dichos pobres?” (Pombo, 1965 [1810]: 175).

La “visión inmanente” de la salud y la enfermedad defendida por Vargas y Pombo, reconocía ciertamente que es Dios quien otorga y quita la vida, pero afirmaba que la razón humana está en plena capacidad de descubrir las leyes que determinan el funcionamiento de la “máquina del cuerpo” – como lo 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, 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 semejantes escrúpulos en resistir el beneficio de la inoculación, sería sacrificar voluntariamente las innumerables víctimas que perecen infaliblemente en cada epidemia, haciéndose reos positivamente culpables de tan horrible sacrificio” (Mutis, 1983 [1796]: 226).

Dios es reconocido entonces como árbitro 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 -, no apela a la Biblia sino a la historia natural. Lozano muestra que la brevedad de la vida puede ser explicada enteramente por “causas internas”: alimentación deficiente, clima insalubre, estilo de vida inmoderado, enfermedades contagiosas, malas condiciones higiénicas y trabajo excesivo. 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”; es decir que 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 “dysenterias” son males corregibles a través del conocimiento ilustrado y la buena política estatal (Lozano, 1993 [1801a]: 57-59).

3.2 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 Bogotá, 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 día”.⁹

He citado *in extenso* el edicto virreinal de 1782 porque allí se encuentran los motivos centrales de lo que he denominado la *significación teológica* de la enfermedad dispensada por aparatos eclesiásticos. En el marco de este aparato de significación cultural, la epidemia de viruelas no tiene causas naturales, sino que es la expresión visible de algo invisible, sobrenatural, y en este caso, de la ira de Dios por “los pecados y escándalos públicos” del pueblo neogranadino.¹⁰ Por eso la epidemia no debiera ser vista como

⁹ “Edicto del virrey Antonio Caballero y Góngora, Santa Fe, 20 de noviembre de 1782” (Frías Nuñez, 1992: 240-241).

¹⁰ Los “escándalos públicos” a los que se refiere Caballero y Góngora tienen que ver con el levantamiento de los Comuneros frente a la autoridad virreinal ocurrido un año antes de la epidemia. Resulta interesante señalar a este respecto que Caballero y Góngora realizó varias visitas pastorales a las regiones que se habían rebelado, con el fin de conseguir su “pacificación”. En algunas de estas visitas fue acompañado por el fraile capuchino Joaquín de Finestrada, de quien tendré oportunidad de referirme en otros lugares de esta investigación. El interés de este dato radica en que en su libro *El vasallo ilustrado* de 1789, Finestrada – un decidido opositor de las ideas ilustradas – atribuía a la epidemia la misma significación

un fenómeno natural, frente al cual es posible tomar medidas preventivas fundadas en el conocimiento científico, sino como un instrumento pedagógico en manos de Dios “para despertar a los mortales y sacarlos de su profundo letargo”. De nada valen entonces “los medios puramente humanos” para combatir el contagio, pues lo que se necesita es la resignación religiosa del pueblo frente a su bien 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 se cobre demasiadas víctimas.¹¹

Es importante anotar que aunque Caballero y Góngora era el virrey de la Nueva Granada, es decir, el representante oficial del Estado borbón en esta colonia, su posición frente a la epidemia de viruelas no es la del funcionario estatal – que habla en nombre de una racionalidad burocrática - sino la del pastor del rebaño. No habla entonces bajo la autoridad que le ha concedido el Estado, sino “en virtud de las facultades pontificias que tiene”, es decir, como arzobispo de la Nueva Granada¹². Y como representante

punitiva que le había dado el ilustrado Caballero y Góngora siete años antes en su Edicto. Para Finestrada el levantamiento de los Comuneros no fue provocado por el mal gobierno de los Borbones sino por la decadencia moral del pueblo neogranadino, cuya rebelión fue castigada luego por Dios con la epidemia. “El principio que levantó la inquietud pasada y formidable tormenta de perturbación tumultuada que sufrimos en el año de ochenta y uno con riesgo próximo a un lamentable naufragio es el desenfreno de libertad con que se vive en la abominación tan frecuente que se observa en este Reino. La anatomía que tengo formada de estas gentes no me permite referir la general conmoción al mal gobierno de los sabios Ministros del Rey, como sin reflexión cristiana lo pregonaba el vulgo tumultuado [...] Todas las calamidades públicas, las pestes, las hambres y las guerras son penas de los pecados de la República” (Finestrada, 2000 [1789]: 265).

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 se 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 (Silva, 1992b: 22).

¹² Este *desplazamiento de la voz* - de la voz del virrey hacia la voz del arzobispo - no se debe a que Caballero y Góngora ignorara o cuestionara los lineamientos de la biopolítica borbónica en cuanto a la necesidad de la inoculación, sino más bien a una cuestión de estrategia política. La prueba de esto es que en 1783 Caballero y Góngora comisionó a Mutis para la redacción de un informe al ministro de Indias José de Galves en el que se le pone al tanto sobre los progresos del combate a la epidemia, refiriéndose a las cerca de 1700 personas inoculadas oficialmente (Silva, 1992b: 41; Alzate, 1999: 49). Además, su propio sobrino había sido objeto de la práctica inoculadora (Frías Nuñez, 1992: 83). Lo que ocurre es que, estando todavía muy fresco en la memoria colectiva el levantamiento comunero, Caballero y Góngora prefiere activar la voz del pastor que exhorta al pueblo por sus pecados, y no la voz del gobernante ilustrado que organiza

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. No es el médico el encargado de combatir la enfermedad, sino 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 viruelas, el gobierno ha fortalecido su posición frente a las instancias locales de poder, y la salud pública se ha convertido finalmente en una política de Estado. 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 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

una cruzada racional contra la epidemia. No era conveniente en ese momento estimular la confianza en la razón humana, sino, por el contrario, estimular el sentimiento de dependencia de los vasallos frente a Dios y frente al rey. Sobre la gran habilidad política de Caballero y Góngora para manejar su doble condición de virrey y arzobispo; véase: Tisnés 1984.

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 Vaccina y 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 hallarla”¹³

Como puede verse, las diferencias entre el edicto virreinal de 1782 y el bando de 1802 con respecto al *significado* de la epidemia son evidentes. Las medidas para evitar el contagio ya no pasan por las rogativas públicas y el arrepentimiento individual, sino por la inspección médica y la higiene.¹⁴ 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 divina.¹⁵ Qué es la viruela y cómo debe combatirse ya no es un asunto que le compete definir a la Iglesia sino al Estado, pues éste dispone del conocimiento experto – la nueva ciencia – necesario para determinar su verdad. Todos los demás conocimientos

¹³ “Bando del oidor decano Juan Hernández de Alba, Santa Fe, 9 de julio de 1802”. (Frías Nuñez, 1992: 253-256).

¹⁴ 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” (Gil, 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” (Gil, 1983 [1784]: 122).

¹⁵ 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” (Frías Nuñez, 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 púlpito de la Iglesia de San Andrés, afirmando que se trataba de un “invento diabólico” y de un “don de Satanás” (Gil, 1983 [1784]: 36).

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”.¹⁶ 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 sólo los médicos “admitidos y reconocidos por la autoridad pública, con exclusión de todos los demás”, pueden realizar las inspecciones oficiales del caso.¹⁷ 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). Sólo 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 viruela.¹⁸

¿Qué es lo que ha ocurrido entonces entre la epidemia de viruelas de 1782 y la de 1802? Podría resumírselo de la siguiente forma: se dio el paso de una significación *teológica* a una significación *económica* de la salud y la enfermedad. Para el Estado resultaba prioritario impedir que la epidemia se cobrara demasiadas víctimas entre la población, ya no por un simple acto de caridad cristiana, sino porque ello disminuiría la fuerza laboral disponible y, por consiguiente, la producción de riquezas. El combate a

¹⁶ Aquí es preciso diferenciar la actitud de diferentes sectores de la Iglesia, frente a las medidas biopolíticas del Estado. (Renán Silva, 1992b: 42-44; 98-99) ha mostrado, por ejemplo, que la práctica de la inoculación, aunque criticada por el alto clero, fue aceptada e incluso promovida por muchos curas y párrocos locales.

¹⁷ Esta medida se debe, en parte, a las reservas expresadas por Francisco Gil con respecto a la efectividad de la inoculación. El médico español afirmaba que aunque la inoculación puede debilitar la fuerza de la epidemia, su práctica incontrolada podría causar una mayor difusión de la enfermedad, por lo cual recomienda su estricta supervisión por parte de un médico avalado oficialmente por el Estado (Gil, 1983 [1784]: 38-40). También José Celestino Mutis afirmaba que sin “todas las precauciones y recursos que ofrece la ciencia de los profesores”, la práctica de la inoculación puede llevar a “errores cometidos por la inadvertencia o positiva ignorancia de los pueblos” (Mutis, 1983 [1796]: 223).

¹⁸ 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 las 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.

la enfermedad ya no era sólo un problema de orden moral o religioso, sino 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, entonces, 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 ilesa, es y debe ser el objeto de todo patriota” (Espejo, 1985 [1785]: 27-28).

Desde esta perspectiva, la inoculación era vista por el pensamiento ilustrado como una acción humanitaria y patriótica, porque a través de ella podría ser contenido el despoblamiento del Virreinato. Lo que en primera mirada 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 sean los primeros que deban ser inoculados, ya que “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 y de ahorrar lágrimas á las familias” (Mutis, 1993 [1801a]: 132).¹⁹ Y es por eso también que la expedición Real que introdujo en la Nueva Granada la vacuna de Jenner²⁰ es saludada por el criollo Miguel de Pombo como un signo inequívoco del humanitarismo y “ternura paternal” del rey Carlos IV,

¹⁹ En su informe al ministro de Estado José Gálvez sobre la epidemia de viruelas de 1782, Mutis afirma que si los niños reciben artificialmente el virus, “se hallará entonces la mayor parte de los *habitantes útiles* libre de las viruelas, por haberlas pasado en sus tiernos años” (Mutis, 1983 [1783a]: 208). El resaltado es mío.

²⁰ 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 (Ramírez Martín, 1999: 385-389).

quien “conmovido de los estragos que causaban en sus colonias las viruelas, a pesar de las escases 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).²¹

Para los criollos ilustrados como Espejo, Mutis y Pombo, la sabiduría del Estado se deja ver en el modo como 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”: la escasez y la 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.

3.3 Polillas destructoras de la República

En el número 13 del recién fundado *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé 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” (Rodríguez, 1978 [1791]: 97). La pregunta es: ¿qué puede tener 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 supuso 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

²¹ 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, ilustre 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. Esta va a cubrirse de nuevos habitantes y tú serás el restaurador y el conservador de la especie humana” (Pombo, 1942 [1808]: 199).

por parte del Estado. Ya no se trataba de dar limosnas al pobre que yacía en la calle, sino 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 para 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 del 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 negros²² y algunos fondos del Estado. Rodríguez 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 Jovenes 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, dexarían de introducirse baxo el pretexto de pobres miserables muchas jovenes 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” (Rodríguez, 1978 [1791]: 98-99).

La finalidad del hospicio es, entonces, clasificar y resocializar a los mendigos para distinguir quiénes eran 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 que la caridad hacia el

²² En el número cuatro del *Correo Curioso*, el día martes 10 de marzo de 1801, apareció un aviso publicitario que rezaba lo siguiente: “Ventas. En la Real Casa de Hospicios se halla un esclavo mozo de buen servicio, aparente para trabajo 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”.

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”.²³ El editor del *Semanario* propugna entonces por una “caridad ilustrada y patriótica”, en donde el amor al prójimo sea reconvertido por el Estado en utilidad pública. Esto 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 hábito de pobres eran verdaderos holgazanes y *polillas destructoras de la República*” (Rodríguez, 1978 [1792]: 327)²⁴.

Los pobres tenían que ser “recogidos” no sólo para evitar la propagación de vicios y enfermedades, sino también para clasificarlos y 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 útil.²⁵ 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 per-

²³ Las palabras de Rodríguez son duras contra los que piensan que la limosna es una obligación cristiana, sin importar quién la solicita: “He aquí, señores, la familia de Jesuchristo tan recomendada en su ley; pero he aquí una gente que ya no fuera infeliz, si vosotros los miraseis con una compasión más racional, con una Caridad más ilustrada y generosa. Vosotros tenéis la culpa de que permanezcan en esa miserable suerte, porque no les queréis hacer una limosna más digna de la Religión, más laudable para vuestro Zelo, más gloriosa para la patria, y más útil para ellos mismos. Es decir, una limosna que los redima de una vez de pedir limosna” (Rodríguez, 1978 [1791]: 105).

²⁴ El resaltado es mío.

²⁵ “Los mancos, esa clase de hombres que miramos como absolutamente inútiles, si no es para caminar, bien pueden tener unas ocupaciones en que ejercitar 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, ejercitando 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 juvenes con su exemplo. 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 para alguna especie de ocupación: ellos pueden servir al torno; pueden texer empleita, desmotar algodón; y ejercitarse en otras manufacturas según su respectiva havi- lidad” (Rodríguez, 1978 [1791]: 143).

sonas 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. Justamente es este modelo de hospicio-taller el que propone José Ignacio de Pombo para el ya citado proyecto de Cartagena:

“Omitimos hablar de las fábricas respectivas a las primeras materias que produce la provincia, com son fique, pita, algodón, etc., y con especialidad de las más ordinarias fáciles y comunes, que son más interesantes por su consumo, y la ocupación que dan a un mayor número de manos, porque su establecimiento va unido a la propuesta hecha del Hospicio, donde deben ponerse los necesarios maestros que las dirijan, como las máquinas e instrumentos correspondientes al intento. De estos talleres saldrán hombres inteligentes que establezcan otras en toda la provincia” (Pombo, 1965 [1810]: 188).

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”. No es extraño, entonces, 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.²⁶ 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,

²⁶ “Un sugeto natural y vecino de esta Capital, conociendo que jamás podrá conseguirse la verdadera felicidad del Reyno mientras no se logre el aumento de su población; y hecho cargo de que un buen patriota no solo debe trabajar para el tiempo de su existencia, sino para los posteriores, así como lo hicieron nuestros padres, ofrece la cantidad de cinquenta pesos al que produxere un Discurso haciendo ver con sólidas y bien fundadas razones el modo de aumentarse la población, en términos que de aquí a quarenta ó cinquenta años pueda probablemente esperarse una considerable mutación en orden á las artes, industria, y demás objetos que forman el buen estado de una República. Dicha Disertación debe formarse con la mayor claridad, brillando en ella toda la elegancia de un racionio nervioso y demostrativo. Los medios que se propongan deberán ser los más obvios y sencillos, sin que de dicho proyecto resulten costos al Real Erario, ni gravamen al público”.

y un bien extensivo a toda suerte de Gerarquías” (Tanco, 1978 [1792]: 130). En su *Discurso*, 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 inación los iría llevando con pasos acelerados ácia 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).²⁷

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. 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 del Estado como el Real Hospicio. El hospital, que hasta entonces era un campo separado de la medicina, se convierte ahora en un centro de rehabilitación física y moral, pues 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 sólo cuando la salud y la enfermedad devienen variables económicas, es decir, 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. Por ello la atención del gobierno debe concentrarse en desterrar para siempre la vagancia y la ociosidad, que son las principales “dolencias espirituales”

²⁷ El resaltado es mío.

de la Nueva Granada. Finestrada considera que la ociosidad es una enfermedad, esto es, 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” (148). Por eso, la misión del gobierno debe ser recoger a los vagos y *encerrarlos*, separándolos así del resto de la sociedad:

“El recogimiento de los vagos, díscolos y mal entretenidos es objeto de igual atención en el Gobierno. La tolerancia de estos monstruos de la República, lejos de ser útil a la Corona, es perjudicial a su conservación. Un miembro podrido en el cuerpo humano se corta para que no se comunique el contagio a los demás de su formación. Los vagos, díscolos y malcontentos son miembros corrompidos de la República y es menester separarlos para conservar su buen orden y esplendor” (Finestrada, 2000 [1789]: 148).

Tenemos entonces que la pobreza recibe un estatuto muy diferente al que tenía en los siglos XVI y XVII: ahora es equiparada con la inutilidad pública y debe recibir un tratamiento médico-policia. De hecho, las metáforas médicas utilizadas por Finestrada (“miembro corrompido”) son bastante claras a este respecto: el pobre debe ser tratado como un ser enfermo que requiere de 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, a través del trabajo y la tecnología, en un ente ordenado. Así las cosas, el vago y el menesteroso son tenidos como seres enfermos, por no decir infrahumanos - monstruos de la República -, ya que su actitud no es la de transformar activamente la naturaleza, sino *defenderse de ella*, resignándose pasivamente a vivir en dependencia de otros. La obligación del Estado es pues *resocializar* a estas personas mediante su confinamiento en hospicios, con el fin de convertirlas en sujetos productivos.

3.4 El hospital como sueño de la razón

“Recoger 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 y pobres debían ser ahora curados, entonces la vieja estructura del hospital colonial tenía que ser renovada por completo. La hybris 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, sino también arquitectónico y geográfico. Debía convertirse en un pequeño laboratorio bosquejado *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 trasladar este modelo a la realidad empírica, ya que sólo en un espacio concebido *more geométrico* podrían el pobre y el enfermo internalizar e incorporar a su *habitus* 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 esa parroquia 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” (Vargas, 1944 [1789d]: 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” (Vargas, 1944 [1789d]: 124).

Unidad, funcionalidad y, sobre todo, orden riguroso, son las características de la arquitectura hospitalaria señaladas por Vargas. El orden debía quedar estatuido antes de que el hospital existiera, ya que esto impediría cualquier futuro desorden. 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 prevenir”; 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.

También José Ignacio de Pombo imagina una distribución racional de los espacios para su ambicioso proyecto de readecuar el Hospital de San Juan de Dios en Cartagena. El hospital no sólo debía tener los cuartos y salas de rigor para atender a los enfermos, sino también espacio suficiente para montar en él una verdadera escuela de medicina que incluyera jardín botánico, gabinete de zoología y observatorio astronómico:

“El Hospital de San Juan de Dios ofrece quantas comodidades y ventajas se pueden desear para establecer en él un estudio completo de Medicina, de Cirugía, de Farmacia y Anatomía, con un buen teatro Anatómico para las disecciones de los cadáveres; para su escuela de Química con su laboratorio; para otra de Botánica con su jardín; para una de Minerología con su respectiva colección; para una de Zoología con su gabinete; y también para un Observatorio Astronómico con su meridiana y demás necesario que no es menos importante; y esto no solo sin perjuicio del Hospital y de los pobres enfermos, sino con conocida utilidad de éstos y de la enseñanza. La grande capacidad y extensión, en todos sentidos, de dicho edificio y fábrica, sabiéndola aprovechar y distribuir debidamente, y su localidad tan ventajosa para quanto tiene relación con los establecimientos indicados, es la más a propósito de quantas hay en la ciudad para el efecto” (Pombo, 1965 [1810]: 181).

Pero no únicamente la arquitectura sino 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”.²⁸ En su Disertación físico-médica de 1784, el médico español Francisco Gil propone

²⁸ 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”.

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 vigilancia y curación, pues 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”.²⁹

Este *diseño a priori* del médico Francisco Gil fue trasladado a la realidad empírica en la Nueva Granada cuando sobrevino la epidemia de viruelas en 1802.³⁰ Inmediatamente, el virrey Mendieta ordenó 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 creación 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, por tanto, era sometido a un riguroso interrogatorio en el que las autoridades indagaban por su proveniencia geográfica³¹, por las personas que habían estado en contacto con él,

²⁹ Resulta interesante observar que no sólo el hospital sino también las escuelas debían ser construidas de acuerdo a modelos racionales *a priori*. Este diseño debía garantizar que el viento pudiera llevarse de la escuela todos los “vapores mefíticos” y también facilitar la vigilancia constante del maestro. En su *Discurso sobre la educación*, el criollo Diego Martín Tanco afirmaba: “El edificio que haya de servir para una escuela debe estar, no precisamente en el centro de la ciudad o barrio, sino en lo más retirado de él, lejos del bullicio que pueda llamar la atención de los niños y distraerlos de sus obligaciones. Si puede ser alto, se preferirá el bajo, por más saludable, mejor ventilado y de más agradables vistas. Sobre la puerta principal de la calle se colocará, en una tarjeta con hermosas letras de oro: ESCUELA DE LA PATRIA, para que sea conocida y respetada del público. La pieza para la enseñanza de los niños debe ser grande y muy clara; y en ella tendrá también el director su asiento, *para que de una vea lo que cada uno hace, y nada se le oculte, sin necesidad de valerse del cuidado de otros*” (Tanco, 1942 [1808b]: 86-87). El resaltado es mío.

³⁰ El ministro de Indias José Gálvez había remitido a todas las colonias la obra de Gil para que las respectivas autoridades siguieran sus prescripciones (Frías Núñez, 1992: 113). Se sabe 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 fue *Reflexiones* de Eugenio Espejo.

³¹ La opinión común era que las epidemias provenían casi siempre de los puertos en el mar Caribe (sobre todo de Cartagena) y que de ahí “bajaban” por el Río Magdalena, pasando por Mompo, hacia el interior del Reino (Silva, 1992b: 13).

así como por el tipo de ropa y mercancías que transportaba.³² Cada persona debía desvestirse y sacar sus ropas al aire para ventilarlas por algún tiempo, siendo también examinada por un médico que determinaba si esa persona debía permanecer en cuarentena (Silva, 1992b: 15). El degredo se convierte así en la concreción empírica de un modelo ideal que, como he dicho, buscaba la instauración social del orden.

Se sabe, en efecto, que a raíz de la epidemia de 1802, la construcción de los degredos estuvo acompañada de rigurosas medidas policiales en la ciudad de Bogotá. 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 (Rodríguez González, 1999: 38). 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 Núñez (1992: 136) afirma que en las casas de los “vecinos principales”, los inspectores se limitaban a tocar la puerta y preguntar si había algún enfermo, mientras que en las casas donde vivían “gentes de color” se realizaba un cateo minucioso. Una vez identificados por la *policía sanitaria*, los sospechosos de portar la enfermedad debían ser forzosamente recludos 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 pública.

Pero la concreción empírica del “sueño ilustrado” parecía ser algo que sobrepasaba con mucho las posibilidades financieras y administrativas de la Corona. La construcción y mantenimiento de los hospitales, así diseñados, no sólo requería de competencias específicas a nivel cognitivo (saberes expertos de carácter formal, y sujetos profesionales que encarnaran esos saberes) sino 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”. También 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, 1992b: 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, etc. En fin, la biopolítica estatal demandaba la puesta

³² 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 (Gil, 1983 [1784]: 62).

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 esto lo encontramos en el proyecto de una política hospitalaria para el Estado español elaborado por Jorge Juan y Antonio de Ulloa. Los dos funcionarios borbones critican duramente el modo irracional (la “mala providencia”) con que ha sido manejado hasta ahora el tema de la salud. La razón de esta mala 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 privadas³³, 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 cuales 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 ejercicios 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).³⁴

³³ 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, y 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).

³⁴ El resaltado es mío.

¿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 los indios y a los negros. En lugar de verles como esclavos destinados al “servicio personal” de individuos privados, el Estado debe verles como trabajadores que producen 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. 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. Igualmente, los encomenderos deberían 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, estos deberían ser gravados “en uno ó dos reales más sobre el tributo anual que pagan”.

Finalmente, 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”. El gobierno económico de los hospitales debería ser confiado, más bien, a los padres jesuitas, cuya “sabia conducta” en la administración racional de sus negocios es de sobra conocida.³⁵

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 como la política hospitalaria surge inicialmente como “un parto de la inteligencia” – para utilizar la expresión de Rama (1984: 12). Como 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

³⁵ “A la religión de la Compañía habia 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 [...] Así 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).

modelos preestablecidos.³⁶ Pero 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 que consolidó la hegemonía étnica, social y cultural de los criollos.

3.5 La domesticación del azar

El establecimiento 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, del otro, que se procediera a hacer un inventario de las poblaciones con el fin de conocer la evolución de su estado de salud. Pero este inventario demandaba también la utilización de un organon de conocimiento – las matemáticas – que posibilitara la medición social de la enfermedad. La “razón matemática” permitiría desterrar la idea de que la salud y la enfermedad eran cuestiones del azar o 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.

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 de la naturaleza.³⁷ Los ilustrados neograndi-

³⁶ “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 encarnó en la realidad, pero en cambio fortificó el orden de los signos, su peculiar capacidad rectora, cuando fue 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).

³⁷ Se sabe que ya desde 1740 los colegios de la Compañía de Jesús en Quito y Bogotá promovían la enseñanza de autores como Newton, Copérnico 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 elite criolla y en las de las universidades coloniales (Quintero, 1999; Ortiz Rodríguez, 2003: 28-30).

nos creían que la naturaleza entera se encontraba regida por leyes eternas y constantes, susceptibles de ser formuladas matemáticamente por la razón humana.³⁸ 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” (Mutis, 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, ya que “todos los ministerios, facultades, ejercicios, ocupaciones y empleos dignos del hombre reciben copiosísimas luces de las matemáticas”. La medicina, por supuesto, no escapa a esta aplicabilidad universal del pensamiento matemático. Según Mutis, 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” (42).

Pero la utilidad de las matemáticas para la medicina no radicaba sólo en el entendimiento de las leyes del cuerpo, sino también 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 susceptibles de ser analizadas, comparadas y procesadas con un altísimo grado de certeza. Los “datos” así obtenidos podrían entonces ser utilizados por el Estado para elaborar políticas de gobierno sobre la población, destinadas a fomentar la “felicidad pública”. El Estado necesitaba ciertamente de una población

³⁸ La confianza inquebrantable en el hombre y en el poder de la razón para dominar las fuerzas de la naturaleza *a través del conocimiento*, era parte importante del imaginario ilustrado. El criollo José Félix de Restrepo, en un discurso pronunciado en 1791 frente a sus estudiantes del Real Seminario de San Francisco de Asís en Popayán, afirmaba con respecto al hombre que “no hay cosa que pueda resistir su pensamiento, único origen de su autoridad soberana [...] Para auxiliar los esfuerzos de sus ojos, fabrica, según las leyes de una sabia teoría, instrumentos cuyo útil concurso, dando más extensión a la imagen de un objeto, le acerca e ilumina. Con la ayuda del microscopio penetra hasta el interior de los cuerpos, distingue las partes imperceptibles y contempla con asombro las maravillas de su composición [...] Aunque su estatura no excede de seis pies, se anima a perfeccionar una obra que un gigante armado de mil brazos no tendría el atrevimiento de intentar; los vientos vienen a ser sus vasallos y servidores, pasándolo a la otra parte de los más espaciosos mares; doma las fieras que habitan el centro de los bosques. Construye navíos que servirían a sus nietos y descendientes. Señala la dirección al rayo, fenómeno el más terrible que conocemos, y echa al Ródano un puente de que espantada la posteridad le atribuye a particular inspiración del Espíritu Santo” (Restrepo, 2002 [1791]: 416).

sana, que pudiera trabajar con eficacia, pero para ello le era menester 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, etc. Nace así el interés por la aplicación de las matemáticas a la “ciencia del buen gobierno”, en tanto que instrumento científico que permitiría al Estado conocer y administrar eficazmente los recursos humanos disponibles.

Desde este punto de vista, el ya citado Joaquín de Finestrada propone al gobierno la realización periódica de censos poblacionales con el siguiente argumento:

“Para el mejor orden y arreglo de una República es necesario el conocimiento de las familias que la componen con la imparcial distribución de las diferentes clases de individuos que forman el vecindario. Para calcular los consumos es preciso la noticia más exacta del número de habitantes que tiene cada provincia, qué costumbres tienen, en qué ocupaciones se ejercitan, cuál es su carácter y constitución. Con este conocimiento podrá el Gobierno aplicar el remedio a tanto mal [...] Se conocerán los buenos patricios, no se disfrazarán los díscolos, se verán los hijos bastardos de la sociedad y no tendrán ciudad de refugio los alevosos, homicidas, ladrones y sediciosos” (Finestrada, 2000 [1789]: 161).

Pero los censos no sólo servían para ejercer un estricto control policial sobre la población, como quería Finestrada, sino también para calcular su tasa de crecimiento y estado de salud. En el informe sobre el primer censo general de la población de Bogotá, publicado en los números cinco y seis del *Correo Curioso*, Francisco José de Caldas afirma que el clima benigno de la 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 Bogotá 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, prometedora, 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 ingresaba a los hospitales y saber cuántas de ellas habían muerto o habían sido rehabilitadas. Caldas informa que en el 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 (el 15 %). El informe podía sugerir con orgullo que la política real de recolección de pobres estaba funcionando, aunque había todavía mucho trabajo por hacer, ya que el número de mendigos y vagos “que no tenían casa fija” era 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 Bogotá existen ocho barrios con 195 manzanas y 4.517 puertas, siendo el barrio periférico de Las Nieves (habitado sobre todo por artesanos mestizos) el más poblado de todos.

El entusiasmo por las estadísticas contagió también 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 a los demás. Es el caso del sacerdote Francisco Mosquera, cuya labor es destacada por Caldas, para entonces 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, tomando como base los registros parroquiales de esa ciudad. “Si todos los párrocos” – escribe Caldas – “estuviesen animados del celo del 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, 1942 [1809b]: 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 también en el *Semanario*. La estadística mostraba que de 4.975 enfermos habían muerto 305, y que la mayor parte de estos decesos habían ocurrido 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 se 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, 1942 [1809c]: 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, es decir, 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 a 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, etc. Gracias a todos estos cálculos podía 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 cuán 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” (Vargas, 1944 [1789c]: 94-95).

El dato estadístico es utilizado aquí por Fermín 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.

3.6 Licencia 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 aparatos 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 boticarios.³⁹ 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 siguientes⁴⁰:

- 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 le 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.

³⁹ Para la historia de la reglamentación de la práctica médica en la España medieval, véase: Ruiz Moreno, 1946.

⁴⁰ Todos los datos son tomados de Tate Lanning, 1997.

- 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 sus títulos y licencias para ejercer. Aquellos 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 de tratamientos a mano 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 gacetas 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 la Nueva Granada. Todo lo que se sabe 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 señaladas.⁴¹ Sin embargo, un examen del conflicto que se dio

⁴¹ Resumiendo los avances de la medicina en los primeros 162 años de la Colonia en Colombia, el doctor Pedro María Ibáñez menciona “la llegada a Santa Fe del primer médico y la creación del Protomedicato” (Ibáñez, 1968 [1884]: 15). Ibáñez 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. 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”. Por su parte, Emilio Quevedo (1993:

en los albores del siglo XIX entre las políticas sanitarias del Estado y los intereses del patriciado criollo, a propósito del Protomedicato, puede resultar útil para entender el conflicto entre la biopolítica estatal y la colonialidad del poder, que ya mencioné en el capítulo anterior.

Me referiré, en primer lugar, al 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, quien 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). Aunque 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, y Arias había llegado a la Nueva Granada apenas en 1784, la plaza es adjudicada a éste último y de forma irrevocable, por el virrey Mendinueta en 1797. La razón: Gastelbondo, aunque graduado, no había ejercido como catedrático en anatomía y cirugía y, por encima de todo, *era de color pardo* (Quevedo, 1993: 125-127).

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 era que fuera bastardo, sino que tenía la sangre mezclada y que, por tanto, pertenecía a alguna de las castas. Su “infamia” de nacimiento le 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

55; 59), 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 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. Además, Quevedo muestra que todo lo que se sabe 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. 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).

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”, que a diferencia de los médicos “latinos” no eran graduados en la universidad, sino que 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, ya que no podían comprobar su pureza de sangre. Los médicos legítimos eran únicamente los egresados de la universidad, médicos que en la Nueva Granada, según datos ofrecidos por Quevedo, fueron solamente dos entre 1636 y 1800, siendo Gastelbondo uno de ellos (Quevedo, 1993: 119).⁴² Ante esta situación angustiosa, no resulta extraño que el Colegio Mayor del Rosario haya pasado por alto la “inferior calidad” étnica del candidato. En 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 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.

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

⁴² Sólo a manera 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 porqué 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.

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 elites 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 el discurso tradicional de la elite criolla 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 región.⁴³ Estudió medicina en la Universidad de San Marcos de 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 Santa Fe 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 torno 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” (López Ruiz, 1996 [1799]: 73). Es decir, pide que los otros dos informantes comisionados, Honorato de Vila y 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? Se trata, a mi juicio, de una movida estratégica de las elites criollas más tradicionales en contra

⁴³ 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 (1996: 15) afirma, sin embargo, que el padre de López Ruiz casó en segundas nupcias con una mulata, cuestión que levantó sospechas en torno a la “calidad étnica” del médico panameño. En algunos círculos gubernamentales de Bogotá corría el rumor de que López Ruiz era hijo de mulato y mulata, cosa que fue desmentida categóricamente por el médico, quien en repetidas ocasiones demostró ser hijo legítimo de españoles, cristianos viejos y descendientes directo de conquistadores.

de la biopolítica estatal.⁴⁴ Lo que buscaban estas elites 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 medicina.⁴⁵ 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 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 ilustrado que se formó bajo la tutela de Mutis y tenía mucha experiencia como médico en el hospital de San Juan de Dios.⁴⁶ Con su ataque 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 desacreditar la autoridad de Mutis para ejercer como profesor *ad hoc* de medicina. Para ello 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 (López Ruiz, 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” y testimonia que “hace mas de 26 años que vine a esta capital, y jamás he visto que este catedrático haya enseñado, ni presidido acto público alguno de matemáticas”. Mutis es presentado entonces como un “intruso” favorecido arbitrariamente por el Estado borbón, que ponía en peligro el capital simbólico de las elites (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, que desconocen las leyes que

⁴⁴ 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 me ocuparé más adelante – o el simple enfrentamiento entre dos grupos de intelectuales neogranadinos, los ilustrados y los ortodoxos.

⁴⁵ Tengamos en cuenta que la mayor parte de los curanderos y cirujanos romancistas eran mestizos.

⁴⁶ 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 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 le nombró médico del hospital militar de Santa Fe (Quevedo, 1993: 131). Durante la segunda epidemia de viruelas en Bogotá fue uno de los médicos más activos (Rodríguez González, 1999: 40).

reglamentan la profesión médica⁴⁷ 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, revalida y 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” (Mutis, 1983 [1801a]: 35). Con ello se coloca del lado de la política que buscaba convertir la salud en un problema de “felicidad pública” administrado por el Estado. Por esta razón, 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, el médico gaditano afirma que las declaraciones de López Ruiz no sólo están llenas de “hiel y acrimonia”, sino 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,

⁴⁷ 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 la cirugía sin tener los grados y licencia para ello. Los castigos prescritos por la ley oscilaban entre una multa de seis mil a doce mil maravedís y el destierro (López Ruiz, 1996 [1799]: 80-81).

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, maquinan 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 [1801a]: 39; 43).

La crítica de Mutis apunta hacia el hecho de que personas como López Ruiz, que 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 intrusos en el Nuevo Reino de Granada.⁴⁸ Estos llenan el inmenso vacío que deja la falta de atención profesional y atienden a los que no pueden darse el lujo de “llegar a la puerta” de un aristócrata como López Ruiz. Precisamente por esto, Mutis afirma que la solución al problema de salud pública no consiste en prohibir *ipso facto* la presencia de curanderos sin licencia, pues esto dejaría definitivamente a la población sin ningún tipo de ayuda médica. La solución es, más bien, discriminar entre aquellos empíricos que no pasan de ser “charlatanes advenedizos”, de aquellos que “por su instrucción, caridad y buena conducta” podrían ser utilizados legítimamente como auxiliares en actividades subalternas (barberos, cirujanos, sangradores, parteras, boticarios) o incluso ser promovidos como médicos. Mutis se refiere específicamente a los barberos y sangradores, diciendo que ninguna población culta puede gloriarse de tenerlos “mejores y más abundantes” como la Nueva Granada.⁴⁹ Gracias a ellos

⁴⁸ Recordar lo dicho anteriormente en el sentido de que la medicina no era vista en esa época como una carrera lucrativa, sino ante todo, como un compromiso cristiano con los pobres. Cuando prestaba juramento, el médico se obligaba a atender y asistir a los pobres sin cobrar aranceles ni esperar salarios. La piedad y la caridad eran entonces las dos principales virtudes del médico. Los Borbones consiguen reconvertir el deber médico de “amar al prójimo” en la *obligación patriótica por la salud pública*, motivo suficiente para inducir al médico a atender a los pobres sin cobrarles. Este es precisamente el argumento de Mutis contra López Ruiz.

⁴⁹ Mutis afirma que “durante la época en medio siglo han existido los que hallé acreditados y después he conocido innumerables de habilidad mediana y muchos de superior destreza, a quien van sucesivamente reemplazando otros jóvenes sus discípulos por la inclinación con que desde luego se aplican a esta práctica los mancebos de las barberías; de donde podrían salir muy buenos cirujanos romancistas, admitidos en la correspondiente clase de la enseñanza pública” (Mutis, 1983 [1801a]: 42).

pudo ser combatida con éxito la epidemia de viruelas de 1782, pues cumplieron la importante función de inoculadores. También se refiere a boticarios como fray José Bohórquez y don Antonio Gorráez, e incluso 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 población.⁵⁰

El panorama no es entonces tan oscuro como lo presenta López Ruiz, quien, con su “acalorada imaginación”, razona que de la escasez de *profesores* se deduce necesariamente la completa ignorancia y barbarie de la práctica médica en el virreinato.⁵¹ 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. No es la expedición de títulos lo que importa sino 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, 1983 [1801a]: 57). Por eso propone la creación de ocho cátedras fijas que giren alrededor de los tres ejes de la medicina ilustrada de su tiempo

⁵⁰ López Ruiz consideraba que ni fray José Bohórquez ni el padre Miguel de Isla, ambos religiosos con amplia experiencia en la atención de conventos y hospitales 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” (López Ruiz, 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).

⁵¹ “Mucho más debe admirar la horrorosa pintura que del cuadro ideal concebido en su acalorada imaginación trasladó a su informe don Sebastián López, sepultando en el profundo abismo de la ignorancia a cuantos médicos existieron y existen hoy en Santafé y con tan renegridos colores, que no sabría pintar mejor la infeliz suerte de nuestros confinantes indios bárbaros, chimilas y guajiros” (Mutis, 1983 [1801a]: 39).

(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 clínica, fisiología y patología.⁵² Mutis también 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, quien jamás estudió medicina.

El plan de Mutis fue aprobado por la Corona y firmado definitivamente el 6 de agosto de 1805 (Quevedo, 1993: 149). Se sabe también que a pesar de la gran oposición de la elite 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 su 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 defendía los privilegios asociados con la limpieza de sangre. Desde luego, no es que Mutis y el Estado borbón promulgasen la igualdad social entre blancos y mestizos.⁵³ 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, hacia finales del siglo XVIII, era ya la principal fuerza de trabajo de la Nueva Granada. 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 pública (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. Pero, como se verá enseguida, en la mentalidad de los criollos ilustrados, el “quién” continuó primando sobre el “cómo” y la biopolítica terminó siendo para ellos una prolongación de su sociología espontánea.

⁵² El *pensum* que propone Mutis es de carácter radicalmente antiescolástico, siguiendo la línea reformista del Estado borbón encarnada unos años antes por el fiscal Moreno y Escandón. Recordemos que ya en 1768, el fiscal criollo había propuesto sacar la carrera de medicina de su tradicional orientación aristotélico-galénica para convertirla en una actividad verdaderamente científica, basada en la observación sistemática, la experimentación y la formulación de leyes a partir del método newtoniano analítico-sintético.

⁵³ El desprecio visceral de Mutis por los pardos se refleja en esta frase, donde comenta la situación del Real Protomedicato en la ciudad de Cartagena: “¿Y no sería convenientísima la erección y nombramiento [como Protomédico] de un sujeto instruido, incorruptible y demás prendas necesarias para el desempeño de sus funciones, a imitación de los reinos ilustrados y mucho más necesaria en aquella ciudad, donde por desgracia se halla la noble profesión de medicina envilecida y ejercitada por Pardos y gente de baja extracción, a excepción de tal o cual cirujano español de la marina real o comerciante?” (Mutis, 1983 [1801a]: 56).

Conocimientos ilegítimos

La Ilustración como dispositivo de expropiación epistémica

Todas estas gentes del pueblo bajo, a quienes no gobierna el uso recto de la razón y del consejo, se han dirigido por sí mismas con una especie de indiferencia y abandono, que no se haría creíble entre personas racionales.

José Celestino Mutis

En el capítulo dos examinamos el impacto social del imaginario de la blancura en la elite criolla neogranadina, y en el capítulo tres vimos cómo el discurso biopolítico de los Borbones, con su pretensión de ubicarse en el “punto cero”, se convirtió en el ideario cultural de un sector minoritario de esa elite: el de los criollos ilustrados. Ahora es necesario vincular estas dos reflexiones en una sola mirada de conjunto, para mostrar que entre la *hybris* del punto cero y el discurso aristocrático de la limpieza de sangre no existía una relación de antagonismo sino de complementariedad. La pregunta que quiero formular ahora es la siguiente: ¿qué efectos tuvo el discurso de la limpieza de sangre sobre el imaginario científico de los criollos en el siglo XVIII? Si fueron precisamente los criollos quienes se apropiaron del discurso ilustrado en la Nueva Granada, ¿lograron realizar la pretensión de colocarse como observadores imparciales del mundo en la neutralidad del punto cero, o simplemente proyectaron su propio *habitus* de distanciamiento étnico y social en el discurso científico? En este capítulo mostraré que en el lugar social ocupado por los criollos ilustrados de la Nueva Granada coincidían dos imaginarios aparentemente contradictorios: el imaginario aristocrático de la blancura y el imaginario ilustrado del punto cero.¹ El discurso de la pureza de sangre y el discurso de la pureza epistemológica forman parte de una misma matriz de saber/poder.

¹ En el capítulo primero, y siguiendo de cerca las tesis de pensadores latinoamericanos como Quijano, Dussel y Mignolo, he argumentado largamente porqué esta contradicción es tan solo aparente.

Mi hipótesis es que la barrera que separaba a la ciencia ilustrada de la opinión o *doxa* lega, equivalía en realidad a la frontera étnica que dividía a los criollos de las castas. El establecimiento de esta frontera étnica se encontraba legitimado por un acto de *expropiación epistémica*, es decir, por un *acto fundacional de violencia simbólica* del cual quisiera dar cuenta en este capítulo. Mostraré entonces que la *hybris* del punto cero, adoptada – tanto por el Estado metropolitano como por los pensadores ilustrados en la Nueva Granada, se revela como una prolongación de la sociología espontánea de las elites, que veían como algo “natural” su dominio sobre negros, indios y mestizos, a quienes consideraban seres inferiores. Visto desde esta perspectiva, el discurso ilustrado no sólo plantea la superioridad de unos hombres sobre otros, sino también *la superioridad de unas formas de conocimiento sobre otras*. Por ello jugó como un aparato de expropiación epistémica y de construcción de la hegemonía cognitiva de los criollos en la Nueva Granada.

4.1 Los hijos de la maldición

He dicho que la implementación de la práctica médica ilustrada en la Nueva Granada exigía dos condiciones: una de carácter formal, la “ruptura epistemológica” frente a las interpretaciones mágico-religiosas del mundo, y otra de carácter político, la intervención del Estado para asegurar la institucionalidad de esa ruptura. El punto cero debía ser alcanzado en la medida en que el *significado* de la salud y la enfermedad dejara de estar sometido a la influencia del pensamiento religioso y pasara a ser definido desde el saber experto de la medicina moderna. Modernizar las colonias significaría, entonces, conseguir que la visión científico-técnica de la realidad, orquestada por el Estado, *sustituyera* por completo a todas las demás formas de conocer el mundo. De ahora en adelante, estas otras formas de conocer empezarían a ser vistas como la *pre-historia* de la medicina, es decir, como “obstáculos epistemológicos” que era necesario vencer para alcanzar el conocimiento de “las cosas mismas”.

Ahora, y a manera de complemento, es necesario preguntarse lo siguiente: ¿a qué se debía la fe ciega de las elites en la *superioridad* del conocimiento Occidental, sobre el conocimiento de las castas? Para resolver este interrogante apelaré al discurso de la pureza de sangre, que según se vio en el capítulo primero, operó desde el siglo xvi como un esquema de clasificación de la población mundial de acuerdo a su origen étnico. Argumentaré que este esquema taxonómico no sólo se hallaba anclado en el *habitus* de los misioneros católicos, sino también en el de los científicos ilustrados que se educaron en sus colegios. Examinaré la sociología espontánea de dos cronistas jesuitas del siglo xviii en la Nueva Granada y veré de qué modo esa representación

ideológica pasa, sin solución de continuidad, a las observaciones científicas de los criollos ilustrados.

El jesuita español José Gumilla en su libro de 1741, conocido como *El Orinoco ilustrado*, se pregunta por el origen histórico de los indígenas de la Nueva Granada. Su respuesta corresponde a lo que en el capítulo primero definí como el discurso de la pureza de sangre: aunque los europeos y los indígenas son descendientes de Noé – y por tanto, son hijos de Dios gracias a la línea ascendente que de Noé conduce a Adán –, no por ello se encuentran en una posición de igualdad. Los indios americanos son descendientes de Cam, el segundo hijo de Noé, a quien Dios maldijo por haberse burlado de la desnudez de su padre, mientras que los europeos son descendientes de Jafet, el primogénito de Noé, a quien Dios bendijo después el diluvio:

“Digo lo primero, que los indios son hijos de Cam, segundo hijo de Noé y que descienden de él, al modo que nosotros descendemos de Jafet por medio de Tubal, fundador o poblador de España, que fue su hijo y nieto de Noé y vino a España [en el] año 131 después del Diluvio Universal, [año] 1788 de la creación del mundo” (Gumilla, 1994 [1741]: 55).

De acuerdo al imaginario cristiano de la pureza de sangre, los hijos de Sem poblaron la región asiática, los hijos de Cam se establecieron en África, mientras que los hijos de Jafet (“nosotros”, como dice Gumilla) poblaron Europa. La pregunta sería: ¿cómo llegaron a América los hijos de Cam y en qué se diferencian estos de sus hermanos que permanecieron en África? A diferencia de los primeros cronistas jesuitas (como José de Acosta, por ejemplo), Gumilla sabe ya en el siglo XVIII que América no formaba parte del *orbis terrarum* sino que constituía un espacio separado de Europa, Asia y África por la inmensidad del océano. Por ello especula que los hijos de Cam que vivían en Cabo Verde no olvidaron la técnica de construcción de barcos que aprendieron de su antepasado Noé, y que algunos de ellos se hicieron a la mar, y “arreatados de los vientos” consiguieron atravesar el Atlántico (cientos de años antes que Colón) y llegar hasta las costas del Brasil, desde donde comenzó el poblamiento del territorio americano (Gumilla, 1994 [1741]: 55; 201).² De este modo, un sector de la “raza

² Gumilla sustenta su especulación en el caso de un barco que en el año de 1731 zarpó de las islas Canarias y, llevado por la furia del mar y la corriente, llegó a la desembocadura del río Orinoco: “Quién podrá negar, que lo que sucedió en nuestros días, no sucediese en los tiempos y siglos pasados? ¿Y más atestiguándolo autores clásicos, como luego veremos? Ni hay repugnancia en que de las costas de España, África y otras, después de la confusión de las lenguas y separación de aquellas gentes, fuesen arreatados de los vientos muchos barcos, en varios tiempos, hacia el poniente, al modo que le sucedió al referido barco canario” (Gumilla, 1994 [1741]: 200).

maldita” se establece en América y da origen a los pueblos indígenas conquistados luego por España.

Los indios americanos y los negros africanos pertenecerían entonces al mismo tronco (los hijos de Cam), pero entre ellos existen diferencias. Ambos, ciertamente, han sido destinados por Dios al vasallaje frente a los pueblos europeos, pero el espíritu de los indios es todavía más “apocado” que el de los negros. Mientras que el negro sirve solamente a su amo europeo pero jamás a un indio, éste sirve gustosamente a los negros esclavos de los europeos. “¿Qué misterio es éste?” se pregunta Gumilla:

“Respondo que proceden así para que se verifique al pie de la letra la maldición, que cuando Noé despertó de su sueño a su hijo Cam, diciéndole: *Que había de ser siervo y criado de los esclavos de sus hermanos* [...] Y estos son puntualmente los indios, no por fuerza, sino de su propia inclinación, verificando la maldición que Noé echó a Cam. Añado más: Todos los europeos que han estado y están en ambas Américas, saben que el vicio más embebido en las médulas de los indios es la embriaguez: es el tropiezo más fatal y común de aquellos naturales; y también echo yo a Cam la culpa de esta universal flaqueza de los indios, como la desnudez, que de su propio genio han gastado y aún gastan los gentiles americanos” (Gumilla, 1994 [1741]: 55).

El punto que deseo resaltar es que, utilizando el ya referido discurso de la pureza de sangre, Gumilla plantea una taxonomización jerárquica de la población americana en razón de su *origen étnico*. En la cúspide se encuentran los blancos (españoles y criollos), cuyas instituciones sociales, culturales y políticas son esencialmente superiores a las de todas las demás razas. Luego vendrían los negros, que pese a su inferioridad mental y cultural, son por lo menos leales a sus amos y receptivos frente al mensaje liberador del evangelio. Finalmente, en la parte baja de la escala se encuentran los indios, que muy a pesar de todos los esfuerzos civilizadores, persisten todavía en una barbarie que parecen tener “embebida en las médulas”. Y entre los indios mismos también hay jerarquías. Gumilla dice que los indios de México y Perú son muy superiores a los de la Nueva Granada, porque mientras aquellos lograron desarrollar una cultura parecida a la de los imperios paganos del Oriente (egipcios, medos, persas), estos permanecen envueltos en la más oscura barbarie, atenuada tan solo por el esfuerzo piadoso de los misioneros jesuitas. En suma, el indio de la Nueva Granada, y sobre todo el que habita en la selva amazónica, no es otra cosa que “un monstruo nunca visto, que tiene cabeza de ignorancia, corazón de ingratitud, pecho de inconsistencia, espaldas de pereza [y] pies de miedo” (Gumilla, 1994 [1741]: 49). Tal es la “sociología espontánea” que se transluce en la taxonomía del padre Gumilla, compartida por la mayor parte de sus

compañeros jesuitas en la Nueva Granada³ y por la elite criolla del siglo XVIII que se educaba en sus colegios.

Ahora bien, como lo ha señalado Mignolo (1995), esta jerarquización étnica y moral fue trasladada al terreno de la epistemología: al orden jerárquico de los pueblos sobre la base de su origen étnico y su actitud frente al evangelio, corresponde también un *orden jerárquico en sus sistemas de conocimiento*. De este modo, el conocimiento producido por los pueblos europeos (los hijos de Jafet) era visto como superior al que habían producido los indios de México y Perú (los hijos de Cam ya cristianizados), y el de estos, a su vez, resultaba “más avanzado” que el de los indios de la región amazónica (los hijos de Cam rebeldes a la evangelización). De acuerdo a los jesuitas del siglo XVIII, activos en la Nueva Granada, tal limitación cognitiva de los hijos de Cam se debe a la *pobreza de sus lenguajes*, fruto de la confusión de lenguas ocurrida en Babel 6000 años después de la creación del mundo. El padre Pablo Maroni, jesuita misionero en el Amazonas, escribía que las lenguas de los indios del Marañón son denotativas, pues sólo sirven para expresar objetos concretos como plantas, frutas o animales, mas no para expresar nociones abstractas como Dios, el alma o el pecado. Es por eso que los jesuitas tuvieron que introducir en el Amazonas el uso de “la lengua del inga” (el quechua), pues según Maroni, “es la más copiosa y expresiva de cuantas se usan en esta América meridional” (Maroni, 1988 [1738]: 168). El padre Gumilla, por su parte, cerraba el círculo diciendo que la pobreza lingüística de los indios era producto del castigo divino después de la división de lenguas en Babel, ya que los hijos de Cam fueron dotados por Dios de lenguajes menos expresivos (Gumilla, 1994 [1741]: 197-198).

Tenemos entonces que la “sociología espontánea de las elites”, que atribuía a las lenguas indígenas – y por tanto a sus sistemas de conocimiento - una menor capacidad de abstracción que la manifestada por las lenguas europeas, era legitimada por una teoría según la cual, la diversidad lingüística del mundo tuvo lugar 6000 años después de la creación con el hebreo como *Ursprache* (idioma en el que se expresó el conocimiento más perfecto de todos: el de la ley divina) y las otras como derivaciones de él mediante un *proceso de degeneración*. Por esta razón, los jesuitas del siglo XVIII afirmaban que la capacidad de abstracción de la lengua quechua no era ni siquiera producto de la inteligencia de los incas – como afirmaba, por ejemplo, Garcilaso -,

³ El jesuita criollo Juan de Velasco escribía en su *Historia del Reino de Quito* de 1789 que los indios llevan “marcada en el cuerpo” la maldición de Cam: “Todos, o casi todos nacen con una mancha roja en la extremidad de las nalgas, sobre la rabilla, la cual, según van entrando en edad, se va poniendo más y más obscura, de color verdinegro. ¿Quién sabe, si la maldición de Noé marcó con aquel sello a la descendencia de Can, por el atentar contra su desnudez? (Velasco, 1998 [1789]: 330).

sino del contacto originario que esa lengua tuvo con el idioma hebreo. Los jesuitas Gumilla y Velasco coinciden en señalar que una parte de las diez tribus de Israel estuvo en los Andes americanos después de su dispersión en tiempos de Salmanasar, rey de Asiria, es decir, mucho antes de la época de los incas. Esto explicaría porqué se han hallado voces hebraicas en la lengua quechua (Gumilla, 1994 [1741]: 199; Velasco, 1998 [1789]: 299). Y esto también explicaría porqué razón los incas poseen todavía “reminiscencias” de ideas abstractas como la del Dios creador, que seguramente fueron reforzadas con la presencia en América de los apóstoles Santo Tomás y San Bartolomé (Velasco, 1998 [1789]: 298; Maroni, 1988 [1738]: 171; 282).

A pesar de que en algunos círculos europeos del siglo XVIII se empezaba a manejar la tesis de que el sánscrito constituía el *tronco común* de todas las lenguas indoeuropeas, pensadores ilustrados como el francés La Condamine, de quien ya tendré oportunidad de referirme con amplitud, permanecían aferrados a la visión de una jerarquía de los conocimientos y los lenguajes sobre la base de su mayor o menor capacidad de abstracción.⁴ Después de visitar las misiones jesuitas en el Amazonas, La Condamine escribe que a pesar de que existen “palabras hebreas comunes en muchas lenguas de América”,

“Todas las lenguas de la América Meridional de las que tengo alguna noción son muy pobres; muchas son enérgicas y susceptibles de elegancia, singularmente la antigua lengua del Perú; pero a todas les faltan vocablos para expresar las ideas abstractas y universales, prueba evidente del poco progreso realizado por

⁴ Esta concepción se diferencia, sin embargo, de la teoría del lenguaje desarrollada en la misma época por otros pensadores europeos como Jean-Jacques Rousseau. En su *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Rousseau coincide con La Condamine en un solo punto: en términos de desarrollo histórico, el lenguaje denotativo *precede* ciertamente al lenguaje abstracto. A diferencia de los pueblos civilizados, las comunidades primitivas utilizan un lenguaje elemental, desprovisto de medios lógicos y de funciones gramaticales diferenciadas. Es, en suma, un lenguaje que impide la abstracción del pensamiento. Sin embargo, Rousseau no ve esto como un síntoma de la inferioridad del hombre primitivo sobre el hombre civilizado, sino *todo lo contrario*. La evolución del lenguaje desde lo particular hasta lo universal, desde lo concreto hasta lo abstracto, es para él una señal de que el lenguaje se desnaturaliza y se corrompe en la misma medida en que el hombre se civiliza. La decadencia social y la abstracción lingüística son entonces fenómenos concomitantes. En palabras de Rousseau: “A medida que crecen las necesidades, que se complican los negocios, que se expanden las luces, el lenguaje cambia de carácter; llega a ser más justo y menos apasionado; sustituye los sentimientos por las ideas, y ya no habla al corazón sino a la razón [...] La lengua se torna más exacta, más clara, pero también más lánguida, más sorda y más fría” (Rousseau 1993: 24). Y en otro lugar: “Todas las lenguas que poseen escritura cambian de carácter y pierden fuerza al ganar claridad; que entre más se dediquen la gramática y la lógica a perfeccionarla, más se acelera este progreso, y que para lograr pronto que una lengua sea fría y monótona, basta con establecer academias en el pueblo que la habla” (Rousseau, 1993: 39).

el espíritu de estos pueblos. *Tiempo, duración, espacio, ser, substancia, materia, cuerpo*, todas estas palabras y muchas más no tienen equivalentes en sus lenguas; no solamente los nombres de los seres metafísicos, sino de los seres morales, no pueden expresarse entre ellos más que imperfectamente y por largas perífrasis” (La Condamine, 1992 [1745]: 58-59).

En efecto, muchos teóricos europeos del siglo XVIII pensaban que el paso decisivo que marca la salida de la barbarie y el ingreso a la civilización, es la formación de un lenguaje abstracto. Mientras que el salvaje permanece sumido en un lenguaje “sensorial” que le capacita únicamente para conocer objetos empíricos, el hombre civilizado ha logrado desarrollar un lenguaje que le permite conocer universales. Es por ello que sólo los pueblos civilizados han desarrollado la ciencia, porque el conocimiento científico, como lo dijera Platón, es un conocimiento de universales. Y es por eso también que para los filósofos ilustrados, los pueblos más adelantados son aquellos que han logrado elaborar códigos jurídicos basados en principios generales y no sólo en normas particulares (Pagden, 1997: 131-134).⁵

No sobra decir que esta incapacidad que los pensadores ilustrados atribuyen a los “salvajes” para elaborar nociones abstractas, tiene correspondencia directa con la tesis de que estos pueblos adolecen de la imposibilidad de generar una escritura alfabética. Mignolo señala que aunque los aztecas tenían calendarios y los incas quipus para narrar su historia, el hecho de que no poseyeran registros escritos de la misma era entendido por los españoles como una prueba de su *inferioridad cognitiva* frente a los pueblos europeos (Mignolo, 1995: 125-169). En esta perspectiva, la escritura alfabética es vista como una prueba de la superioridad de aquellos pueblos que la han desarrollado, sobre los pueblos que poseen otros sistemas de notación no alfabética (jeroglíficos, pictóricos, e incluso verbales). Sólo la posesión de la escritura alfabética garantizaría la posibilidad de generar un pensamiento analítico y, por tanto, de producir conocimientos. Los indios son vistos entonces como seres bárbaros, dotados de una “mentalidad primitiva” e incapaces por ello de generar conocimientos abstractos. Esta, precisamente, era la opinión del padre Gumilla sobre los indios del Amazonas:

“Son singularmente incultas y agrestes las naciones de que vamos tratando, ni leer, ni escribir, ni pinturas, ni jeroglíficos, como usaban los mexicanos, ni

⁵ Resulta sorprendente que un pensador del siglo XX afiliado a la “teoría crítica” como Jürgen Habermas, defienda una tesis análoga a la defendida por los ilustrados del siglo XVIII. En la *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas sostiene que las estructuras lingüísticas, cognitivas y morales del “hombre primitivo” solamente posibilitan un “pensamiento concreto” que es, por tanto, estructuralmente inferior al pensamiento universalista elaborado por el hombre occidental (Habermas, 1987: 77).

columnas, ni anales, por las señales de los cordoncillos de varios colores en que guardaban las memorias de sus antigüedades los Ingas, ni seña alguna para refrescar la memoria de lo pasado, se ha encontrado hasta hoy en estas naciones” (Gumilla, 1994 [1741]: 52).

La incapacidad para “refrescar la memoria de lo pasado”, a la que se refiere Gumilla, es entonces señal de que los indígenas no poseen ni pueden poseer un lenguaje abstracto que les permita formular y producir conocimientos científicos. Todos sus conocimientos en el campo de la medicina, por ejemplo, son vistos como fruto de la ignorancia y la superstición, y adolecen pues de validez. A causa de la “mancha” que cubre su origen étnico, los negros y los indios jamás podrán desarrollar un pensamiento de alcance universal, independiente de la tradición científica europea. El discurso científico demanda la creación de un lenguaje universal, especializado, capaz de formular y transmitir ideas complejas; los indios, en cambio, permanecen atrapados en un lenguaje denotativo que les impide pensar en términos universales. Su única opción es entonces, alfabetizarse, lo cual significa, asumir como propio el lenguaje de la ciencia (el latín) y del poder (el español), sometiéndose de este modo al “régimen de verdad” legitimado por la escritura (Zambrano, 2000).

Pero mientras que los jesuitas tildaban de “charlatanes” a los curanderos indígenas y negros debido a su incapacidad natural para producir conocimientos, nada decían en cambio de los *curanderos blancos* pertenecientes a órdenes religiosas como los franciscanos. Muchas de las recetas formuladas por los franciscanos de la Nueva Granada para curar enfermedades en el siglo XVIII, incluían brebajes con estiércol de caballo quemado, tripas de ganso, caldo de gallo viejo cocinado, sangre de perro, testículos de zorro, orines de muchacho joven, pene de venado y orejas de ratón, para sólo mencionar algunos. Considérese por ejemplo, el siguiente remedio para “quitar la calentura de los huesos”, tomada del *Recetario franciscano*:

“Tomarás la cabeza de un perro muerto, que ha mucho tiempo que está en el muladar, y sácale el cogote de la cabeza, que viene a hacer como un real de a ocho o algo más, conforme fuere el perro, y lávale con vinagre y después con muchas aguas, y llévalo al horno que se tueste bien, hasta que tenga el color de la canela y pícalo después muy bien, y pasa los polvos por el cedazo, y los que cogen sobre un doblón de oro échalos en un vaso con dos onzas de miel colada, y los tomarás nueve días, haciendo antes bastantes polvos para que no te falten, que con tres o cuatro huesos del cogote del perro, como está dicho, tendrás”⁶

⁶ “Recetario franciscano del siglo XVIII” (Díaz Piedrahita y Mantilla, 2002: 84).

Recetas como ésta, muy típicas de los curanderos indios, fueron conocidas y utilizadas en Bogotá por sacerdotes como fray Diego García, quien fue amigo personal de Mutis y participó activamente en la Expedición Botánica. Y hasta el mismo Mutis, como bien señala Díaz Piedrahita, a pesar de su formación académica, prescribía remedios que tomaban como base el conocimiento botánico y zoológico de los indígenas (Díaz Piedrahita, Mantilla, 2002: 50). De hecho, el *Recetario franciscano* es ya una mezcla de los conocimientos médicos europeos de la Edad Media con la tradición indígena precolombina. La pregunta es entonces, ¿por qué razón la elite criolla estaba dispuesta a tolerar esta mezcla cuando los remedios eran formulados por curanderos franciscanos, pero la rechazaba horrorizada cuando los remedios provenían de curanderos indígenas? Una posible respuesta es que, para la mentalidad de los criollos, aunque el conocimiento médico de los indios carecía de validez por sí mismo, quedaba sin embargo “redimido de su mancha” cuando entraba en contacto con la tradición de la medicina occidental y era formulado por médicos “blancos”.

4.1.1 El color de la razón

Resulta claro que la sociología espontánea de la elite neogranadina construía una representación en la que todo conocimiento proveniente de Europa era visto como *esencialmente superior* al conocimiento producido y transmitido empíricamente por los nativos de América y África. Al estar desprovisto de un lenguaje capaz de comunicar ideas abstractas y universales, el conocimiento indígena carecía de toda *validez epistemológica*. Este juicio se deja ver con claridad en el caso de la medicina tradicional indígena. Gumilla, por ejemplo, afirmaba que los indios de la Nueva Granada no tenían ni la piedad necesaria para compadecerse de la enfermedad ni el conocimiento adecuado para curarla. Al enfermo se le deja solo, sin atención alguna y cuando ésta se le brinda, el remedio resulta peor que la enfermedad pues el conocimiento médico de los indios se funda en la ignorancia y la superstición (Gumilla, 1994 [1741]: 106-107). Maroni dice que incluso un simple resfrío puede ocasionar la muerte de los indios, debido a su incapacidad racional para entender el origen de la enfermedad:

“Todas estas enfermedades como también la muerte que de allí se sigue, las atribuyen de ordinario no ya á causas naturales, menos á sus desórdenes ó disposiciones del cielo, sinó á la fuerza y eficacia de los hechizos, á que les haría daño este ó aquel indio que tiene fama de brujo. Decirles que tal enfermedad provino de este ó aquel desorden ó mudanza del tiempo, que la muerte es de

ley, todo eso es hablarles en geringonza y ni aun atienden a lo que se les dice. Todo su discurso en que están dando y cavando día y noche hombres y mujeres, es que aquel indio que entró en su casa ó pasó cerca della, que el otro á quien negaron alguna cosa que había pedido, le soplaría y haría aquel daño; que aquella enfermedad mucho ha la dejaría sembrada fulana y que ahora por fin anda brotando; y otros desatinos semejantes que tienen ellos por artículos de fe” (Maroni, 1988 [1738]: 192).

Un ejemplo de este desprecio por el conocimiento de los pueblos no europeos es el caso de los remedios contra la mordedura de serpientes. Gumilla pensaba que las serpientes venenosas son mensajeras “que la justicia divina ha enviado a las vertientes del gran río Orinoco [...] para azote y castigo del bárbaro modo de proceder de sus moradores” (Gumilla, 1994 [1741]: 244), por lo que solamente Dios, en su divina gracia, puede proporcionar el antídoto contra la mordedura. El jesuita se refiere al “bejuco de Guayaquil” que es mascado largamente y untado luego en todo el cuerpo por los trabajadores negros de la región. También se refiere a una “pepita” encontrada por los indios filipinos y que los misioneros jesuitas llamaron “de San Ignacio”, utilizada por estos como antídoto y preservativo en todas sus misiones. De modo que no es a la sabiduría de indios y negros sino a la gracia de Dios y a la perspicacia de los jesuitas que se debe la existencia de antídotos contra la mordedura de serpientes. Por su parte, Maroni reconoce que algunos antídotos preparados por los indios han mostrado buenos resultados: “Tienen también algunos indios sus medicinas naturales y yerbas eficaces con que se curan, en especial de mordeduras de víboras [...] Los más diestros en curar son los Omaguas, por el conocimiento que tienen de varias cáscaras y yerbas medicinales; por esto quizá entre los otros indios tienen fama de grandes hechiceros” (Maroni, 1988 [1738]: 194). No obstante, el jesuita italiano agrega que este arte de curar – que él denomina “hechicería” – proviene del trato que tienen los Omaguas con el Diablo, de quien aprendieron sin duda “varios abusos y maleficios para sus venganzas”.

Esta sociología espontánea, que negaba a los miembros de las castas la posibilidad de producir conocimientos válidos, fue compartida por los pensadores ilustrados de finales del XVIII, tal como se deja ver en la *Memoria sobre las serpientes* escrita por el criollo Jorge Tadeo Lozano en 1808. Tal como consta en el título, la memoria fue redactada “para cerciorarse de los verdaderos remedios capaces de favorecer a los que han sido mordidos por las venenosas”, ya que, según afirma su autor, “la medicina [en la Nueva Granada] está entregada al capricho y la ignorancia de los charlatanes curanderos que se gobiernan por una simple rutina” (Lozano, 1942 [1808]: 117). Lo que busca Lozano es mostrar que la pretensión de aquellos que dicen curar las mordeduras de serpientes con la aplicación de yerbas y ungüentos tradicionales, no es otra cosa que

ignorancia y charlatanería. El conocimiento basado en tradiciones orales es visto por Lozano como una “simple rutina” que debe ser sometida al *tribunal de la razón* para comprobar empíricamente su validez científica. La experiencia es “el único oráculo que en estas materias debe creerse”, de modo que todos los “remedios populares” deben quedar “sancionados por aquella gran maestra”. Por ello, a la hora de examinar qué serpientes son venenosas y cuáles hierbas son adecuadas como antídotos, el autor recomienda utilizar las tablas de clasificación desarrolladas por Linneo. Para Lozano, esto mostrará que los antídotos preparados con el bejuco del guaco, utilizado por los negros del Chocó, no son otra cosa que un fraude, como lo deja ver el caso de “una negra que fue picada por una taya en la hacienda de Bayamón, [a quien] se le aplicó el guaco por dentro y por fuera en porciones muy considerables, y que a pesar de las decantadas virtudes de este específico, murió miserablemente a las treinta horas de haberle sucedido aquella desgracia” (Lozano, 1942 [1808]:118).

Pero no todos los ilustrados rechazaban de plano las virtudes del antídoto contra la mordedura de serpientes descubierto por los negros de la provincia del Chocó. Algunos de los sabios criollos podían incluso reconocer la eficacia del guaco, pero, al igual que los jesuitas, no atribuían estos remedios al genio de sus descubridores sino a la bondad de Dios y/o de la naturaleza.⁷ Es el caso de Pedro Fermín de Vargas, quien en el número 34 del *Papel Periódico* relata su experiencia con el uso del antídoto. Los negros de la región habían observado que el guaco - un ave que se alimenta de serpientes - comía las hojas de un bejuco antes de salir a cazar su presa, protegiéndose así de su mordedura venenosa. Sobre la base de esta observación, los negros extraían el zumo de las hojas y se lo *inoculaban* en lugares diferentes del cuerpo, con lo cual se inmunizaban frente a toda posible mordedura. Cuando una persona había sido mordida, los curanderos aplicaban el zumo directamente sobre la herida del paciente o se lo hacían beber durante cinco o seis días continuos en pequeñas dosis (dos cucharadas diarias). El resultado, como el mismo Vargas lo testimonia, era la completa curación del enfermo (Vargas, 1978 [1791]: 290).

Sin embargo, el ilustrado criollo comienza su relación con una cita de Plinio en la que afirma que la naturaleza ha sido más liberal con los brutos que con los hombres⁸, de lo que concluye que “los brutos han sido los inventores de la mayor y más segura parte de los remedios con que conservamos nuestra existencia” (Vargas, 1978 [1791]: 201). Para Vargas, el crédito no se lo llevan los hombres que elaboraron el antídoto

⁷ Cuando el remedio provenía, en cambio, de un científico europeo, las alabanzas no se dirigían a la bondad de la naturaleza sino al genio del descubridor. Tal es el caso, ya mencionado, de la alabanza de Pombo a Jenner por el descubrimiento de la vacuna contra la viruela.

⁸ “Ingenio nostrum est usuque parare magistro Quod docuit natura feras ratione carentes”.

contra la mordedura de serpientes sino los guacos, lo cual es tan absurdo como decir que el crédito por el descubrimiento de la vacuna contra la viruela no se lo lleva Jenner sino ¡las vacas! Pero este absurdo tenía su razón: en un caso, los descubridores del antídoto fueron curanderos negros del Chocó, mientras que en el otro fue un científico ilustrado, blanco y europeo. De hecho, la incredulidad de Vargas frente a la posibilidad de que los negros hubiesen descubierto una vacuna eficaz contra la mordedura de serpientes, no tenía límites. Determinado a examinar esta increíble noticia por el *tribunal de la razón*, se hizo aplicar el antídoto de manos de un negro que trabajaba como esclavo en la Expedición Botánica, convocando como testigo al mismísimo José Celestino Mutis:

“La operación, pues, que se hizo conmigo fue la siguiente. Exprimió el negro en un vaso el zumo de algunas hojas de la yerba de El Guaco, me hizo tomar dos cucharadas de él, y pasó á inoculármelo por la piel, haciéndome seis incisiones: en cada pie una, otra entre el índice y el dedo pulgar de cada mano, y las dos últimas en los dos lados del pecho [...] Para satisfacerme de un modo indubitable de la eficacia de la yerba del Guaco, cogí yo con mis propias manos la culebra, que se manifestó un poco inquieta; pero sin apariencia de morder, y perdido una vez el miedo la volví a coger por dos veces en presencia del citado D. Joseph Mutis [...] En consecuencia de lo que me vieron hacer, los otros inoculados se determinaron también á coger la culebra; pero la dieron tales movimientos que se irritó y mordió por último a D. Francisco Matis en la mano derecha sacándole alguna sangre. Algo nos consternó este accidente y no dexabamos de recelar algún suceso funesto, pero el negro manifestó mucha serenidad, y aun el mismo mordido luego de que aquel le frotó la herida con las hojas de la yerba y le aseguró no tener riesgo. En efecto, nada se siguió de aquella picadura. Matis se desayunó inmediatamente con su apetito, trabajó todo el día en su arte de Pintor y durmió la noche sin sentir la más ligera novedad, quedando todos enteramente convencidos de la bondad del remedio, y deseosos de su propagación en beneficio del género humano” (Vargas, 1978 [1791]: 202-203).

La “docta incredulidad” de Vargas había dado sus frutos: el género humano podía regocijarse ahora de tener un nuevo remedio, cuyos descubridores, sin embargo, debían ser sistemáticamente invisibilizados. Acorde con los lineamientos de la nueva política imperial, la función del Estado era *expropiar* a todos los vasallos de su capital privado con el fin de centralizarlo y redistribuirlo para beneficio público, en especial cuando este capital se manifestaba en forma de *conocimientos útiles*. En poder de un antídoto contra la mordedura de serpientes venenosas, el Estado podía obtener beneficios económicos similares a los obtenidos con la exportación de la quina. Por eso Vargas

recomienda convertir la planta del guaco en “un objeto de comercio para surtimiento de las boticas Europeas” (Vargas, 1978 [1791]: 291). De ello se beneficiarían, por supuesto, los criollos dueños de grandes fincas en Mariquita, Vélez, Guaduas, Honda y Girón, lugares donde la planta crecía en abundancia. Pero del beneficio que podrían obtener los habitantes negros del Chocó con este comercio, jamás dijo nada Vargas en su relación.

En otras ocasiones, la efectividad de los antídotos que preparaban los indios era atribuida por los criollos a la “feliz casualidad” que premió la persistencia de estos “rústicos” en el arte de la experimentación. Francisco José de Caldas cuenta la anécdota de un indio Noánama, célebre en el arte de curar a los mordidos de serpientes, que le acompañó en 1803 a recorrer las selvas de Mira en busca de plantas exóticas. Entablando amistad con el indio, Caldas le convenció para que le revelara el secreto de sus remedios. Así, cuando el indio le indicaba qué plantas eran efectivas contra diversas mordeduras, el “sabio” notó que todas ellas pertenecían a la familia de las Beslerias, según la taxonomía universal fijada por Linneo. Asombrado por la coincidencia, Caldas se preguntaba:

“¿Cómo este rústico jamás equivocaba el género, éste género tan vario y caprichoso? La experiencia, un uso dilatado, una casualidad feliz, han enseñado seguramente a los moradores de los países en que abundan las serpientes que tal planta es un remedio poderoso [...] Un hombre que no ha oído jamás los nombres de Lineo, de familias, de géneros, de especies; un hombre que no ha oído otras lecciones que las de la necesidad y el suceso, no podía reunir nueve o diez especies bajo de un género que el llama *Contra* y los botánicos *Besleria*, sin que tuviese un fondo de conocimientos y de experiencias felices en la curación de los desgraciados a quienes habían mordido las serpientes. No pretendo que se crea su palabra; pero estos hechos deben llamar nuestra atención y estimularnos a que hagamos experiencias con todas las Beslerias” (Caldas, 1942 [1808b]: 165-166).

La anécdota de Caldas tiene entonces el carácter de moraleja. No es que los indios fueran capaces de tener una ciencia médica siquiera comparable a la desarrollada por Europa. Lo que puede enseñar este suceso es que la experimentación es el comienzo del camino hacia el descubrimiento de la verdad científica, tal como lo dijera Newton. Pero en realidad los indios apenas iniciaron este largo camino, y lo hicieron guiados más por la casualidad que por el intelecto. Por ello Caldas dice que ese “fondo de conocimientos y de experiencias felices” que tienen los indios no es suficiente todavía para que haya ciencia. La verdad científica empieza ciertamente con la experiencia, pero se define gracias a la elaboración de *categorías universales*, como las desarrolladas por Linneo para el caso de la botánica. El conocimiento médico de los indios, en cambio,

no trasciende la simple experiencia particular y tampoco puede ser formulado en un lenguaje universal. En tales condiciones, los remedios recetados por el indio Noánama carecen de estatuto científico, por lo que Caldas recomienda no creer en su palabra.⁹

Otro ejemplo sobre el modo en que la sociología espontánea de las elites se filtra en el conocimiento ilustrado es el de la *insalubridad* de los indígenas como causa de la despoblación del virreinato. En su crónica de 1741 el padre Gumilla dice que son cuatro las razones que explican la dramática disminución de la población indígena durante el último siglo: “la ninguna piedad que tienen con sus enfermos”, “la voracidad con que comen cuando hallan ocasión”, “su desnudez y desabrigo” y “el arrojarse al río a lavarse, aunque estén sudando” (Gumilla, 1994 [1741]: 210). Esto significa que no fueron las matanzas sufridas durante la conquista ni la crueldad de los tributos impuestos por los españoles ni, tampoco, las enfermedades importadas de Europa, los factores que explican la crisis demográfica de los indígenas en la Nueva Granada. También los esclavos negros, argumenta Gumilla, trabajan muy duro en las minas y padecen enfermedades provenientes de Europa, pero su número aumenta en lugar de disminuir. Son, más bien, los “usos contra su salud” los que han contribuido a despoblar de indios el Virreinato. Por causa de su desidia e ignorancia, los indios van a trabajar “mal vestidos y casi sin abrigo” y el salario de toda la semana lo dilapidan “en comer, beber y bailar sin son ni ton”, lo cual deteriora gravemente su salud física. A ello se agregan ciertas prácticas antinaturales de las mujeres, tales como esterilizarse voluntariamente¹⁰ y matar a sus hijas hembras después del parto.¹¹

⁹ De hecho, como todos los demás ilustrados, Caldas pensaba que las formas de vida y de conocimiento de los indígenas eran cosas del pasado. Se sabe, por ejemplo, que Caldas se interesaba en estudiar y conservar las estatuas de San Agustín, ya que las consideraba como valiosas antigüedades (Pineda Camacho, 2000: 26). Es decir, Caldas adopta una actitud ilustrada que ya no ve en la producción artística y cognitiva de los indios la manifestación del demonio y de la idolatría, que es preciso destruir, sino la expresión de formas de vida y pensamiento que pertenecen al pasado y deben ser “monumentalizadas”.

¹⁰ “Más acertado medio tomaron las mujeres americanas, oprimidas de su melancolía, o sofocadas al ver gentes forasteras en sus tierras; o como algunas dijeron: *por no parir criados y criadas para los advenedizos*, se resolvieron muchas a esterilizarse con yerbas y bebidas, que tomaron para su intento [...] Digo *muchas* porque tengo prueba eficaz de ello; y de la prueba del hecho, en unas provincias o islas se puede, sin temeridad, inferir los mismo en otras, donde subsistió el mismo motivo y ciega barbaridad de las americanas” (Gumilla, 1994 [1741]: 313).

¹¹ “[...] luego que siente los primeros dolores, la india se va con disimulo a la vega del río o arroyo más cercano, para lograr a sus solas el lance; si sale a luz varón, se lava y le lava lindamente y muy alegre [...]; pero si sale hembra, le quiebra el pescuezo, o sin hacerle daño (como ellas dicen) la entierra viva; luego se lava largamente y vuelve a su casa, como si nada hubiera sucedido [...] Y aunque el parto sea en su casa delante del marido y de la parentela, si la criatura sale con algún defecto [...], sea hembra o varón, nadie se opone, todos consienten en que muera luego y así se ejecuta” (Gumilla, 1994 [1741]: 209).

Esta idea de que las costumbres insalubres de las castas explican en buena parte la despoblación del virreinato, formaba parte del *habitus* de la elite criolla. En sus *Reflexiones sobre el origen de las comunes enfermedades que despueblan este Reyno*, el ilustrado criollo Manuel del Socorro Rodríguez - que se cuidaba mucho de ocultar sus raíces africanas¹² -, afirma que el uso generalizado de la chicha es la causa principal de las enfermedades que azotan a la población neogranadina:

“La barbarie en que vivían todas las Naciones de América en los siglos de su gentilidad, sus costumbres brutales, su natural desidia acerca de la agricultura, y su total abandono en todas las artes que miran a la racional y sólida conservación de la especie, los hizo tan propensos a la embriaguez, que casi todas sus observaciones físicas se dirigían al conocimiento de aquellas plantas, frutos y raíces que les podían ministrar las substancias más acres y a propósito para formar un sinnúmero de composiciones fuertes, conque alimentaban su viciosa propensión a la bebida. Entre ellos se miraba como una acción de heroísmo el descubrir un nuevo modo de hacer esta especie de vinos, ó cervezas. El hombre más amante de la Patria, el más útil á la humanidad era aquel que inventaba otro género de *Chicha* más activo que los conocidos hasta entonces [...]. El hombre reflexivo que se aplicare á indagar las causas físicas de haber tan pocos viejos en este Reyno con respecto al número total de sus habitantes, desde luego conocerá que el motivo no es otro sino el uso general de la *Chicha*. He aquí el funesto origen de un sin número de enfermedades que conducen anticipadamente al sepulcro a la mayor parte del pueblo” (Rodríguez, 1978 [1795]: 983; 985).

Como se puede ver en el texto de Rodríguez, las elites criollas atribuían el “sin número de enfermedades” que asolaban al pueblo, a la *oscuridad cognitiva* en que vivían los indígenas. El conocimiento producido por ellos no era “racional”, ya que sus experimentos no se dirigían a entender científicamente los procesos de la naturaleza, sino a satisfacer sus propias pasiones. Es decir, que los indios nunca lograron colocarse en el *punto cero* que les garantizara la objetividad en su comprensión del origen de la enfermedad, sino que todos sus conocimientos estaban anclados en el ámbito irreflexivo de la subjetividad. Curiosamente, la objeción de Rodríguez incurre en aquello mismo que critica: la incapacidad del observador para establecer una “ruptura epistemológica” frente a su propio *habitus*. Como lo he venido mostrando,

¹² Según el historiador José Torres Revello, Rodríguez “era oriundo de Bayamo, en Cuba, donde nació en 1754. Sus padres Manuel Rodríguez y Antonia de la Victoria eran considerados españoles, o sea blancos, pero se tachaba a Manuel del Socorro de mulato” (citado por Ortega Ricaurte, 2002: 128).

al observar “científicamente” las prácticas médicas de indios y negros, los ilustrados criollos estaban proyectando, en realidad, su propia “sociología espontánea” sobre el objeto observado. La ciencia neogranadina de finales del XVIII actúa, de este modo, como un *dispositivo de representación étnica* a partir del cual el “otro” es nombrado, clasificado y despojado de toda racionalidad cognitiva. Desde el punto cero en el cual se creen instalados los criollos, las prácticas cognitivas de las castas son declaradas como pertenecientes al ámbito del *mito*, y sus practicantes condenados a ocupar un lugar subordinado en el espacio social.

4.1.2 Etnias contagiosas

Volvamos brevemente al tema de las viruelas iniciado en el capítulo anterior para ejemplificar el modo en que las elites proyectaban su propio imaginario aristocrático de pureza de sangre, cuando de observar “científicamente” el comportamiento de los otros se trataba. Uno de los puntos que más intrigaba a los médicos ilustrados era el del *origen étnico y geográfico* de las viruelas. ¿Se trataba de una enfermedad conocida ya por los pueblos antiguos o de una enfermedad reciente? ¿Había sido Europa su lugar de origen o provenía más bien de África y Asia? ¿En el seno de qué pueblos europeos, africanos o asiáticos había tenido su origen la enfermedad? ¿Cómo llegó el virus a territorio americano? Todas estas eran preguntas que afectaban no sólo al diagnóstico de la enfermedad, sino también a su profilaxis.

En su *Disertación físico-médica*, el médico Francisco Gil afirmaba que las viruelas no pudieron tener su origen en Europa, pues de ellas no dieron testimonio alguno los médicos griegos y romanos (Gil, 1983 [1784]: 4). Ni Galeno ni Hipócrates, ni Celso hablaron jamás de esta enfermedad; por el contrario, los primeros médicos que la describieron fueron Rhasis, Avicena y Averroes, todos ellos árabes, lo que prueba que se trata de un virus relativamente joven. Aunque todo esto llevaría a suponer que la viruela había tenido su origen en Asia, Gil prefiere dar crédito a la hipótesis según la cual, el virus apareció en África, de allí se extendió a los países árabes y luego pasó a Europa:

“He dicho arriba, que en la Etiopía tuvieron su origen las Viruelas; y no extrañará esta noticia quien tenga de que el África abortó siempre las más terribles pestes que se han observado en Asia y Europa. Plinio lo observó ya en su tiempo. Tucídides en su admirable descripción de la peste de Atenas, dice que nació en Etiopía, pasó a Egipto, y de allí á Persia hasta que llegó á Grecia. El mismo origen aseguran que tuvo aquella gran peste, que en tiempos del emperador Justiniano

se esparció por todo el mundo, y duró cincuenta y dos años. Y finalmente todos los comerciantes y viajeros que vienen de Turquía, dicen que es común sentir en aquel Imperio, que quantas pestes destruyen aquellos dominios salen del África” (Gil, 1983 [1784]: 6).

África es, entonces, la cuna de las más horribles enfermedades que han asolado a la humanidad durante toda su historia. ¿En qué se sustenta esta afirmación? Sin duda no en argumentos científicos - Gil se apoya en “textos” y no en “el oráculo de la experiencia” -, sino en lo que aquí he denominado una *representación habitual*. En el *habitus* de los grupos dominantes – formado y decantado durante más de 200 años de dominio colonial - se anclaba la idea de que África es un lugar de castigo para el mundo, porque allí habitaban los “hijos de la maldición”. De Europa, en cambio, vendría la redención para ese castigo, pues sus habitantes habían sido comisionados por Dios para mostrar a las otras naciones el camino de la civilización. Una enfermedad como la viruela no pudo haberse originado en Europa sino que, por el contrario, del conocimiento occidental vendrían el diagnóstico correcto y el antídoto contra la enfermedad.

Ni siquiera el hecho de que la inoculación fue descubierta por los chinos y adoptada luego por los turcos, es reconocido por Gil. En su opinión, tal descubrimiento no estuvo impulsado por una genuina racionalidad científica, como la que se conoce en Europa, sino por la vanidad. Los chinos, amantes de la belleza física, no querían ver desfigurados sus rostros por la enfermedad cuando llegaban a la edad adulta y por eso inoculaban a los niños. Los Circasianos también adoptaron esta práctica debido a que comerciaban con mujeres esclavas y necesitaban conservarlas hermosas: “Á esta invención se dice que deben las mugeres de la Circasia y Georgia el ser las más hermosas de todo el mundo”. Y también esto explica, añade Gil, “los muchos adornos, afeytes y ungüentos con que se aderezan; de cuyo abuso, por más que los padres Capuchinos Misioneros las han predicado, no han podido apartarlas” (Gil, 1983 [1784]: 33).

El médico quiteño Francisco Javier de Santa Cruz y Espejo también afirma que el silencio de los autores clásicos frente a la enfermedad y el hecho de que hayan sido los árabes los primeros en describirla, es una prueba irrefutable de que las viruelas han ejercido su tiránico imperio sobre el cuerpo humano solamente por el espacio de seis siglos.¹³ Agrega que son tres las razones por las cuales se piensa que las viruelas tuvieron su origen en África: “su clima muy ardiente, su suelo muy lleno de suciedades y sus moradores, quizá *los más negligentes y ociosos de toda la tierra*” (Espejo, 1985 [1785]:

¹³ Hoy sabemos que la viruela es una de las enfermedades más antiguas de la humanidad, conocida y documentada desde hace más de 3.500 años.

41).¹⁴ De otro lado, el hecho de que los soberanos de toda Europa hayan implementado la inoculación como antídoto contra la viruela es una prueba de que “la Europa se ve limpia de ella por sus costumbres y policía, y que quizá no se vería en alguna región si no fuese por *la sórdida flojedad de los africanos y la afeminada delicadeza de los asiáticos*” (Espejo, 1985 [1785]: 36-37).¹⁵

Resulta claro, entonces, que el esquema tripartita del mundo según el cual, Europa es un centro difusor de civilización, mientras que Asia y África son periferias difusoras de barbarie, se filtra en los argumentos “científicos” de médicos ilustrados como Gil y Espejo. Debido a sus costumbres bárbaras, los pobladores de Asia y África son señalados como *epicentro de enfermedades contagiosas*, mientras que Europa descubre el antídoto y combate la enfermedad debido a sus “mejores costumbres y policía”. No resulta extraño que también los miembros de las castas americanas - que la sociología espontánea representaba inconscientemente como los “hijos de Cam” - sean vistos por Espejo como focos difusores de la viruela. Sus sórdidas costumbres favorecen la contaminación del aire - vehículo transmisor del virus¹⁶ - con “vapores fétidos y pestilenciales”:

“[El aire popular] es demasiado fétido y lleno de cuerpos extraños podridos, y los motivos que hay para esto son, primero: los puercos que vagan de día por las calles y que de noche van a dormir dentro de las tiendas de sus amos, *que son generalmente los indios y los mestizos*. Segundo: estos mismos que hacen sus comunes necesidades, sin el más mínimo ápice de vergüenza en las plazuelas y calles más públicas de la ciudad” (Espejo, 1985 [1785]: 58).

La vigilancia constante sobre las actividades de indios y mestizos, acompañada de un estricto control sobre lo excremental, son las dos estrategias que propone Espejo para la conservación de la salud pública en la ciudad de Quito. El “aire malsano”, difusor de epidemias, provenía de las castas, únicas culpables del hacinamiento y sujeción en que vivían sus miembros. Por esta razón, la política sanitaria del Estado se dirigía, como he dicho, hacia la recolección de los mendigos con el fin de limpiar las calles y resocializar su fuerza de trabajo, pero también hacia la lucha contra todos los posibles focos de infección: aguas estancadas, cementerios, orinales y basureros. Para el pensamiento ilustrado, sin embargo, todos estos focos estaban “espontáneamente” relacionados con las actividades de las castas. Espejo sabe, por ejemplo, que la cría de puercos en las ciudades es un mal inevitable, porque su manteca es usada por el vulgo en la preparación de todos los alimentos, pero recomienda que la venta sea

¹⁴ El resaltado es mío.

¹⁵ El resaltado es mío.

reglamentada mediante el establecimiento de mataderos y carnicerías que cumplan con un mínimo de normas sanitarias. De este modo “se conseguirá que la manteca se venda pura y sin mezcla, que las indias fraudulentas la añaden para sacar mayor logro”. Las chicherías, lugar donde se congrega el “pueblo baxo” para embriagarse, son identificadas por Espejo como focos potenciales de infección. Para obtener mayores ganancias, los indios y mestizos utilizan no solamente chicha de maíz en la fabricación de “licores espirituosos”, sino que agregan “dos hierbas narcóticas llamadas huantug y chamico, que tienen la virtud de enloquecer y turbar la cabeza” (Espejo, 1985 [1785]: 68). Se necesita entonces que el Estado “extienda la pesquisa por todas partes, derrame los licores donde los hallare, quiebre los vasos que los contienen y obligue a los vendedores de raspaduras a que tengan apuntamientos de las personas a quienes las venden, y por aquí saber las que las compran con más frecuencia” (69).

También en Bogotá, los pensadores ilustrados expresaban una profunda desconfianza frente a la higiene de las castas. A Mutis en particular le repugnaba la actitud que tomó la “ínfima plebe” frente a la campaña de inoculación organizada por el gobierno durante la epidemia de 1782. El médico gaditano informa que cerca de nueve mil personas se resistieron abiertamente a la inoculación y prefirieron quedar expuestas al contagio, atribuyendo esta resistencia a las bárbaras costumbres que dominan el comportamiento de estas gentes:

“De todas estas personas el mayor número era de la ínfima plebe; gente miserable, indigente, mal gobernada y peor dispuesta por la inclinación a las bebidas fermentadas [...] Todas estas gentes del bajo pueblo, a quienes no gobierna el uso recto de la razón y del consejo, se han dirigido por sí mismas con una especie de indiferencia y abandono, que no se haría creíble entre personas racionales. Todo les interesa más que la salud propia, a quien miran con descuido y desprecio. No han bastado consejos para que se abstengan anteriormente y en la misma enfermedad, de las bebidas fermentadas, que antes miran como antídoto universal para todas sus dolencias. Por desgracia, tales gentes serán para siempre víctimas de su capricho en cualquiera epidemia general: aunque no sé si diga que *poco pierde en ellas el Estado*” (Mutis, 1983 [1783a]: 205-206).¹⁷

¹⁶ Espejo argumenta largamente que no es el aire el foco de la enfermedad, sino tan sólo su vehículo transmisor: “.toda la masa de aire, no es más que un vehículo apto para transmitir hacia diversos puntos la heterogeneidad de que está recargado [...] Véase aquí cómo la infección que adquiere el aire con las partículas extrañas que fluctúan dentro de él, causa todos los estragos que se advierten en todas las epidemias” (Espejo, 1985 [1785]: 49).

¹⁷ El resaltado es mío.

Una vez más vemos que las observaciones científicas se encuentran atravesadas por el filtro *habitual* de la sociología espontánea: si nueve mil negros, indios y mestizos rechazan la inoculación, esto no se debe a que poseen otro tipo de conocimientos y valores que les permiten, legítimamente, comprender de otro modo la enfermedad, sino a que son personas gobernadas por el capricho y no por el uso recto de la razón. Las prácticas insalubres de esta “gente miserable”, en especial su tendencia natural a la embriaguez, les convierte en un peligroso foco difusor de enfermedades. Su falta absoluta de juicio moral y de compromiso público – “todo les interesa más que la salud” – es en realidad un obstáculo para la implementación de una política sanitaria. Por eso, aunque “el sabio Mutis” no sabe si decirlo – ¡pero lo dice! –, sería preferible que estos nueve mil contagiados murieran, porque en todo caso resultan inútiles para fortalecer la capacidad productiva del virreinato.

4.2 Astucias de la razón botánica

En el capítulo quinto de *Las palabras y las cosas*, Michel Foucault afirma que la historia natural abre en el siglo XVIII un “nuevo espacio de visibilidad” para la ciencia, debido a que, por vez primera, los seres vivos empiezan a ser clasificados de acuerdo a un orden matemáticamente construido (1984: 132-133). Hacer la historia de una planta o de un animal ya no equivalía simplemente a enumerar sus elementos, a señalar sus semejanzas con otros vivos o a describir lo que viajeros modernos y sabios de la antigüedad habían escrito sobre ellos, sino que equivalía a establecer un orden *more geométrico* en el que la botánica y la zoología pudieran tratar sus objetos del mismo modo en que lo hacían las matemáticas, el álgebra o la geometría. La gran variedad de seres vivos debía ser reducida a un lenguaje universal que permitiera a cualquier individuo, en cualquier parte del mundo, *observar de un mismo modo cosas empíricamente diferentes*. Los elefantes y los caballos, por ejemplo, pueden ser observados ahora mediante un lenguaje que establece semejanzas formales entre ellos (ambos son mamíferos, cuadrúpedos, vertebrados, etc.), y lo mismo ocurre con las plantas, que son clasificadas de acuerdo a categorías abstractas como género, clase y especie.

En esta sección analizaré el modo como este proceso de *unificación de la mirada* señalado por Foucault, corre paralelo, de un lado, a la economía política del Estado borbón en su esfuerzo por centralizar el conocimiento sobre la naturaleza y, del otro, a la expropiación epistemológica de las castas por parte de los criollos. Se verá cómo el lenguaje en el que estaba envuelta la significación sobre la salud y la enfermedad, antes del siglo XVIII, es visto por los ilustrados como fuente de todos los errores y

ambigüedades del conocimiento tradicional, debiendo ser reemplazado por el lenguaje preciso y matemático de la ciencia.

4.1.1 Reglas para la dirección del espíritu

Mencioné antes un punto que resulta fundamental para los propósitos de esta investigación: hasta el siglo XVIII, el trabajo era sobre todo una estrategia para *defender* la existencia humana frente al dominio de la naturaleza, tenida siempre como ajena y hostil. De lo que se trataba era de crear un ámbito siempre frágil de *protección* frente a la omnipotencia del mundo exterior. El conocimiento y la tecnología disponibles parecían reconocer que la escasez era una maldición *sine que non* de la realidad humana, por lo que el trabajo venía asociado con la idea de supervivencia. Sin embargo, el nacimiento de la nueva ciencia, la creación del Estado moderno y el desarrollo de nuevas tecnologías permitieron cambiar esta perspectiva: de estar acosado y sometido por una naturaleza hostil y arbitraria, el hombre comienza a pensarse a sí mismo como “dueño y señor” de la tierra. Aparece entonces una idea (;una obsesión?) que ya no abandonaría más al hombre moderno: que la abundancia sustituya a la escasez en calidad de situación originaria y experiencia fundante de la existencia humana sobre la tierra. A partir del siglo XVIII el trabajo no se orienta más hacia la pura supervivencia, sino hacia la *creación y acumulación de riquezas* con el fin de realizar la gran utopía moderna: la superación definitiva de la escasez (Echeverría, 2001: 151).

El siglo XVIII es en este sentido, y tal como lo señala Foucault, un momento de corte en la historia europea y mundial. Es el momento en que el Estado asume la tarea de eliminar la escasez mediante la producción racionalizada de riquezas, lo que desencadenó una feroz lucha entre las potencias dominantes (Francia, Inglaterra y España) por el control de los mercados. La dinastía francesa de los Borbones, que dominó en España desde comienzos del XVIII, introduce una serie de reformas tendientes a convertir la ciencia y la tecnología en pilares del crecimiento económico. El control y la apropiación de la naturaleza debían ser implementados en las colonias mediante la institucionalización de un conjunto de ciencias que permitieran al Estado reconocer, evaluar, nombrar, clasificar, exportar y comercializar aquellos recursos naturales que considerara útiles para el proyecto de acumulación de riqueza. En este sentido, la historia natural, y en particular la *botánica*, fue una de las ciencias más apreciadas y promovidas por el Estado español para la realización de sus propósitos.

Michel Foucault atribuye a la botánica una preeminencia epistemológica sobre ciencias afines a la historia natural como la mineralogía y la zoología. De acuerdo al

filósofo francés, el estudio de las plantas – y no tanto el de los animales o el de los minerales – permitía “visibilizar” mejor la correspondencia (sin intermediarios) entre el orden del discurso y el orden de la naturaleza; entre las palabras y las cosas (Foucault, 1984: 138). Sin embargo, y aún coincidiendo con Foucault en su tesis de una preeminencia de la botánica sobre otras disciplinas de la historia natural, considero que la razón de tal preeminencia no es, en sí misma, epistemológica, sino *económica*.¹⁸ La utilidad comercial que tenían los productos vegetales – por ejemplo en el campo de la medicina – era mucho mayor que la obtenida en ese momento por los productos animales o minerales, lo cual hizo que el Estado destinara mayores recursos a la investigación en el campo de la botánica. Para el caso del Imperio español, la organización de expediciones científicas en las colonias, la creación de jardines botánicos en las metrópolis (en Madrid no había Real Zoológico sino Real Jardín) y la centralización de la estructura médico-farmacéutica (La Real Botica y el Protomedicato) son claras tendencias en esta dirección.

Con la botánica empieza o ocurre lo mismo que mencioné antes para el caso de la medicina: el conocimiento sobre las propiedades de las plantas es arrebatado o “expropiado” de manos privadas (curanderos, teguas, sacerdotes) y centralizado en manos del Estado. La razón de este traslado epistemológico-político no es difícil de entender: si lo que se buscaba era cancelar el pasado nefasto de la escasez, entonces había que “vaciar”, lentamente, el conocimiento “arcaico” de aquellos sujetos que habían sido incapaces de sustituir la escasez por la abundancia. Diferentes formas de vida, que durante siglos habían coexistido a la manera de *kosmoi* cerrados en sí mismos, tenían que ser integrados ahora en un sólo modelo de civilización y producción. Las múltiples humanidades “premodernas” no tendrían más alternativa que desaparecer o modernizarse, es decir, integrarse al proceso de producción y circulación planetaria de mercancías. De igual manera, las muchas formas de conocer los diversos saberes sobre la naturaleza, sobre el hombre y sobre la sociedad, producidos en el seno de estas humanidades “arcaicas”, tendrían que ceder el paso a la hegemonía de *una sola forma de conocimiento verdadero*, el de la racionalidad científico-técnica de la modernidad. Frente a ésta, todas las demás formas de producir conocimiento aparecen como ancladas en la ignorancia, la superstición y la barbarie. Por eso, el método tradicional

¹⁸ Podríamos añadir una razón apenas obvia: para las elites europeas – lugar social donde se centralizaba y producía el conocimiento científico de la época – era más fácil coleccionar plantas exóticas que coleccionar animales traídos de las colonias. Es decir, era mucho más fácil y económico tener herbarios que tener zoológicos. El interés por los fósiles animales no había aparecido todavía en el siglo XVIII, pues vendrá de la mano con el nacimiento de la biología. De otro lado, como ya tendré oportunidad de argumentar en el próximo capítulo, el interés científico por los minerales era muy poco debido a la influencia de las teorías fisiocráticas en el ámbito de la economía.

de clasificación de las plantas utilizado por los indígenas americanos – basado en la significación religiosa, espiritual y medicinal *de cada ejemplar* - aparecía como ilegítimo frente al sistema de clasificación desarrollado por el naturalista sueco Linneo, sistema que permitía identificar, nombrar y catalogar de forma unitaria todos los ejemplares del reino vegetal.

En efecto, Linneo declara ilegítimos todos los nombres utilizados antes de él - en todos los lugares y en todas las épocas - para clasificar a los habitantes del reino vegetal.¹⁹ Su sistema de clasificación está basado en la adjudicación de un *nombre único* para cada género y especie de plantas.²⁰ Cada planta tiene por ello un nombre compuesto: el primer nombre identifica el género y el segundo la especie a la que pertenece. Es decir, que cada ejemplar individual deja de tener valor por sí mismo. Lo importante ahora es determinar las *similitudes* entre diferentes individuos, cuyo resultado es la especie, y las similitudes entre diferentes especies, cuyo resultado es el género, para luego agrupar todo en un sistema de clasificación universal. El gran éxito de la taxonomía linneana se debió precisamente a que ofrecía la posibilidad de realizar un *inventario sistemático de los recursos naturales existentes*, lo cual venía muy bien a los intereses comerciales del Estado. El botánico y el político disponían ahora de un lenguaje universal que les permitía conocer la “verdad” sobre el mundo natural en el que el hombre debía ejercer su señorío. De hecho, Linneo pensaba que su sistema no era una construcción artificial, sino que tenía correspondencia exacta con el “en-sí” de la naturaleza. El orden del sistema no es otra cosa que un reflejo del orden intrínseco del mundo. Como se decía en aquella época: *Deus creavit; Linnaeus disposuit*.

Michel Foucault comenta lo siguiente, a propósito del sistema linneano:

“La época clásica da a la historia un sentido completamente distinto: el de poner, por primera vez, una mirada minuciosa sobre las cosas mismas y *transcribir*, en seguida, lo que recoge por medio de *palabras lisas, neutras y fieles*. Se comprende que, en esta “purificación”, la primera forma de historia que se constituyó fue la historia de la naturaleza. Pues no necesita para construirse más que *palabras aplicadas, sin intermediario alguno, a las cosas mismas*. Los documentos de esta nueva historia no son otras palabras, textos o archivos, sino espacios claros en los que

¹⁹ Las palabras de Linneo son claras al respecto: “He reorganizado en lo fundamental el campo entero de la historia natural, elevándola a la altura que ahora tiene. Dudo que alguien pueda hacer hoy en día algún adelanto en este dominio sin mi ayuda y dirección” (citado por Beltrán, 1997: 33).

²⁰ La sexualidad de las plantas es la piedra angular sobre la que reposa todo el edificio clasificatorio de Linné. El tipo de órganos sexuales (estambres y pistilos) sirven para identificar y diferenciar las clases, las especies y, finalmente, los géneros.

las cosas se yuxtaponen: herbarios, colecciones, jardines; el lugar de esta historia es un rectángulo intemporal en el que los seres, despojados de todo comentario, de todo lenguaje circundante, se presentan unos al lado de los otros, con sus superficies visibles, *aproximados de acuerdo con sus rasgos comunes*, virtualmente analizados y *portadores de su solo nombre*” (Foucault, 1984: 131).²¹

Nombrar la naturaleza significa ordenarla, colocarla bajo el dominio sistemático del lenguaje científico. Por eso el naturalista es como un nuevo Adán: al nombrar por primera vez el mundo lo descubre, poniendo de manifiesto el *systema naturae* diseñado por Dios mismo. Pero nombrar científicamente el mundo significa también instaurar el “pathos de la distancia” frente a cualquier otra forma posible de nombrarlo, ya que la ciencia moderna exige *suprimir toda forma de indeterminación en el lenguaje*. Las palabras que nombran el mundo deben ser “lisas, neutras y fieles”, de tal manera que puedan ser aplicadas a las cosas mismas “sin intermediario alguno”. Así por ejemplo, el nombre dado por un botánico a una nueva especie de planta descubierta debía ser tan universal, que cualquier científico del mundo pudiese reconocer de qué objeto se trataba sin ni siquiera haberlo visto jamás. Las particularidades del lenguaje común dan lugar a errores y confusiones en el mundo de la ciencia, por eso, el ideal del naturalista moderno es *tomar distancia* frente al lenguaje cotidiano con el fin de alcanzar el “punto cero” que le permita describir el mundo con objetividad. Los nombres de las plantas no podían hacer referencia a su utilidad religiosa o medicinal - como ocurría con los nombres utilizados por indígenas y campesinos – y debían ser además en latín, el idioma de la elite culta y del poder burocrático (Nieto Olarte, 2000: 119).²² Describir el mundo natural a partir de un solo punto de vista, desde una plataforma única y utilizando un lenguaje universal válido en todo tiempo y lugar: tal era el ideal ilustrado del punto cero. Este será también el ideal que inspirará las grandes exploraciones científicas del siglo XVIII.

²¹ El resaltado es mío.

²² En realidad, este ideal de un lenguaje puro (apolítico y metacultural) jamás se cumplió, como lo muestra bien Mauricio Nieto a propósito de los nombres otorgados a las plantas por los científicos ilustrados. En muchos casos, estos nombres hacían referencia a figuras influyentes de la historia y la política española, como por ejemplo los géneros *Carludovica* (que corresponde al matrimonio entre Carlos III y la reina Ludovica), *Floridablanca* (al conde de Floridablanca), *Godoya* (al ministro Manuel Godoy) y *Juanulloa* (a la unión de los nombres de los oficiales Jorge Juan y Antonio Ulloa). No faltó, por supuesto, el género llamado *Bonapartea* en honor a la gran figura política de la época (Nieto Olarte, 2000: 120-121).

4.1.2 El viaje de los adanes criollos

Después de haber sido pionera de los grandes viajes de exploración en el siglo XVI, España permaneció al margen de este tipo de empresas durante casi todo el XVII. Ahora eran Francia, Inglaterra y Holanda quienes invertían gran cantidad de recursos en el desarrollo de campañas exploradoras en ultramar. La razón de estos esfuerzos ya no era tanto el descubrimiento de tierras incógnitas y de nuevas rutas comerciales, sino el hallazgo de materias primas que pudiesen ser capitalizadas económicamente por las metrópolis. Inglaterra había creado el modelo imperial propiamente moderno: no se trataba sólo de explotar las riquezas minerales de las colonias – como había hecho España –, sino de crear y mantener una infraestructura comercial que permitiera a las colonias producir y exportar materias primas, y a la metrópolis fabricar productos industriales que serían distribuidos luego a otros países. El proyecto moderno/colonial de superar la escasez mediante la acumulación de riquezas demandaba, entonces, la creación de un entramado complejo que incluía la promoción del libre intercambio de mercancías entre la metrópolis y sus colonias, el estímulo financiero a empresas privadas y el fortalecimiento de la banca, así como la racionalización de la industria y la agricultura.

Es en este contexto geopolítico que las expediciones científicas empiezan a jugar un papel fundamental. Las potencias competidoras por la hegemonía del sistema-mundo en el siglo XVIII habían iniciado un ambicioso plan de *conocimiento sistemático* sobre los recursos naturales y humanos de sus colonias, y España no se podía quedar atrás en este propósito.²³ Era necesario realizar un inventario exhaustivo de la flora del nuevo mundo y determinar científicamente qué tipo de especies exóticas podrían ser transformadas rápidamente en “valor de cambio”. Decididos a terminar con la indiferencia científica de España y con su desventaja económica frente a Inglaterra, los Borbones implementan una serie de medidas tendientes a evaluar el potencial económico de sus colonias americanas. Para evitar que la economía española siguiera dependiendo de la importación de metales preciosos, el Estado necesitaba saber cuáles especies vegetales podían ser útiles para desarrollar la agricultura, reforzar el comercio y promover una reforma sanitaria en todo el imperio. Es por eso que el rey Carlos III ordena a todos los virreyes de ultramar que recojan objetos de historia natural y promuevan el descubrimiento de “árboles, arbustos y plantas útiles”

²³ José Alcina Franch (1988: 195-198) menciona 19 expediciones científicas españolas emprendidas durante los reinados de Fernando VI (1746-1759), Carlos III (1759-1788) y Carlos IV (1788-1808), sin contar todavía las innumerables expediciones que se llevaron a cabo en los propios virreinos americanos durante todo el siglo XVIII.

“Por cuanto conviene a mi servicio y bien de mis vasallos el examen y conocimiento metódico de las producciones naturales de mis dominios en América, no solo para promover los progresos de las ciencias físicas, sino también para desterrar dudas y adulteraciones que hay en medicina, la tintura y otras artes importantes y para aumentar el comercio y que se formen herbarios y colecciones de productos naturales, describiendo y delineando las plantas que se encuentran en aquellas mis fértiles provincias, para enriquecer mi Gabinete de Historia Natural y Jardín Botánico de la Corte y remitiendo a España semillas y raíces vivas de las plantas y árboles más útiles señaladamente de las que se emplean o merezcan emplearse en la medicina y en la construcción naval para que se connaturalicen en los varios climas conducentes sin omitir observaciones geográficas y astronómicas que se puedan hacer de paso en adelantamiento de estas ciencias” (citado por Hernández de Alba, 1996: 154).

La Corona española no se interesaba en las grandes teorías y debates científicos, sino en la dimensión práctica de la ciencia, esto es, en su potencial de convertirse en fuente de capital económico, militar y político. Por esta razón la botánica resultaba ser el mejor aliado del proyecto biopolítico. La actividad de los botánicos en la periferia y las necesidades políticas del Estado metropolitano se tornan fenómenos mutuamente dependientes. Los botánicos criollos necesitaban del apoyo estatal para elevar el prestigio de su actividad e incrementar su distancia social frente a las castas, al igual que ocurría con los médicos; el Estado, por su parte, necesitaba de los botánicos para cumplir su ideal de clasificar los recursos naturales bajo su jurisdicción. La recolección de “semillas y raíces vivas de las plantas y árboles más útiles”, ordenada por el Rey, no podía ser cumplida sin el concurso de un grupo local de botánicos instruidos en el nuevo sistema de clasificación diseñado por Linneo. Del mismo modo, el Estado requería de un equipo de expertos en la metrópolis capaz de organizar los gabinetes y jardines botánicos, de tal modo que las plantas exóticas traídas de la colonias pudieran ser aclimatadas en suelo español, ya que sólo en este ambiente podría realizarse un estudio sistemático sobre sus posibles utilidades para la agricultura, el comercio y la medicina. A esto se agrega el conocimiento experto que en ambos lados del Atlántico debían tener los marinos y oficiales encargados de enviar, transportar y recibir las riquezas agrarias de las colonias (Puerto Sarmiento, 1988: 22; Nieto Olarte, 2000: 53-54). En una palabra, hacia mediados del siglo XVIII, la botánica se había convertido en una matriz generadora de saberes expertos, ligados a dispositivos geopolíticos de poder.

Un primer esfuerzo de España por explorar las riquezas vegetales de sus colonias americanas lo constituyó la llamada *Expedición de límites al Orinoco*, que se llevó a cabo entre 1754 y 1761. El objetivo central de la expedición era delimitar, de forma precisa, la frontera entre España y Portugal en América, con el fin de acabar de una

vez por todas con la tradicional disputa entre las dos potencias ibéricas, generada a raíz del tratado de Tordesillas.²⁴ Por ello la expedición estaba compuesta por un comisario de cada nación, acompañado de geógrafos, cartógrafos y dibujantes expertos. Pero además de esto, la expedición también tenía un objetivo económico: explorar las rutas fluviales del Orinoco, catalogar las plantas económicamente útiles de la región, establecer nuevos poblados y reducir a las poblaciones indígenas que obstaculizaban el comercio. Ya para ese momento, el territorio de la Guayana era vista por el Imperio como una especie de “Dorado natural”; una fábrica de recursos naturales capaz de dar a España una ventaja económica y comercial sobre sus competidores europeos. La expedición se proponía, entonces, poner las bases para la definitiva integración de la Guayana al territorio español, contrarrestando así la presencia de ingleses, franceses y holandeses en el área (Lucena Giraldo, 1998: 25-38).

Entre los miembros de la expedición de límites se encontraba el botánico sueco Pehr Löfving, discípulo predilecto de Linneo, quien fue contratado por el Estado español para encabezar el equipo científico encargado de explorar el mundo vegetal del Amazonas. La presencia de Löfving obedecía al mutuo beneficio económico que esperaban recibir las autoridades suecas y españolas. Suecia, en ese momento un país periférico de Europa, luchaba por ocupar un lugar en el comercio internacional y veía en la expedición al Orinoco la oportunidad de connaturalizar en su territorio algunas plantas medicinales americanas. El mismo Linneo había convencido a la Academia de Ciencias de Estocolmo para que patrocinara el viaje de Löfving, con el argumento de que productos americanos como la quina y la canela podrían generar jugosas ganancias a la economía sueca (Nieto Olarte, 2000: 45). España, por su parte, estaba interesada en aprovechar el nuevo sistema botánico linneano, que Löfving conocía de primera mano. Al fin y al cabo, la naturaleza americana era vista por los tecnócratas ilustrados como un inmenso “caos” que había que ordenar con base en una nomenclatura precisa, con el fin de someterla a los dictados de la racionalidad económica.

Löfving partió de Cádiz hacia la parte nororiental de la Nueva Granada, hoy territorio de Venezuela, creyendo ser una especie de mensajero ilustrado y sin saber prácticamente nada de España y sus colonias. En su equipaje llevaba una traducción francesa de *El Orinoco ilustrado*, y puedo suponer que fue a través del padre Gumilla que el botánico sueco adquirió su primera “mirada” sobre el Amazonas. Los dos años que permaneció en la región estuvieron marcados por continuas enfermedades, dificultades de comunicación (no hablaba español y sus colegas españoles no hablaban francés) y restricciones para escribir sus notas en sueco, porque las autoridades

²⁴ Ya en el próximo capítulo se verá cómo este tipo de expediciones se inscribe en la nueva conciencia geográfica y geopolítica de la Ilustración.

españolas temían que pudiera estar enviando información secreta. Finalmente, lejos de su patria y sin poder completar su ilustrada misión, Löffling murió de fiebres malignas en febrero de 1756 (Amodio, 1998: 63-71).

Pero el imperio español no desistiría fácilmente de su propósito exploratorio en territorios del Nuevo Mundo. La Expedición Botánica de la Nueva Granada (1783-1817) se enmarca también dentro de esta *voluntad de saber* emprendida por el Estado borbón en el siglo XVIII. Tras la guerra de los siete años con Inglaterra, España se ve obligada a convertir sus colonias en gigantescas áreas de trabajo y producción de materias primas, con el fin de quebrantar el monopolio económico de sus competidores. La administración de las colonias, que hasta ese momento era un negocio ruinoso, debía transformarse en fuente de producción y acumulación de riquezas. La Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada – al igual que las organizadas en la Nueva España, Chile, Perú y Filipinas – abrió para el Imperio la posibilidad de fortalecer su economía interna mediante el descubrimiento de nuevos productos comerciales. Ya desde 1763 José Celestino Mutis intentaba persuadir al Rey de financiar una expedición botánica en la Nueva Granada, utilizando argumentos económicos y políticos:

“Conozco, señor, que haría agravio a la alta comprensión de vuestra majestad, si me detuviera en referir por menudo las grandes utilidades que podrían resultar de mi proyectado viaje con dos agregados para los trabajos científicos, y otros dos para las pinturas, dibujos y demás trabajos materiales. Nadie mejor que vuestra majestad conocerá, desde luego, que sobre la gloria inmortal que resultaría a vuestra majestad de esta gloriosa empresa dignamente desempeñada, ninguna otra nación tanto como la española se halla interesada en saber y conocer las producciones admirables con que la Divina Providencia ha enriquecido los dilatados dominios que tienen la fortuna de vivir bajo la feliz dominación de vuestra majestad en este nuevo mundo [...] La América, en cuyo afortunado suelo depositó el creador infinitas cosas de la mayor admiración, no se ha hecho recomendable tan solo por su oro, plata, piedras preciosas y demás tesoros que oculta en sus senos; produce también en su superficie para la utilidad y el comercio exquisitos tintes que la industria iría descubriendo entre las plantas; la *cochinilla*, de que hay abundancia en este reino, aunque no la cultivan por su indolencia los naturales de estas provincias; la preciosa cera de un arbusto llamado *laurelito* y la de palma; muchas gomas, de que pudieran hacerse algunos usos ventajosos en las artes; maderas muy estimables para instrumentos y muebles; produce, finalmente, para el bien del género humano, muchos otros árboles, yerbas, resinas y bálsamos, que conservarán eternamente el crédito de su no bien ponderada fertilidad” (Mutis, 1983 [1763]: 127-128).

La “gloriosa empresa” recomendada por Mutis giraría en torno a la actividad de botánicos y dibujantes. Los botánicos, encabezados por el mismo Mutis, tenían la función de recorrer el campo y emprender recolecciones sistemáticas de toda clase de plantas, raíces, bulbos y tubérculos. La recolección no era en modo alguno arbitraria, pues se hacía siguiendo los parámetros de clasificación y observación fijados por Linneo. Con su mirada entrenada para ver universales, el botánico agrupaba y clasificaba los ejemplares recogidos, procediendo a organizar viveros, herbarios y cultivos experimentales (como los realizados por Mutis y sus ayudantes en la finca de Mariquita). El nombre y uso común que las gentes de la región pudieran tener de los ejemplares recogidos no eran datos relevantes para los propósitos universales del botánico, ya que todo conocimiento local debía ser legitimado mediante su comparecencia ante el *tribunal de la razón botánica*; a lo sumo, los indios y campesinos eran consultados a la manera de “informantes nativos” para que dieran pistas sobre la localización de ciertas plantas y animales.²⁵ Y aunque el nombre vernáculo de la muestra era un dato que aparecía con frecuencia en las relatorías del botánico y en las pinturas del dibujante, tal información tenía un interés más policial que científico, pues facilitaba que las autoridades hallaran de forma rápida la especie buscada.

Por su parte, el dibujante representaba las muestras recogidas siguiendo estrictamente las indicaciones del botánico. Como las ilustraciones no apelaban al sentimiento estético del observador sino a la racionalidad analítica del científico, la función del dibujante era destacar solo aquellos elementos de la muestra (forma y color de las hojas, estructura de flores y frutos, tipo de semillas, etc.) que pudieran facilitar su inclusión en la taxonomía universal de Linneo, es decir, que pudieran ser presentadas en la corte y frente a la comunidad científica internacional como el *descubrimiento* de nuevos géneros y especies.²⁶ Podría decirse que estos dibujos equivalían a las crónicas

²⁵ Se sabe que algunos indígenas fueron utilizados en la expedición como “herbolarios”, es decir, como personas conocedoras de la flora y fauna de la región, capaces de encontrar y traer cualquier clase de muestra, por difícil que fuera su localización.

²⁶ Mauricio Nieto anota muy bien que los dibujos tenían la función de “acercar” y hacer inteligible para el observador europeo el hábitat “salvaje” del Nuevo Mundo: “Los especímenes tenían que ser empacados y disecados no solamente para que permanecieran inalterados en largas travesías, sino también para ser presentados en Europa como nuevos descubrimientos. La selva, el trópico y el Nuevo Mundo eran lugares donde proliferaban las plantas y los animales, pero no el conocimiento. Éste era producido y aprobado en instituciones europeas: laboratorios, museos, jardines e imprentas. Los objetos de la naturaleza debían ser removidos y acumulados dentro de esas instituciones donde el naturalista, el hombre de ciencia, podía trabajar en un ambiente idóneo y familiar. Dentro del gabinete, herbario o museo, el botánico [europeo] asumiría una posición central y privilegiada que le permitiría tener una “experiencia directa” de un número de objetos que nadie podría haber examinado en el campo” (Nieto Olarte, 2000: 69-70).

españolas del siglo XVI: ambos tipos de documentos eran testimonio del ingreso en una universalidad definida por y desde Europa. En el primer caso, una nueva especie de hombres hacía su entrada en el escenario de la “Historia Universal” – tal como lo planteara Hegel –, mientras que en el segundo ya no son hombres sino plantas los objetos exóticos que ingresan en la “Historia Natural”. La *entrada en el mundo de lo universal* adquiere por ello el carácter de un descubrimiento, y los dibujantes son los cronistas que testimonian fielmente las hazañas del nuevo conquistador: el botánico. Por ello, la autoridad del dibujo, como la de las crónicas, radica en el realismo de su testimonio. El dibujante tenía que “copiar la naturaleza con exactitud, especialmente las plantas, sin procurar adornar o aumentar algo con su imaginación” (Nieto Olarte, 2000: 70).²⁷

Desde este punto de vista, la Expedición Botánica de la Nueva Granada es un *Entdeckungsreise*, una especie de “segunda conquista” organizada y ejecutada ya no directamente por los europeos sino por sus descendientes americanos, los botánicos criollos.²⁸ Estos se dan a la tarea de encontrar, distinguir y nombrar cada una de las especies y géneros, poniendo de manifiesto el orden inmanente de la creación. Además de “descubrir” objetos que supuestamente nadie antes de ellos había conocido, los adanes criollos se apropian de esos objetos a partir de un lenguaje universal que puede ser entendido únicamente por la comunidad a la que ellos mismos pertenecen: la de aquellos hombres ilustrados que hacen *uso legítimo de la razón*. El conocimiento

²⁷ Resulta interesante a este respecto la afirmación de Michel Foucault según la cual, “en el siglo XVIII el ciego puede muy bien ser geómetra, pero no el naturalista” (1984: 133). Foucault se refiere al privilegio que la observación científica hace de la vista sobre el tacto, el oído y el gusto, en su afán de eliminar toda posibilidad de incertidumbre. Se trata de una visibilidad técnicamente controlada y “pintada además de gris”: “Las representaciones visuales, desplegadas en sí mismas, vacías de toda semejanza, *limpias hasta de sus colores*, va por fin a dar a la historia natural lo que constituye su objeto propio” (Foucault, 1984: 134; el resaltado es mío). Esta afirmación de Foucault contrasta fuertemente con los vívidos colores de las más de cinco mil láminas enviadas por el sobrino de Mutis a España en 1817. Para los criollos neogranadinos el color de los dibujos sí era muy importante, ya que en algunos casos – como por ejemplo el de la quina –, este detalle podría definir a quién pertenecía el monopolio comercial de un nuevo producto. Como se verá luego, Mutis – que reclamaba ser el descubridor de una nueva especie en la Nueva Granada – distingue cuatro tipos de quina de acuerdo al *color* y tamaño de las hojas.

²⁸ A diferencia de todas las demás expediciones americanas del siglo XVIII, que tuvieron una rígida tutela peninsular, la Expedición Botánica de la Nueva Granada fue una empresa local, criolla, surgida de la iniciativa de Mutis y concretizada gracias a su amistad con el virrey Caballero y Góngora. Todos los científicos y dibujantes que tomaron parte en ella, a excepción de Mutis – quien por demás llevaba cerca de 30 años viviendo en la Nueva Granada – eran criollos (Puerto Sarmiento, 1988: 115-118). Entre los más destacados científicos que participaron en la expedición botánica se encontraban: Francisco José de Caldas, Jorge Tadeo Lozano, Francisco Antonio Zea, José Joaquín Camacho, Miguel Pombo, José María Carbonell, Sinforoso Mutis y Eloy Valenzuela.

sobre el mundo vegetal anclado en prácticas y tradiciones locales es tenido entonces como la “prehistoria” de la botánica, como un conjunto de supersticiones frente a las cuales el científico debe establecer un *pathos de la distancia* lingüístico y epistemológico. En el Diario de la expedición, el relator Eloy Valenzuela describe de este modo el hallazgo de una planta:

“Quedó dibujada una *Melasthoma poliantra*. El perianto se puede mirar como de una pieza; cilíndrico en la parte que llena el germen y aguzado en la parte superior [...] Chapetas 6, algo angostas después ensanchadas, escotadas hacia el ápice oblicuamente y reflexos hacia el pedicelo, blancos, dos o tres veces más largos que el germen y prendidos interiormente en el borde que queda sobre él. Á la raíz de ellos se prenden los estambres en número de 24 o más 3 para cada pétalo y uno en cada claro, filiformes, algo quebrados, de la misma longitud que el pétalo. Estilo cilíndrico, derecho, más largo que los estambres. Fruto: baya redonda, atro-purpúrea, lustrosísima, salpicada de menudos átomos de polvo, excavada en el ápice por el receptáculo de la flor, jugosa, de 6 loculamentos formados por la carne, y 6 receptáculos de muchas semillitas anidadas larguchas y algo compresas. Pedúnculos solitarios, terminales, los subalternos, alternativamente opuestos, subdivididos en 3 trifloros: bajo las axilas de cada decusación nace otro trifloro y sencillo” (Valenzuela, 1983 [1783-1784]: 210-211).

La descripción que hace Valenzuela de la naturaleza debe ajustarse a la precisión matemática del lenguaje experto. Al igual que el dibujante con sus trazos, el relator debe utilizar un lenguaje aséptico, *limpio de toda contaminación sensorial y cultural*, descartando así cualquier posibilidad de indeterminación. En una planta donde el campesino ve similitudes con el mundo familiar que le rodea (por lo cual utiliza nombres como “diente de león”, “oreja de ratón”, “palito de velas”, “lengua de vaca”, etc.), el botánico criollo ve solamente números y figuras geométricas. La familiaridad con el entorno, reflejada sobre todo en el lenguaje popular, constituye un obstáculo epistemológico que debe ser eliminado para acceder al conocimiento verdadero.

Los expedicionarios criollos, orgullosos de pertenecer a la raza blanca y entrenados en el manejo de un lenguaje inaccesible para las castas, sabían que de ellos era el *poder de nombrar el mundo* sobre el que ejercerían su dominio. Como nuevos adanes en medio del paraíso, dotados ahora de una mirada y de un lenguaje universal, los expedicionarios tienen la sensación de estar *mirando por primera vez* el territorio de la Nueva Granada, por lo que se arrojan el derecho a bautizar a plantas y animales. Aún los lugares más familiares aparecen ante sus ojos como algo inédito, tal como lo expresa Caldas en una carta personal: “Qué objeto tan nuevo y tan raro para mí, para mí que había pasado tres veces por estos lugares, que tanto me divertían y me admiraban, y ¡no

lo había notado! Aquí conocí más lo que vale la Ilustración y ver con ojos filosóficos. Antes no tenía noticia de las capas, de los ángulos, en una palabra de la teoría de la tierra, del conde de Buffon, pero ahora todo me llama, todo me ocupa”²⁹.

“Ver con ojos filosóficos” significa tomar distancia frente al mundo para mirarlo por primera vez y desde una perspectiva universal. Lo que antes era cercanía, cara a cara, familiaridad con el lenguaje local y la cultura, se convierte ahora en un “obstáculo epistemológico”; en un velo que impide ver la “cosa-en sí”. La única forma de recorrer ese velo y alcanzar la certeza es la *ruptura* con los olores, los colores, los sabores y con las demás formas “bárbaras” de ver el mundo. La instalación en el ámbito aséptico de lo universal permitirá entonces que el científico criollo vea con “claridad y distinción” lo que todos los demás habitantes de la Colonia no pueden ver; descubriendo lo que para el resto de los mortales forma parte integral de su vida cotidiana. Los conocimientos locales, las prácticas tradicionales mediante las cuales el mundo natural es visto, nombrado y apropiado, quedan relegadas al pasado. Para el científico criollo sólo existe el presente de un territorio que revela sus secretos por primera vez a la mirada del hombre, y el futuro de una política que promete el establecimiento del *Regnum Hominis* sobre la tierra.

4.1.3 La cerveza mágica de Mutis

Quizá el ejemplo más claro del modo como el conocimiento científico, el poder colonial y el discurso de la pureza de sangre se encontraban estrechamente vinculados en la Nueva Granada, sea el de la famosa disputa entre José Celestino Mutis y Sebastián López Ruiz por la paternidad del descubrimiento de la quina. Ya hice una breve mención de esta disputa en el capítulo anterior, a propósito de la división interna de la elite criolla frente a los designios estatales de la biopolítica (escolásticos vs. ilustrados). Pero es necesario ampliar esta reflexión con el ejemplo de la quina, pues ello me permitirá ilustrar el vínculo entre la *hybris* del punto cero, la expropiación epistemológica de los saberes tradicionales y los intereses económicos de la elite criolla.

El interés económico por la corteza de la quina no era nuevo en el siglo XVIII. Ya desde el siglo XVI se sabía que las quininas provenientes de la región de Loja en la Audiencia de Quito, resultaban muy eficientes para curar todo tipo de fiebres (o

²⁹ Citado por Díaz Piedrahita, 1997: 75.

“calenturas”, como se les llamaba en esa época).³⁰ La leyenda dice que hacia 1630 el cacique Pedro de Leiva de la tribu de los Malacatos en la provincia de Loja, le dio a beber una infusión de la corteza de quina a un misionero jesuita enfermo de calenturas. El misionero, curado casi como por milagro, proporcionó a su vez el remedio al corregidor de Loja, y éste, restablecido también de sus males, lo dio a conocer a la virreina del Perú, quien lo repartió entre los enfermos pobres de Lima, pasando a conocerse el remedio como los “polvos de la condesa”. (Jaramillo Arango, 1951: 247). La recuperación casi milagrosa del virrey pronto hizo eco en las cortes europeas. Los polvos de la virreina, más conocidos como los polvos de los jesuitas – por ser ellos quienes iniciaron la comercialización del producto - empezaron a ser solicitados por las boticas del viejo continente. La “casarilla de Loja” se hizo famosa en el centro por sus comprobadas propiedades curativas y, en la periferia (virreinos del Perú y la Nueva Granada), por las jugosas ganancias que dejaba su exportación.

Lo nuevo en el siglo XVIII no era, entonces, la comercialización de la quina, sino la *legitimación* que ese comercio obtenía por parte del conocimiento científico y de las biopolíticas estatales. La disputa por el monopolio comercial de la quina y la ampliación del dominio colonial por parte de Inglaterra y Francia (con la consecuente necesidad de poseer antídotos contra las terribles fiebres tropicales) desencadenaron un debate científico sobre las reales propiedades medicinales de la quina, sobre el suministro de dosis adecuadas, así como sobre las diferentes variedades del árbol que la producía. El Estado español, deseoso de controlar el contrabando del producto y de monopolizar su comercialización en Europa, acude a la botánica y a la medicina para establecer “a ciencia cierta” qué tipos de quina eran utilizables para curar qué tipo de enfermedades. La unificación de criterios respecto a estos puntos se hacía necesaria teniendo en cuenta dos factores: primero, la creciente pretensión de poseer “el mejor” tipo de quininas por parte de diferentes exportadores en las colonias. Segundo, el elevado costo que implicaba la recolección, transporte y comercialización del producto. El Estado español no se podía permitir el lujo de invertir tanto dinero en la exportación de un producto de mala calidad, exponiéndose al rechazo del exigente mercado europeo. El conocimiento experto de la ciencia permitiría al Estado decidir cuál tipo de quina era el mejor, dónde se ubicaba y cómo ejecutar la recolección y el transporte sin afectar las propiedades medicinales de la corteza.

³⁰ El médico quiteño Eugenio Espejo sintetiza de este modo el interés económico y medicinal por la quina en el siglo XVIII: “La casarilla es de indispensable necesidad para las calenturas intermitentes y, aún en sentir de buenos físicos, para toda especie de fiebres; para curar la hidropesía; para desterrar los efectos escorbúticos; para precaver de las gangrenas y el cáncer, y en fin para muchísimos y más fáciles usos [...] La quina es como una moneda precisa y preciosa con que se compra la salud humana” (Espejo, 1985 [1786]: 31).

Es en este contexto geopolítico en el que se ubica la disputa de Mutis y López Ruiz en la Nueva Granada. Ya desde su llegada a Bogotá, Mutis sabía que el descubrimiento del mejor tipo de quina era razón más que suficiente para que el Estado financiara una expedición botánica en territorio neogranadino. En la representación dirigida al rey Carlos III en 1763, Mutis afirmaba que

“La utilísima quina, tesoro concedido únicamente a los dominios de vuestra majestad, en cuya mano está el distribuirla a las demás naciones bajo el mismo pie en que los holandeses distribuyen la canela de Ceylán, la quina, digo, a quien tienen un cierto horror injustamente concebido algunos médicos de Europa, por no haberse cuidado de separar la verdadera y reciente de la falsa y despreciable, introducida por la ignorancia o la ambición, sabrá manejarse con mayor confianza, desembarazo y acierto, cuando salgan al público mis observaciones, que para anticipado bien del género humano haré públicas en algunas de las academias de Europa por donde se propagan los nuevos descubrimientos. Un remedio tan admirable que disputa la superioridad entre los pocos antídotos conocidos, y que ha puesto la Divina Providencia en manos de vuestra majestad para el bien universal de la humanidad [...], llegará a escasear el tercer siglo de su feliz descubrimiento, si vuestra majestad no aplica en tiempo las más oportunas providencias [...]. Es muy temible, señor, que llegue a faltar la quina, porque así lo manifiesta cada día la experiencia. No permita vuestra majestad que por la ambición de los que comercian en este precioso género, se multipliquen las miserias, que fundadamente tememos” (Mutis, 1983 [1763]: 129-130).

En este texto Mutis afirma que la ciencia moderna se encuentra en la capacidad de diferenciar la quina verdadera y reciente, de la falsa y despreciable, por lo que intenta persuadir al Rey para que le nombre como cabeza de una expedición científica al interior de la Nueva Granada. El propósito central de este viaje sería encontrar una variedad de quina que reemplazara la “casarilla de Loja”, pues Mutis teme que el ya centenario corte de árboles en aquella región del Perú terminará por arruinar el comercio del producto, con el consecuente perjuicio al tesoro español y al “bien del género humano”. El naturalista gaditano pone al servicio del Rey todas sus competencias científicas, convencido no sólo de poder descubrir una variedad alternativa de quina, sino de estar en la capacidad de proponer un modo completamente nuevo de cultivarla, procesarla y transportarla. De no tomarse las medidas necesarias, es decir, de no asignarse a Mutis el comando de la empresa, España no sólo perderá el comercio de la quina, sino que serán los ingleses y holandeses quienes llenarán el mercado con otros productos sacados de las colonias – como la canela de Ceilán – o con quininas de inferior calidad. De la actividad científica de Mutis en la Nueva Granada – por lo menos así se lo representaba él mismo - dependía entonces el futuro del comercio de la quina.

Es en este punto donde entra en escena el segundo protagonista de la historia, el médico criollo Sebastián López Ruiz. Se sabe que la temprana petición de Mutis en 1763 fue rechazada por la Corona, interesada por lo pronto en salvar los cultivos de quina ya existentes en el Perú. Las cosas quedaron entonces tal como estaban, hasta que en 1774 López Ruiz presentó oficialmente a la Corona un documento en el que afirmaba haber descubierto por sus propios medios una nueva variedad de quina en la región andina de Tena, en una finca perteneciente a la recién expulsada Compañía de Jesús.³¹ El descubrimiento causó revuelo en los círculos botánicos de la península. Casimiro Gómez Ortega y Antonio Pallau, catedráticos del Real Jardín Botánico, examinaron cuidadosamente las pruebas y concluyeron que la quina neogranadina descubierta por López Ruiz era de mejor calidad que la producida en Loja. Con este aval de la comunidad científica metropolitana, López Ruiz fue invitado a Europa, se hizo miembro de la Real Sociedad Médica de París y fue nombrado por la Corona española Botánico de Real Orden, con la comisión de encabezar el estanco y exportación de la nueva quina por él descubierta (Hernández de Alba, 1996: 175).

Ante la aparición inesperada del criollo López Ruiz, Mutis reacciona enfurecido. Sentía que un “intruso” estaba usurpando su derecho de ser la persona encargada de realizar un descubrimiento tan importante en el campo de la botánica, de recibir los honores correspondientes por parte de la comunidad científica internacional y de supervisar el establecimiento del estanco de la quina en la Nueva Granada. ¿Quién otro sino José Celestino Mutis, médico personal del virrey Messía de la Cerda, catedrático de matemáticas del Colegio Mayor del Rosario, amigo del “inmortal Linneo”³², médico

³¹ Hernández de Alba (1993: 173-175) dice que el descubrimiento fue presentado oficialmente a la Corona por medio del virrey de la Nueva Granada Manuel Antonio Flórez, y que las pruebas de tal descubrimiento (cuatro cajones que contenían muestras de la nueva variedad) fueron debidamente remitidas a la Real Botica de Madrid.

³² Sabemos que desde la lejana Suecia, Linneo mantenía correspondencia frecuente con Mutis, alabando su labor científica en la Nueva Granada, prometiendo hacerle miembro de la Academia de Ciencias de Upsala y consagrando a su nombre el descubrimiento de nuevas especies de plantas. No es difícil imaginar el efecto que produjeron las alabanzas del sabio escandinavo en el ego del médico gaditano. A la muerte de Linneo, Mutis envía una carta de pésame a su hijo en los siguientes términos: “me acabé de enterar con bastante pena [...] que falleció tu amado padre, cuya fiel amistad tuve el honor de cultivar por muchos años, venciendo la grande distancia que media entre los habitantes del polo y del Ecuador [...] Sabrás pues que desde el año de 1761 [...] tuve yo la singular complacencia de recibir su primera carta, hallándome tan distante, besando por la primera vez sus letras tan apreciables para los sabios de la Europa. En ellas, como siempre acostumbraba este grande hombre, vi sus dulces expresiones con que me amonestaba, siendo yo joven entonces, para inflamarme más en el estudio de la naturaleza. Desde entonces me di el parabién por verme ya estrechado en la amistad de tu padre; y desde ese tiempo cultivé con mucha fidelidad su amistad, continuando nuestra correspondencia por el dilatado espacio

graduado en el Real Colegio de Cádiz y discípulo del famoso cirujano Pedro Virgili, podría recibir el reconocimiento oficial para encabezar la exploración científica de la Nueva Granada? Para Mutis, resultaba intolerable que un “aparecido” como López Ruiz, que ni siquiera había estudiado medicina en Europa sino en la provinciana universidad peruana de San Marcos, pudiera llevarse el crédito por el descubrimiento de una nueva variedad de quina. Si el conocimiento científico era la instancia legitimadora de lo que podía ser tenido por “verdadero”, ¿quién era un pobre desconocido *y además mulato* como López Ruiz frente al prestigio internacional del “sabio Mutis”? Así lo expresa con amargura en una carta personal escrita desde su casa de Mariquita en 1790:

“Yo estoy ya cansado de padecer inflamaciones políticas que han degenerado en una calentura lenta en que al fin se consumirá mi vida sin el gusto de ver la felicidad porque suspiraba; y solo me queda la satisfacción interior de no haber sido puramente cero en el número de los mortales. El gran charlatán aventurero de que hablo es uno de los muchos *adocenados de la profesión*: pero con la gracia de haber dado en la manía de *robarme mis descubrimientos*. Ruego a Vuestra Merced influya para que no sea seducido el ministerio por un hombre que ha dado pruebas de no haber hecho nada en el dilatado tiempo de sus comisiones, de que solo sabe el nombre y nada más. Es uno de los muchos entendimientos superficiales, que da gatazo por la desvergüenza con que se presenta entre las gentes *para ocultar lo que es y la raza de que ha salido*” (citado por Pérez Arbeláez, 1998: 79;81).³³

El argumento de Mutis es, entonces, que López Ruiz es un individuo de “mala raza” y que, por tanto, sus cualidades morales dejan mucho que desear. Esto explicaría porqué razón López Ruiz robó (“dar gatazo”) el conocimiento que sólo alguien como Mutis podía tener de la flora neogranadina. Se trataría, como afirma Hernández de Alba, de un verdadero “raponazo intelectual”, propio además de un sujeto proveniente

de diez y ocho años [...] Ciertamente no hallo yo en los siglos más remotos genio semejante dedicado a la contemplación de las obras de la naturaleza, si en mí hay algún conocimiento de estas cosas, que pueda justamente compararlo al grande Linneo, el mayor príncipe de la historia natural. Sólo hallo esta comparación: cuanto alcanzó el gran Newton en asuntos filosóficos y matemáticos, tanto adelantó el inmortal Linneo en asuntos de botánica y de historia natural [...]. Espero, oh varón humanísimo, que no ofenderé tu modestia, ni llevarás a mal estas debidas alabanzas; porque si a ti te tocó la suerte de heredar la mayor parte el derecho de la sangre, no me cabe a mí la menor parte por el derecho de la amistad” (Mutis, 1983 [1778]: 77; 79).

³³ El resaltado es mío.

de las más bajas capas de la sociedad. Pero Dios consuela a los buenos y castiga a los malos, por lo que Mutis se siente confiado en que algún día sus descubrimientos serán reconocidos mundialmente y que su nombre figurará en los anales de la ciencia como el sabio que reveló a la humanidad los secretos de la quina, mientras que López Ruiz será reconocido por la posteridad como “lo que es”: un ladronzuelo mulato y envidioso que pretendió “captar el aura popular” usufructuando el trabajo intelectual de otros mejores que él.³⁴

Sin embargo, la irritación de Mutis no estaba relacionada sólo con el atentado contra su prestigio intelectual. Tenía que ver también con algo que en sus cartas y escritos no se atreve a mencionar por considerarlo indigno de un filósofo ilustrado: la obsesión por el poder. Lo que Mutis pretendía era organizar un estanco de la quina en la Nueva Granada, es decir, un monopolio comercial en el que el Estado sería el único comprador, exportador y distribuidor del producto. Esto afectaba ciertamente los intereses de los criollos dueños de grandes fincas quineras – que anhelaban convertirse en exportadores –, pero favorecía los intereses mercantilistas del Estado español y, por supuesto, los de personas como Mutis, cuya asesoría “científica” en el corte, almacenamiento, empaque y transporte de la corteza sería, sin lugar a dudas, muy bien retribuida por el gobierno. Aprovechando su estrecha amistad con el virrey Caballero y Góngora, Mutis propone un ambicioso proyecto para el estanco de la quina que incluía la construcción de una inmensa factoría en el puerto de Honda (lugar donde se almacenaría y empaclaría el producto), la creación de un sistema de navegación que permitiera el transporte seguro del producto por el río Magdalena hasta la ciudad de Cartagena, el empleo de miles de cosecheros en las fincas y la importación masiva de esclavos negros que serían empleados como mano de obra barata. El “optimismo de la razón” manifestado por Mutis parecía no tener límites: la Nueva Granada exportaría

³⁴ La profunda desconfianza y hasta desprecio que sentía Mutis no sólo por López Ruiz sino por todos los científicos criollos a su alrededor, es testimoniada por Caldas, quien se queja del modo en que fue tratado por el gaditano cuando prefirió colocar a alguien de inferiores calidades científicas pero de entera confianza, su propio sobrino Sinforoso Mutis (criollo pero de su misma sangre), al frente de la expedición botánica: “Este sabio [Mutis] siempre me alimentó con esperanzas y ofertas que no supo cumplir mientras vivió. Yo no pude conseguir que pusiera un solo oficio a mi favor, que cumpliera con lo que solemnemente ofreció en mi presencia al Excmo Señor que nos manda, ni que diese el menor paso a mi colocación [...] Muchas veces me dijo de palabra y por escrito que yo sería su digno sucesor, que yo sería su confesor político y el depositario de todos sus conocimientos, de todos sus manuscritos, de todos sus libros y de todas sus riquezas. ¡Cuántas veces me lisonjeó llamándome el *afortunado Caldas!* Pero su carácter misterioso y desconfiado, de que no podía prescindir, lo mantuvieron siempre en el silencio de su retiro. Jamás comenzó la confesión prometida, jamás levantó el velo, ni me introdujo en su santuario. Siempre me mantuvo en la ignorancia del estado de sus cosas, y solo las he venido a conocer superficialmente después de su muerte” (Caldas, 1942 [1808b]: 143).

dos mil cajones de quina por año y los dolores de la humanidad enferma podrían ser aliviados durante ¡más de diez siglos! (Hernández de Alba, 1996: 195-196).

Pero ahí estaba “el mulato” López Ruiz para ensombrecer el sueño ilustrado del científico español. Había certificado su descubrimiento de una variedad alternativa, había sido comisionado por Madrid para organizar el estanco de la quina, y no estaba dispuesto a permitir que Mutis usurpara sus derechos legítimamente adquiridos. Haciendo gala de su retórica de abogado formado en las doctrinas escolásticas, López Ruiz sostiene que a él corresponde el privilegio de dirigir la Expedición Botánica y de recibir los 2000 pesos de sueldo asignados a este efecto por el gobierno. Es Mutis quien está usurpando los derechos de un descubrimiento ya certificado anteriormente, por lo que su nombramiento como director de la expedición fue realizado de forma ilegal y además traicionera, aprovechando la estancia de López Ruiz en Europa:

“Afianzado Don José Mutis en la decidida protección que le dispensó el Excelentísimo Señor Arzobispo Virrey que fue de este Reino Don Antonio Caballero y Góngora, consiguió cuanto meditó para establecer sobre mi ruina su colocación [...] Triunfó Don José, coronándolo su mecenas con mi despojo a un mismo tiempo por entonces de honor, y sueldo de 2000 pesos que gozaba en premio de mi referido descubrimiento, y por la Real Comisión que se me había conferido en Cédula y Real Orden de 21 y 24 de Noviembre de 1778 [...] Esperó a mi larga ausencia en la Corte, que me costó vindicarme de sus perjuicios, y favorecidas pretensiones de hacer creer *sobre su palabra* que él fue el Descubridor de esta Quina, para estamparlas y publicarlas a mis espaldas vueltas, cuando al cabo de diez años privado de sueldo por su implacable persecución sostenida con el valimiento del Señor Góngora, conseguí Real Orden para pasar a Madrid. A costa de indecibles amarguras, oprobios, indigencias, sacrificios, y triste desamparo de mi mujer e hijos, pude por fin emprender tan costoso y dilatado viaje para reclamar a los pies del Trono mis agravios y desolación” (López Ruiz, 1996 [1801]: 103; 106).

Para contrarrestar este argumento, Mutis afirma que el descubrimiento de la nueva variedad de quina fue realizado por él mismo en el año de 1772 – es decir dos años antes de la aparición intempestiva de López Ruiz – y que si guardó silencio al respecto no fue para esperar la ausencia de su contrincante, sino porque estaba “sepultado en un profundo letargo filosófico”, es decir, ensimismado en su trabajo como naturalista y docente, sin preocuparse mayor cosa por la idea de certificar sus descubrimientos (Mutis, 1983 [1783b]: 139-140). Tan solo le queda el consuelo que el reconocimiento a su trabajo vino por parte de Linneo, Bergius, Logié y Alstroemer, todos ellos botánicos suecos de gran prestigio internacional. Mutis afirma que fue el mismísimo “príncipe

de la Botánica” quien en una carta fechada el 6 de junio de 1773, dio testimonio de su gran hallazgo³⁵. Sabe, sin embargo, que ningún argumento – ni siquiera el de ser “hijo de mulato y mulata”³⁶ – podía evitar que López Ruiz fuera el nuevo comisionado de las quinas en la Nueva Granada, así que decide vindicar su nombre no ante los falibles tribunales humanos sino ante el tribunal superior de la razón. Desde entonces, prefiere ser fiel a su “letargo filosófico” y trabajar en la obra que, según pensaba, colocaría su nombre entre los más grandes de la historia de la ciencia: *El arcano de la quina revelado a beneficio de la humanidad*.³⁷

Publicada por entregas en el *Papel Periódico*, la obra de Mutis es un ejemplo patético de lo que en este trabajo hemos denominado la hybris del punto cero. La idea misma del “arcano revelado” muestra cuáles son las pretensiones ilustradas de Mutis: descubrir, quitar de una vez por todas el velo que durante siglos ha impedido a los hombres obtener el verdadero conocimiento sobre las propiedades medicinales de la quina. En su opinión, ninguno de los botánicos europeos o americanos ha conseguido todavía descender ese velo. La prueba de esto es la gran confusión que reina entre la comunidad científica respecto a los nombres, especies y variedades de la quina (Mutis, 1978 [1793]: 304).³⁸ Mutis se refiere a esta planta como “el segundo árbol de la vida”

³⁵ “Sería demasiado atrevimiento mío abusar del tiempo y paciencia de vuestra excelencia, repitiéndole en esta ocasión con individualidad mis descubrimientos [... Pero] para no desatenderme de la obligación que vuestra excelencia me impone en su superior oficio, satisfaré por boca del caballero Linneo, con su mismo estilo familiar y corriente: *datas a te 6 Junii 1773 his diebus rite accepi, nec umquam gratius per totam vitam, cum ditissimae erant tot raris plantis, avibus &c. Ut plane obstupesceban*, indicio cierto de mis innumerables hallazgos (Mutis, 1983 [1783b]: 142).

³⁶ Sabemos que uno de los argumentos utilizados por Caballero y Góngora para desacreditar a López Ruiz frente al Consejo de Indias fue su condición de ser “hijo de mulato y mulata, [pues] su padre casó en segundas nupcias con una negra, y tuvo de ella otros hijos de color zambo que vivían allí” (citado por Gardeta Sabater, 1996: 15).

³⁷ Para un estudio de la tan anunciada obra de Mutis en el marco de sus relaciones con la comunidad científica española, véase: Amaya, 2000: 103-159.

³⁸ Vale la pena reproducir en este lugar apartes de un texto poco conocido de Mutis – una carta personal al médico quiteño Eugenio Espejo –, en el que resume el propósito de su *Arcano* y da detalles de los planes para el estanco de la quina: “El asunto de la quina ha sido un misterio en siglo y medio y ha llegado el momento de revelarlo en beneficio de la humanidad. Se ha creído en Europa y también en América, que toda quina es una y general su virtud febrífuga, pero de mayor o menor eficacia según las circunstancias de clima, suelo, estación, edad y beneficio [...]. [Yo] me esfuerzo a convencer que siendo varias las especies de quina realmente distintas en todo rigor botánico, solamente la *Primitiva* es directamente febrífuga [...]. La *Qiuna Primitiva* se ha hecho rara por haberla agotado la ambición del comercio; se llegó a desconocer y confundir con la *Sucedánea* y la *Sustituída*, llegando a tal punto la inculpa ble ignorancia de los Profesores, que ninguno podrá en Europa discernir y separar una caña de quina primitiva si va mezclada entre las otras, ni podrá dar señales que la distinguen [...]. Mi empeño del día es acopiar toda la quina

y pretende haber descubierto el secreto de sus propiedades medicinales, así como la receta para elaborar con ella un “bálsamo de la vida” contra todo tipo de fiebres:

“La preparación más natural, sencilla y saludable es la Quina fermentada. El licor que de esta operación resulta es aquel *Bálsamo de la vida, ó Panacea universal* tan solicitada en todos los siglos, si les fuera concedido a los mortales un auxilio tan permanente. Muy lejos de lisongear la debilidad del hombre, que vanamente suspira por hacerse inmortal, pretendemos solamente anunciarle el auxilio más universal y menos fastidioso para sus inevitables dolencias. Si algún remedio merece aquellos pomposos dictados, á ninguno mejor pueden quadrarle que al que en todos tiempos y con conocimientos tan imperfectos de su ventajosa preparación y de sus más preciosas virtudes respectivas a las especies, se le dio el nombre de *Arbol de la Vida*” (Mutis, 1978 [1793]: 438-439).

Este “elixir mágico” del que habla Mutis con tanto entusiasmo no era otra cosa que una *cerveza* preparada mediante la fermentación de la quina. Gonzalo Hernández de Alba dice que la fórmula de preparación era más o menos la siguiente: “se disuelven en agua treinta y dos libras de panela; se evapora por ebullición hasta lograr la consistencia de un almíbar que se diluye con clara de huevo. Se le mezclan quince botellas de agua y se le agregan entre media y tres cuartos de libra de quina pulverizada, preferentemente de la blanca. Se deja fermentar la mezcla y se obtiene una cerveza” (Hernández de Alba, 1996: 238). Después de todo, el misterio que la humanidad enferma había esperado conocer por tantos siglos y que ni siquiera los mejores cerebros europeos habían logrado descubrir, era sencillo y estaba al alcance de la mano: *agua de panela con huevos y polvo de quina*. Según Hernández de Alba, hasta el sabio Alexander von Humboldt probó en Bogotá la bebida mágica de Mutis y después de destacar sus propiedades febrífugas y reconstituyentes, exclamó que ni siquiera los mismos alemanes preparaban una cerveza más fina.

Pero aunque Mutis estaba convencido de que su cerveza era un aporte inédito a la historia de la medicina occidental, reconoce que fueron los indígenas americanos

primitiva que quedaría inutilizada fuera de los límites de esta Real Factoría. Me extenderé también a recoger toda la de esa provincia de Popayán, y haré ver a los que quieran interesarse en esta negociación que les puede tener mucha cuenta [...]. Para proceder con cierto, debo descubrir a vuesa merced que la Divina Providencia no ha prodigado el precioso árbol de la primitiva. Según mi dilatada experiencia y repetidos cálculos, apenas corresponde un árbol por mil de las tres restantes especies juntas. Se agotó en su suelo nativo, se han ido aprovechando los pocos renuevos, o los árboles de posteriores descubrimientos que también se agotarán en breve. Queda todavía el recurso de recoger la que quedaría para siempre inutilizada y últimamente el recurso poderosísimo y digno de la majestad del Rey y de su poder de entablar los plantíos, que se me encargan en la Real Comisión (Mutis, 1993 [1788]: 141-143).

quienes primero vislumbraron el gran descubrimiento.³⁹ No que los indígenas *conocieran* las propiedades medicinales de la quina y su forma adecuada de preparación, ya que la rusticidad y salvajismo de su forma de vida lo impedían. Pero como la “astucia de la razón” juega siempre en beneficio de la humanidad, fue este mismo salvajismo el que, curiosamente, permitió que los indígenas realizaran el primer gran experimento con la cerveza mágica. Debido a su tendencia natural a la embriaguez, Mutis conjetura que tal vez estos pueblos habrían utilizado la corteza de la quina para preparar sus bebidas fermentadas:

“Verdaderamente y de buena fe confesamos que no existe monumento ni tradición alguna, con que pudiéramos afianzar también á nuestros Indios inventores del remedio la gloria de haber usado la quina fermentada; pero si atendemos a su pasión dominante por este genero de bebidas, y a la práctica primitiva de macerar los polvos en vino, que establecieron los españoles según la fórmula esparcida por toda Europa, parece muy verosímil que lo aprenderían estos de lo que harían los Indios macerando la corteza recién cogida del árbol y rudamente quebrantada, manteniéndola dentro de su *chicha* por algunos días [...]. Parece desde luego tan verisimil esta conjetura como universalmente bien sabida la historia de las costumbres de estos Pueblos bárbaros. Ocupados siempre con sus necesidades presentes jamás piensan en lo venidero; ni atormentádoles la previsión de los males futuros no aplican á sus enfermos otros remedios que los muy sencillos que en tales aprietos les suministran las plantas de los montes. Y así sería una excepción nunca vista que conservasen los Indios en sus humildes chozas algún repuesto de remedios, quando vemos su infeliz y deplorable actual modo de comportarse á pesar de la civilidad y la cultura con que se les trata en nuestros tiempos” (Mutis, 1978 [1793]: 463-464).

Mutis prefiere reconocer que sus más inmediatos antecesores en el descubrimiento de la quina fueron los “indios salvajes del pasado” y no colegas impertinentes como López Ruiz. Después de todo, ninguno de los dos podría disputarle ante el tribunal de la razón la gloria de haber sido el científico que reveló a la humanidad el arcano de

³⁹ “Los favorables efectos de esta preparación nos encantan más cada día, obligándonos finalmente a propagar el beneficio que años ha hemos anunciado a la Humanidad; y sin salir de los límites de una honesta ambición de gloria, juzgamos también original este descubrimiento. Lo diremos con franqueza: no hemos hallado ciertamente en todos los fastos de la medicina desde la época feliz de la introducción de la quina en Europa hasta el presente entre las diversas preparaciones inventadas, vestigio alguno que nos pudiera haber conducido á este dichoso puerto. Aunque podamos asegurar que de nadie más hayamos aprendido estas ideas, pretendemos apoyarlas al principio en algunas prácticas empíricas, y en otras combinaciones de lo que tal vez harían los indios con esta corteza” (Mutis, 1978 [1793]: 463).

la quina: éste por ser mulato y aquellos por ser indios. Construyendo una prehistoria imaginaria de su descubrimiento, Mutis asegura la *distancia epistemológica* necesaria para reclamar su lugar en la historia de la ciencia. Las prácticas médicas de los indios eran solamente *doxa*, conocimientos anclados en el sentido común o en la irracionalidad de sus creencias religiosas. Frente a éstas se posiciona la *episteme* de la ciencia moderna, de la que Mutis es guardián reconocido. Como botánico experto, él ocupa en el campo científico una posición de autoridad que le permite trazar la frontera entre los conocimientos legítimos y los ilegítimos, estableciendo el *nomos* ilustrado como principio universal de clasificación. De esta manera, la práctica científica ilustrada asegura el dominio epistemológico por parte de un cuerpo de expertos que legitima los intereses, valores y cosmovisión *habitual* del grupo social al que pertenecen.

Notemos finalmente cómo la actitud de Mutis frente al conocimiento es tan eurocéntrica como la ya mencionada de Caldas frente a su “informante nativo”. Caldas se preguntaba con asombro cómo aquel indio sin instrucción podía “coincidir” en su selección de las plantas con la taxonomía universal desarrollada por Linneo, tomada sin más como criterio universal de verdad. Si Caldas reconocía “vestigios de verdad” en el conocimiento empírico de los indígenas, era tan solo porque tal conocimiento podía ser legitimado *desde* las teorías de Linneo y considerado como su “prehistoria”. Igualmente, Mutis jamás puso en cuestión la universalidad de la clasificación de Linneo, a pesar de ser evidente que tal sistema fue construido desde la experiencia de la naturaleza europea y difícilmente podía extenderse para el análisis de la naturaleza tropical americana. Sin plantearse siquiera la pregunta sobre cómo podía hacerse “encajar” una naturaleza tan completamente diferente en los estrechos moldes creados por Linneo, Mutis prefiere legitimar sus propios descubrimientos *desde* la sabiduría incuestionada del “príncipe de la botánica”. Era tal la reverencia que Mutis profesaba a su colega sueco que se ufanaba públicamente de sostener correspondencia con él y, en algunos casos, se permitía incluso citar apartes de tal correspondencia en documentos públicos. Así por ejemplo, en una carta dirigida al arzobispo Caballero y Góngora, Mutis afirma:

“Sería demasiado atrevimiento mío abusar del tiempo y paciencia de vuestra excelencia, repitiéndole en esta ocasión con individualidad mis descubrimientos, habiendo tenido vuestra excelencia la bondad de haberlos oído antes, cuando no llevaba sobre sus hombros la pesada carga del gobierno de este reino. Y para no desatenderme de la obligación que vuestra excelencia me impone en su superior oficio, satisfaré por boca del caballero Linneo, con su mismo estilo familiar y corriente: “datas a te die 6 Junii 1773 his diebus rite accepi, nec umquam gratius per totam vitam, cum ditissimae erant tot raris plantis, avibus

&c. Ut plane obstupescerent”, indicio cierto de mis innumerables hallazgos, cuando algunos pocos comunicados causaban tan grande admiración en aquel consumado naturalista” (Mutis, 1983 [1783b]: 142).

El mensaje de Mutis es claro: se es “alguien” en la historia de la ciencia cuando se obtiene públicamente el reconocimiento de la comunidad científica europea y en especial de alguien tan famoso como “el caballero Linneo”. Se es “nadie”, en cambio, cuando se posee la “mancha de la tierra” –como en el caso de López Ruiz-, o cuando los conocimientos obtenidos no son “legítimos”, es decir, cuando no han sido aprendidos en las aulas universitarias o permanecen desconocidos para los europeos. Mutis y Caldas son científicos de la periferia, que gracias a la posición social que allí ocupan, pueden deslegitimar los conocimientos locales en nombre de un saber pretendidamente universal producido en Europa. Linneo, por su parte, es un científico del centro que gracias a la administración que hace Europa del sistema-mundo moderno/colonial, puede establecer y controlar redes internacionales que le dan a su producción *particular* una aureola de universalidad. Mantiene correspondencia con científicos de la periferia como Mutis, ofreciéndole presentar en Europa sus descubrimientos, citando su nombre en publicaciones internacionales, prometiendo hacerle miembro de alguna prestigiosa institución científica o, simplemente, consagrando una planta a su nombre (Restrepo Forero, 2000: 205). Los científicos de la periferia se convierten así en meros consumidores culturales, en usuarios que administran el “saber universal” que Europa produce y lo utilizan para distanciarse culturalmente de los subalternos en sus propias localidades.

Espacios estriados

Geografía, políticas del territorio y control poblacional

Una de las tareas fundamentales del Estado es la de estriar el espacio sobre el que reina, o utilizar espacios lisos como un medio de comunicación al servicio de un espacio estirado. Para cualquier Estado no sólo es vital vencer el nomadismo, sino también controlar las migraciones y, más exactamente, reivindicar una zona de derechos sobre todo un "exterior", sobre el conjunto de flujos que atraviesan la ecumene"

Deleuze y Guattari

Cuando Alexander von Humboldt llegó a Bogotá en julio de 1801, traía en sus cajones un regalo para el virrey Pedro Mendinueta: ocho pliegos de cartografía que incluían planos de las ciudades de Bogotá y Cartagena, y mapas exactos de los ríos Magdalena y Orinoco. Se trataba de algo más que una simple deferencia personal: para el imperio español, la geografía ocupaba un lugar privilegiado en sus ambiciones geopolíticas, pues ella permitía no sólo conocer y medir los territorios sometidos, sino levantar un mapa general de la población y de los recursos naturales en las colonias. El presente de Humboldt era un símbolo de la nueva alianza entre la ciencia y la política: a mayor conocimiento científico, mayor control sobre la población y su fuerza de trabajo; y a mayor prosperidad en el territorio, mayor libertad para la producción de conocimiento científico. Por eso, tanto el barón como el virrey se sentían mutuamente beneficiados: el científico porque podía realizar con libertad sus observaciones, y el político porque reconocía el nuevo *poder* que generaban esas observaciones.

Desde luego que los Virreyes no tuvieron que esperar hasta la llegada de Humboldt para reconocer el poder de la geografía. Setenta años antes, la expedición geodésica de los franceses había levantado una gran expectativa en la Nueva Granada por la utilidad de los conocimientos geográficos. En 1768 el fiscal Francisco Moreno y Escandón informaba al virrey Messía de la Cerda que la geografía, la historia natural y la agricultura requerían de una cátedra especial en los currículos universitarios. De

igual forma, entre las razones que daba Mutis al virrey Caballero y Góngora, en 1783, para la realización de la Expedición Botánica estaba la posibilidad de adelantar “un plan de observaciones astronómicas, geográficas y físicas”, ya que “careciendo su magestad de un plan geográfico y puntual de todos sus dilatados dominios, a excepción de las costas y puertos, se podrá formar en el curso de nuestro viaje un *mapa exacto*, sin los inmensos gastos que produciría una expedición de esta clase” (Mutis, 1983 [1783b]: 143).¹

Este interés virreinal por medir el espacio y representarlo entrecruzado por meridianos, paralelos, longitudes y latitudes, obedece a lo que Deleuze y Guattari (2000: 487) han denominado el *estriaje de la tierra*. Con ello se refieren a la imposición de un modelo de organización y control estatal sobre el espacio que permitiera convertirlo en *territorio*, es decir, en un espacio sujeto al imperio del *logos* y la gubernamentalidad. Las políticas del territorio implementadas por el imperio español buscaban precisamente convertir el espacio de las colonias y sus pobladores en una cualidad objetiva, mensurable y, por ello mismo, controlable. A continuación se verá cómo la geografía del siglo XVIII se convierte en una “ciencia real del espacio estriado” (Deleuze y Guattari, 2000: 493) y cuáles fueron las consecuencias sociales y epistémicas de este movimiento. Mi hipótesis es que, vistas las cosas desde la metrópolis, la territorialización del espacio venía ligada con el interés de la dinastía borbónica por introducir a sus colonias en la naciente lógica de la producción capitalista; pero vistas desde la periferia americana, esa misma territorialización obedecía al interés de la elite criolla por controlar el nomadismo de las castas y someterlas a su indiscutida superioridad étnica. Explorar desde otro ángulo la coincidencia, en el discurso criollo, entre el imaginario del punto cero y el imaginario de la blancura es, entonces, el propósito del presente capítulo.

5.1 La geografía como “ciencia rigurosa”

Durante todo el siglo XVIII la geografía gozó de gran popularidad en Europa y América, no sólo como ciencia auxiliar de la náutica, con la cual estuvo ligada desde siglos anteriores, sino por su capacidad para estimular la imaginación de aventureros, navegantes y eruditos. Las expediciones científicas financiadas durante este siglo por Inglaterra, Francia y España, además de tener un marcado interés económico, eran vistas también como grandes viajes de aventuras a regiones exóticas, de tal modo que las relaciones escritas por los científicos para dar cuenta de sus descubrimientos, eran

¹ El resaltado es mío.

al mismo tiempo descripciones de territorios y poblaciones que no tenían un “lugar en el mapa”. Expediciones como las de Cook en el Pacífico, Humboldt en los Andes o La Condamine en el Amazonas, permitieron un verdadero *mapeo del mundo*, a una escala nunca antes vista por la humanidad (Pratt, 1992: 15-37).

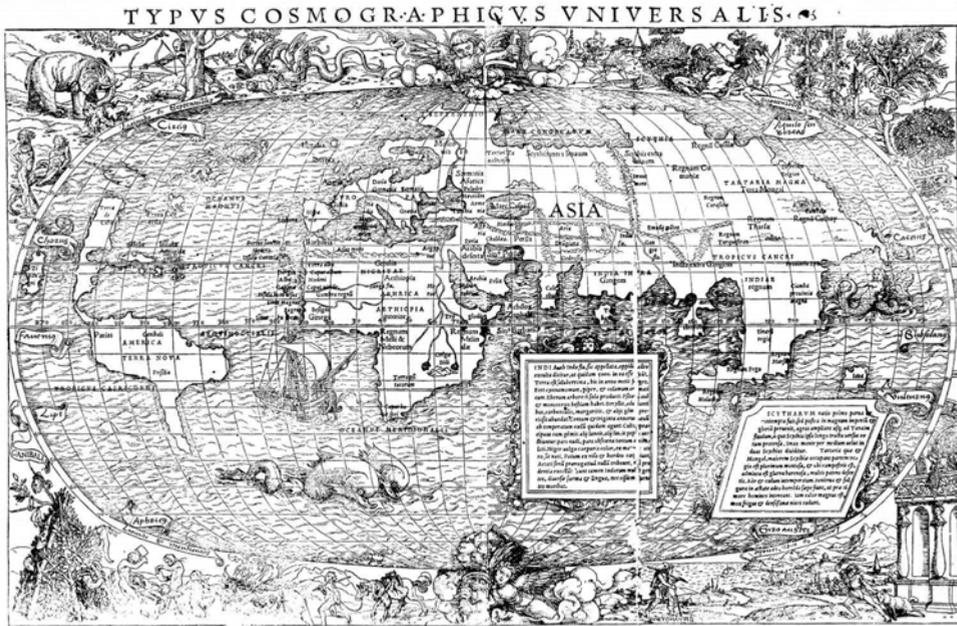
En la medida en que la geografía contribuía decisivamente a este gran mapeo del globo, también iba perfilándose como una ciencia con características propias. La invención de instrumentos que permitían medir con precisión los ángulos, las distancias, la posición de los planetas, el calor, la presión atmosférica y la altura de las montañas, hicieron que la geografía quisiera ser una ciencia con identidad propia, digna de ser incluida con honores en los currículos académicos. No en vano, Diderot y D’Alembert pusieron a la geografía en su lista de “ciencias propiamente dichas” publicada en la Enciclopedia, elevándola así a un rango similar al que tenían la física y la astronomía. Como ellas, la geografía había podido desprenderse de su pasado mitológico e instalarse en el “punto cero” de observación. No obstante, como se verá en esta sección, el tránsito de la geografía hacia el punto cero viene acompañado de su intrínseca vinculación con la geopolítica, de la cual obtendrá legitimidad.

5.1.1 De la cosmografía a la geografía

En el capítulo primero me referí a los mapas como esquemas cognitivos de clasificación poblacional, y mencioné el mapa que dividía a la tierra en tres grandes regiones, cada una de ellas habitada por los hijos de Noe y sus descendientes. Durante siglos, muchas de las cartografías levantadas en Occidente estaban ligadas con la estrategia y el control militar o ideológico sobre otros grupos poblacionales, pero su fin último era mostrar que el mundo, tal como aparecía en los mapas, se encontraba sometido a los designios superiores de la divinidad. Así, por ejemplo, en el mapa del cartógrafo Hermann Schedel tomado del *Liber chronicarum* (1493) aparecen las tres regiones del mundo conocido hasta entonces, Asia, África y Europa, bajo el señorío de Sem, Cam y Jafet respectivamente (mapa 1).

A cada una de las tres grandes etnias surgidas después del diluvio universal, correspondía un *lugar específico* en el mapa. La fuente utilizada por el cartógrafo alemán para trazar el mapa es la Historia Sagrada, único repositorio de verdad sobre la vida humana. Las características topográficas del territorio (ríos, montañas, mares) y de sus habitantes (amarillos, negros, blancos) sólo poseen significado en tanto que referidas a un contexto metafísico. El mensaje es claro: Dios mismo, en virtud de sus designios insondables, atribuyó a cada grupo étnico una *geografía física y moral* que le diferencia de los demás.

Mapa 2
Novus Orbis Regionum de Simon Grynaeus (1532)



Junto con una medición relativamente avanzada de la longitud del planeta, el mapa de Grynaeus está rodeado de ilustraciones que muestran animales fantásticos, sirenas y personajes extraños. El continente americano aparece ahora como una entidad geográfica separada, pero sus habitantes, representados en la esquina inferior izquierda, están tipificados bajo la imagen del caníbal. Esto corresponde plenamente con el imaginario medieval de los *antípodas* o seres monstruosos cuyo “habitat” se encontraba por fuera del *orbis terrarum* y no eran considerados como descendientes de Adán. La representación de las columnas de Hércules (abajo a la derecha), símbolo del fin del mundo conocido, indica que todos estos seres tienen su lugar fuera del territorio propiamente *humano*, el de los hijos de Adán, a quienes Cristo dirigió explícitamente su mensaje liberador. Son, por lo tanto, seres infrahumanos que *por naturaleza* se hallan fuera de la salvación.

Algo más sistemáticas fueron las cosmografías utilizadas por el imperio español con el fin de “mapear” sus posesiones coloniales en América. Alonso de Santa Cruz, cosmógrafo mayor de los reyes Carlos V y Felipe II, sabía que la exactitud de los mapas dependía del grado de precisión con que se hicieran las medidas para determinar las

longitudes terrestres. Para ello preparó un cuestionario – el origen de las llamadas *Relaciones Geográficas*²– que debía ser diligenciado por gobernadores y navegantes, en el que se buscaba determinar astronómicamente la longitud de los territorios de Indias mediante observaciones que incluían la posición del sol a mediodía, la posición de eclipses solares y lunares, así como la distancia entre diversas poblaciones (Millán de Benavides, 2001: 80).³ Además de estos detalles, el cuestionario – que en 1573 incluía ya 135 preguntas – indagaba por las costumbres de los habitantes, las características de la flora y la fauna, así como por detalles de interés económico para la Corona tales como la localización de minas de oro y plata, la ubicación de los puertos, la profundidad de las aguas, etc. La *delimitación exacta de los territorios* aparecía como una necesidad apremiante para España, debido no sólo a su competencia económica con Portugal (recordemos la muy vaga delimitación de las jurisdicciones entre ambos imperios, establecida por el Papa Alejandro VI en el Tratado de Tordesillas), sino también a las exigencias de los mismos conquistadores y encomenderos españoles, quienes insistían en hacer valer ante la Corona los límites precisos de territorios por ellos descubiertos o administrados.

Un examen de las *Relaciones Geográficas* de la Audiencia de Quito en el siglo XVII revela que el mandato de la Corona era dividir en por lo menos dos partes la información solicitada por cuestionario: una parte hacía referencia al ámbito de lo “natural”, mientras que la otra se concentraba en el ámbito de lo “moral”.⁴ Así por ejemplo, el corregidor de la ciudad de Jaen, perteneciente a la provincia de Quito, incluye en la parte “natural” datos sobre la localización de la ciudad, clima, ríos que pasan cerca, tipo de árboles y frutos que crecen en la vecindad, montañas, animales y minas de oro. En la parte “moral”, en cambio, incluye datos sobre la población, en los que se informa el número exacto de vecinos, extranjeros, mujeres, viudas, muchachos, encomenderos,

² Las Relaciones eran en realidad las *respuestas* al cuestionario que venía incluido en las Ordenanzas Reales, y que debía ser diligenciado por las autoridades responsables de cada provincia.

³ La primera gran compilación de toda la información contenida en las *Relaciones* fue realizada en 1574 por el Cronista Mayor de la Corona, don Juan López de Velasco. En su *Descripción y demarcación de las Indias Occidentales*, López de Velasco presenta una especie de enciclopedia que incluye material histórico, etnográfico, científico y geográfico, acompañada de 14 mapas de todas las posesiones españolas en Indias (Mignolo, 1995: 283-284).

⁴ En algunos casos se añadían dos partes más a la Relación: una “militar” que incluía datos sobre el número de tropas estacionadas, y otra “eclesiástica” que incluía datos sobre el número de parroquias, sacerdotes y encomiendas.

⁵ “Descripción de la ciudad de Jaen y su distrito en la provincia de Quito, sacada de las relaciones hechas el de 1606 por Guillermo de Martos, corregidor” [1606]. En: Pilar Ponce de Leyva (comp.). *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (siglos XVI-XIX)*. Quito: Marka / Abya Yala 1994

indios, negros, mulatos y zambos.⁵ No obstante, la información consignada en las *Relaciones* era todavía muy vaga en el siglo XVII. La descripción de la población no hace énfasis en el tipo de actividad económica que desempeña sino en su capacidad para pagar tributos o recibir instrucción religiosa. La naturaleza es descrita desde el punto de vista de su belleza o exotismo, resaltando su carácter “salvaje”: “Hay pavas, pauxies, faisanes, papagayos, guacamayas, patos, puercos monteses, venados, conejos, perdices, monos, armadillos y dantas. Hay víboras, culebras, arañas, alacranes y hormigas, todas venenosas y murciélagos que matan las criaturas. Árboles cuyas manzanas son mortíferas” (1994 [1606]: 72).⁶ Además, la localización exacta de las poblaciones se hacía tomando como base la distancia relativa con las poblaciones vecinas, sin hacer uso de una medida universal. De acuerdo al corregidor de Jaen,

“Dicen que no se sabe allí en qué grados de latitud esté la ciudad, más de que parece estará en la graduación al sur que tiene Paita, que hay de allí a Lima 170 leguas, a Quito (a cuya Audiencia esta sujeta) 160, a la ciudad de Chachapoyas 30, la villa de Sana 70, la de Santiago de Neiva 40 (1994 [1606]: 72).”⁷

Sin embargo, 150 años después, y respondiendo al mismo cuestionario, el gobernador de Quito, don Juan Pío Montufar y Fraso, comienza su *Relación* con los siguientes datos: “Esta ciudad se halla situada bajo la línea equinoccial, en 13 minutos y 3 segundos de latitud austral, y en 298 grados, 15 minutos, 45 segundos de longitud” (1994 [1754]: 324).⁸ A la precisión de los datos geográficos, se agrega una muy prolija descripción de las actividades económicas de la población⁹, así como de los recursos naturales disponibles en el área. La mirada sobre la naturaleza está desprovista de asombro y es ahora una *mirada objetivante*, que considera los recursos naturales desde el punto de vista de su utilidad económica:

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

⁸ “Razón sobre el estado y gobernación política y militar de las provincias, ciudades, villas y lugares que contiene la jurisdicción de la Real Audiencia de Quito. Por Juan Pío Montufar y Fraso” [1754]. En: Pilar Ponce de Leyva (comp.). *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (siglos XVI-XIX)*. Quito: Marka / Abya Yala 1994.

⁹ “El más establecido destino de sus habitantes, es de los tejidos de paños, bayetas, lienzo de algodón, pabellones y alfombras, que en 12 obrages se labran, dirigiendo los interesados estas fábricas por el río de Guayaquil, y navegación de aquel puerto o tráfico de sus costas al Perú [...] Gran número de indios de su jurisdicción se ocupan en las labores del campo, cultivando en algunos sitios fertilísimas tierras, cuyas producciones en abundantes granos y hermosos pastos para los ganados hacen subsistir el abasto de esta villa” (1994 [1754]: 328)

“Desde el año de 1630, que fue el invento de la quina o cascarilla, se ha tenido todo aquel territorio por el más propicio a la producción de este específico; son de él abundantes las cosechas, tanto por el consumo que tiene en toda la América por febrífugo, como por las crecidas remisiones que de la cascarilla se hacen a Europa, en donde se destina también a finísimos tintes” (1994 [1754]: 344).¹⁰

Concomitantemente, los mapas de mediados del siglo XVIII abandonan la mirada “barroca” que caracterizaba a las cosmografías en décadas anteriores, para convertirse en representaciones que miran el espacio como un *dato más de la naturaleza* (similar a la caída de una piedra, es decir, susceptible de ser comprendido sin recurrir a la historia sagrada o a las tradiciones culturales), que pueden transmitir información objetiva sobre el territorio. Las representaciones artísticas, sensuales y fantásticas presentes todavía en las cosmografías, son dejadas de lado para abrir camino a una mirada racional y cuantitativa del espacio.

¿Qué es lo que ha ocurrido entonces con las *Relaciones Geográficas* entre el siglo XVII y el siglo XVIII? El paso de la dinastía de los Austrias a la de los Borbones supuso un cambio radical en la política económica del imperio español. La preocupación fundamental de los gobernantes borbones era la de responder a las nuevas exigencias del comercio y de la política internacional, lo cual demandaba una creciente racionalización de la infraestructura artesanal y agraria. España no lograría competir con éxito en el mercado mundial frente a Francia, Holanda e Inglaterra, si mantenía un campesinado anclado en el nivel de autoconsumo, sin poder de compra ni excedente que permitiera la acumulación de capital (en manos del Estado) y el crecimiento del comercio. Esto implicaba, como se vio en el capítulo segundo, que la administración de los reinos de Indias debía guiarse ahora por el imperativo de la *gubernamentalidad*, esto es, por la necesidad de convertir al vasallo en sujeto productivo. Por esta razón, las *Relaciones Geográficas* de mediados del siglo XVIII desplazan el énfasis hacia las actividades económicas de la población y al uso comercial de los recursos naturales. Ya no es tan importante la localización de las minas de oro y plata, como ocurría en las Relaciones de los siglos XVI y XVII, sino la ubicación exacta de plantaciones de quina, canela y cochinilla, que eran materias primas susceptibles de exportación e incluso de industrialización. De igual manera, el informe sobre la ubicación de encomiendas y poblados indígenas cede en importancia frente a la descripción de caminos, puertos, canales y demás vías de comunicación.

¹⁰ Ibid.

Paralelamente con este cambio de política económica se opera también un cambio en el estatuto de la geografía. Las representaciones científicas del espacio empiezan a guiarse ahora por la *hybris* del punto cero, es decir, por la idea de que la geografía sólo es posible como “ciencia rigurosa”, en tanto que sea capaz de generar una observación estrictamente matemática sobre el territorio. Ello exigía dejar atrás cualquier tipo de *sensualismo* que pudiera interferir, a la manera de “obstáculo epistemológico”, con la objetividad de la representación. Las ilustraciones debían ser sobrias y ajustadas a estrictas reglas de medición, que no dejaban lugar alguno para el mito, la fantasía y la imaginación. Los mapas ya no son vistos como “signos” de una historia sagrada que, previamente a la intervención del Estado, demarcan el significado del territorio y la población. Ahora es el Estado el que, con ayuda de los mapas y bajo el imperativo de una política económica, determina lo que un territorio y su población *significan*. Desde el punto cero de observación, el territorio aparece como si fuera “tabula rasa”, despojado de toda significación trascendental y listo, por tanto, para ser llenado de sentido por la acción gubernamental. La representación científica del espacio y el control estatal de la población son entonces fenómenos que corren paralelos, en la medida en que las técnicas de objetivación se convierten en instrumentos de poder económico.

5.1.2 Viaje al centro de la tierra

La *hybris* del punto cero exigía que una representación científica del espacio no podía ser “lisa”, es decir, que debía desligarse de las representaciones “afectivas” que de ese espacio hacían sus pobladores.¹¹ Era necesario por ello encontrar una *medida universal* que ayudara a determinar las coordenadas del territorio, permitiendo que un científico proveniente de cualquier parte del mundo, y en independencia completa de sus representaciones culturales, pudiera interpretar los datos y comunicarlos a sus pares con objetividad. El espacio que se buscaba observar no era entonces aquel donde los actores sociales formaban su identidad personal o colectiva, sino uno que estuviera fuera de la escala de percepción humana; un *espacio abstracto* determinado por la precisión matemática de grados, minutos, segundos, ángulos, latitudes, longitudes, y que ningún

¹¹ “El espacio liso está formado por acontecimientos o haecceidades mucho más que por cosas formadas o percibidas. Es un espacio de afectos, más que de propiedades [...] Es un espacio intensivo más que extensivo, de distancias y no de medidas. *Spatium* intenso en lugar de *Extensio*. Cuerpo sin órganos en lugar de organismo y organización” (Deleuze y Guattari, 2000: 487).

mortal fuera capaz de observar con sus propios ojos. Se trataba de un espacio estriado y, por ello, intraducible a los esquemas de percepción cotidiana de los actores sociales, pero que era de inmensa utilidad para los propósitos gubernamentales del Estado.

Un paso importante hacia la obtención de tan anhelada medida universal fue la expedición geodésica a la Audiencia de Quito organizada por el Estado francés en 1734. Desde un punto de vista científico, la expedición nace de la necesidad de comprobar experimentalmente cuál de las dos teorías que competían en torno al problema de la “figura de la tierra” era verdadera. Una tesis decía que la tierra era un globo achatado en los polos y ensanchado en la parte ecuatorial, mientras que la otra argumentaba que el achatamiento se encontraba en el Ecuador y no en los polos (Lafuente & Mazuecos, 1992: 29-37). Para dilucidar este interrogante, el gobierno francés resolvió enviar dos expediciones científicas simultáneas, una hacia las cercanías del Polo Norte (Laponia) y otra hacia el Ecuador, con el fin de realizar las mediciones pertinentes. Si después de comparar las dos mediciones, el arco del meridiano polar resultaba mayor que el ecuatorial, entonces se comprobaría que la tierra es achatada en los polos. Esto tendría, por supuesto, consecuencias inmediatas en el levantamiento de las cartas geográficas, ya que permitiría un grado de precisión nunca antes alcanzado en la delimitación del territorio.

Pero justamente por este motivo, la expedición geodésica no solo tenía un interés científico sino también geopolítico. Francia, que competía con España, Holanda e Inglaterra por el control de importantes zonas de influencia en todo el planeta, sabía muy bien que la precisión de los mapas era una herramienta fundamental para sus pretensiones militares y comerciales. Ya con la triangulación del territorio francés, ordenada por el ministro Colbert a comienzos del siglo XVIII, se había mostrado que el *ordenamiento del espacio* resultaba de gran utilidad para la recolección sistemática de impuestos y el levantamiento de una red de comunicaciones que impulsara el comercio, así como para realizar un inventario completo de los recursos naturales. Por eso el gobierno francés decide financiar las costosísimas expediciones, y encomienda a la Academia de Ciencias de París la organización de las mismas. A la cabeza de la expedición enviada al virreinato del Perú¹² fue designado el astrónomo Louis Godin, acompañado, entre otros, por el hidrógrafo Pierre Bourguer, el botánico Joseph Jussieu y el geómetra Carl Marie de La Condamine. La petición al gobierno español para permitir y facilitar la misión de los científicos mencionados en su territorio, fue realizada oficialmente por el rey Luis xv de Francia a su pariente borbón Felipe v de España.

¹² El territorio de la Real Audiencia de Quito, lugar a donde llegó la expedición geodésica en 1736, estuvo integrado hasta 1739 al Virreinato del Perú, año en que fue incorporado al recién creado Virreinato de la Nueva Granada. Esto significa que parte de las labores realizadas por la expedición, que tardaron más diez años, se realizaron oficialmente en el territorio de la Nueva Granada.

No obstante, y aunque el rey de España se encontraba obligado con su línea dinástica por el pacto de familia firmado en 1733, desde un comienzo se hizo claro que el gobierno español sospechaba de los verdaderos motivos que rodeaban la expedición. España sabía que un exacto conocimiento geográfico de sus posesiones coloniales por parte de Francia, podría colocar en peligro su soberanía comercial sobre estos territorios. El contrabando marítimo de productos franceses era ya un dolor de cabeza para las autoridades españolas, y a ello se sumaba la vecindad de posesiones francesas en el Caribe y la Guayana. Por esta razón, el gobierno español acepta la petición oficial francesa, pero con la condición de que los científicos de París estén acompañados todo el tiempo por científicos españoles. Con este encargo son nombrados dos oficiales de la marina: Jorge Juan y Santacilia, experto en astronomía y matemáticas, y Antonio de Ulloa y de la Torre-Guiral, experto en geografía e historia natural.¹³ A los escritos de ambos científicos me he referido ampliamente en capítulos anteriores. Además de vigilar de cerca las actividades de sus colegas franceses, los dos oficiales españoles llevaban instrucciones específicas del gobierno:

“Levantarán planos de las ciudades y puertos, con sus fortificaciones, donde hicieran asiento, y se informarán de los términos de su provincia y gobernación, de los pueblos o lugares que contiene, y lo fértil o lo estéril de sus campos, como también de la inclinación, industria y habilidad de sus naturales, y la braveza o jovialidad de los indios irreductos, y facilidad o dificultad de su reducción” (citado por Lafuente & Mazuecos, 1992: 90).

Al igual que sus hermanos de Francia, los Borbones españoles empezaban a mirar a la ciencia ya no como una actividad reservada para las élites aristocráticas, sino como una utilísima herramienta de gobierno. Por eso la expedición geodésica obedecía en realidad a una *geopolítica del conocimiento* en la que se vieron involucrados los intereses de dos potencias económicas y militares. La geografía, tal como afirma Harvey, se había convertido en un valioso instrumento para los estados europeos que competían por el control del todavía naciente mercado mundial. La acumulación de poder, riqueza y capital dependía en parte del conocimiento exacto que un Estado tuviera sobre las ciudades, selvas, montañas, ríos, flora, fauna y, por encima de todo, sobre la

¹³ Recordemos que en la España del siglo XVIII, la astronomía y la geografía eran cultivadas en la Academia de Guardias Marinas de Cádiz, como ciencias auxiliares de la náutica. Como parte del plan de estudios de esa institución, los oficiales de la armada española leían el *Compendio de navegación* de Jorge Juan y el *Compendio de matemáticas* de Louis Godin, ambos miembros de la expedición geodésica (Capel, 1995: 507-509).

fuerza de trabajo disponible en territorios bajo su control (Harvey, 1990: 232). Esto explica por qué la expedición estuvo marcada todo el tiempo por fricciones de tipo ideológico y político.

Quizá el ejemplo más claro de esto sea el controvertido episodio de las pirámides. Para determinar el meridiano ecuatorial, los científicos franceses y españoles debían realizar complicadas observaciones astronómicas. Con este fin decidieron edificar observatorios piramidales en las localidades de Caraburo y Oyambaro, situadas en las llanuras de Puenbo y Yaruqui respectivamente, no muy lejos de la ciudad de Cuenca. Al parecer los franceses, aprovechando un viaje temporal de Juan y Ulloa a Guayaquil, hicieron grabar inscripciones conmemorativas sobre las pirámides en las que omitieron sus nombres y excluyeron el escudo español.¹⁴ Ante la enérgica protesta de los dos científicos españoles, el gobierno central decretó la inmediata demolición de las pirámides y la destrucción de las placas recordatorias. A pesar de que La Condamine expuso ampliamente ante las autoridades el motivo por el cual excluyó el nombre de los españoles y se comprometió solemnemente a grabar el escudo, las placas fueron destruidas, aunque no se procedió a derribar las pirámides (Villacrés Moscoso, 1986: 89-90). Los restos de las placas originales de mármol fueron recogidos por un sacerdote de Cuenca y encontrados posteriormente por Francisco José de Caldas en 1804¹⁵, quien los depositó en el Observatorio Astronómico de Bogotá, lo cual daría lugar a un molesto incidente diplomático entre Colombia y Ecuador a mediados del siglo XIX.¹⁶

¹⁴ La inscripción decía lo siguiente: “Auspiciis Philippi v Hispaniarum, El Indiar, Regia Catholici, Promovente Regia scientiarum Academia Paris Emin Herc De Fleury, Sacrae Rom, Eccl, Cardinal Supremo (Europa Plaudente) Galliar, Administro Cels, Joan, Fred, Phelipeaux Com de Maurepas Regis Fr. A. Rebus Maritimis Et Omnigenae Eruditiones Mecaenate; *Lud Godin, Pet Bouyger, Car Maria de la Condamine* Ejusdem Acad, socii, Ludovici xv Francor, Regis Christianissimmi Jussu Et munificentia in Peruviam missi Ad Metiendos In Aequinotiali plag terrestres gradus, quo genuina telluris figura tandem innatescat” (Villacrés Moscoso, 1986: 24). El resaltado es mío.

¹⁵ Caldas reporta su experiencia en Cuenca de la siguiente forma: “Aquí dejó Mr. de la Condamine una lápida de mármol blanco de que abundan en las inmediaciones. Pero los nuevos dueños [de la hacienda] la arrancaron de su lugar y le dieron un destino bien diferente del que tuvo en su origen. En lugar de perpetuar la memoria y los resultados de unas observaciones que decidieron la figura de la tierra [...] servía de puente sobre una acequia, cubierta de tierra y sepultada. ¡Qué destino! ¿Existe acaso algún genio enemigo de este viaje célebre? Todo perece, todo se arruina por los bárbaros [...] En este estado se hallaban las cosas cuando llegué a Cuenca. Todo mi cuidado fue el averiguar por el paradero de esta lápida preciosa, y por el destino que le habían dado esos bárbaros [...] Pensé en pedir amistosamente se restituyese esta alhaja a los astrónomos a quien pertenecía; pensé también en representarlo al gobierno a fin de que se liberase del destino que se le intentaba dar y se le conservase. Pero el conocimiento que he adquirido del carácter pleitista de estas gentes, que hacen un proceso por el ala de una mosca, el reflexionar sobre que

Pero no sólo fueron asuntos mayores de geopolítica los que causaron fricciones en torno a la expedición geodésica, sino también las luchas intestinas al interior de la sociedad colonial. Cuando los franceses llegaron a Quito en 1736, el gobernador de la provincia era don Dionisio de Alcedo y Herrera, un funcionario borbón muy culto y de vasta erudición, quien recibió con honores a los ilustres visitantes. Sin embargo, ese mismo año fue sustituido por un criollo procedente de la nobleza limeña, don José de Araujo y Río, quien desde el comienzo vio con desconfianza la presencia de los extranjeros en su territorio. Quizá debido al enfrentamiento que ya se perfilaba por esa época entre criollos y chapetones, o tal vez por el creciente recelo con que la nobleza criolla miraba los avatares de la política borbónica, el nuevo gobernador mandó arrestar al científico español Antonio de Ulloa simplemente porque éste le llamó “Vuesa Merced” en lugar de llamarle “Señoría” (Lafuente & Mazuecos, 1992: 114-115). No contento con esto, el gobernador criollo informó al virrey del Perú que

nada avanzaba, aún vencido este pleito astronómico, pues volvía a quedar en unas manos poco ilustradas, y que a la vuelta de 10 años se destinaría a usos miserables y bárbaros, me hizo tomar la determinación de apoderarme de ella y trasladarla a Bogotá” (Caldas, 1942 [1809a]: 118-119).

¹⁶ Vale la pena relatar este incidente, porque nos da un ejemplo de las complejas relaciones entre ciencia y política. En el año de 1836, siendo presidente de la nueva República del Ecuador el señor Vicente Rocafuerte, se resolvió rescatar las pirámides del olvido en que habían estado por casi cien años. El interés de Rocafuerte era sin duda tratar de fortalecer los lazos comerciales con Francia, convertida en ese momento, junto con Inglaterra, en la potencia europea en quien tenían puestos sus ojos las elites republicanas. Además de ordenar la restitución de las pirámides y hacer grabar en ellas una loza conmemorativa, Rocafuerte pronuncia un discurso en el que resalta la labor científica de Francia y afirma que la destrucción de las lozas fue producto de la “política sombría de los reyes de España”, enemigos de la libertad y de la ciencia. Por fortuna, la gloria científica de Francia, dice Rocafuerte, ha sido restituida por un país que escapó finalmente del “despotismo de la inquisición” y de la esclavitud colonial. La restitución de las pirámides es símbolo entonces de la amistad que une al Ecuador con “la parte más ilustrada del continente europeo” (Villacrés Moscoso, 1986: 123). Sin embargo, en 1856 el gobernador de la provincia ecuatoriana del Azuay se quejó amargamente de que las pirámides habían sido “profanadas por una mano atrevida”, pues los restos de la placa original fueron “sustraídos” del Ecuador en 1804 “para satisfacer la vanidad de un viajero”. Por ello, el gobernador exige al gobierno de Colombia la pronta devolución de la pieza, que en ese momento reposaba todavía en el Observatorio Astronómico de Bogotá. Enterado del incidente, el entonces ministro de Relaciones Exteriores de Colombia, don Lino de Pombo, escribe una nota de protesta en la que solicita explicaciones al gobierno ecuatoriano por estas palabras, a lo cual se responde que el gobernador de Azuay había actuado ciertamente con precipitud, pero que en todo caso el gobierno del Ecuador solicita la devolución de la placa original. El ministro Pombo presenta entonces un proyecto de ley al Congreso, en el que el gobierno de Colombia hace entrega al gobierno ecuatoriano, en calidad de “donación”, de la loza original que fue “salvada” por el “ilustre sabio granadino Francisco José de Caldas”. La ley fue finalmente aprobada en 1857 pero la devolución de la lápida sólo tuvo lugar en 1886, año en que fue llevada a la ciudad de Cuenca donde hoy reposa (Villacrés Moscoso, 1986: 129-131).

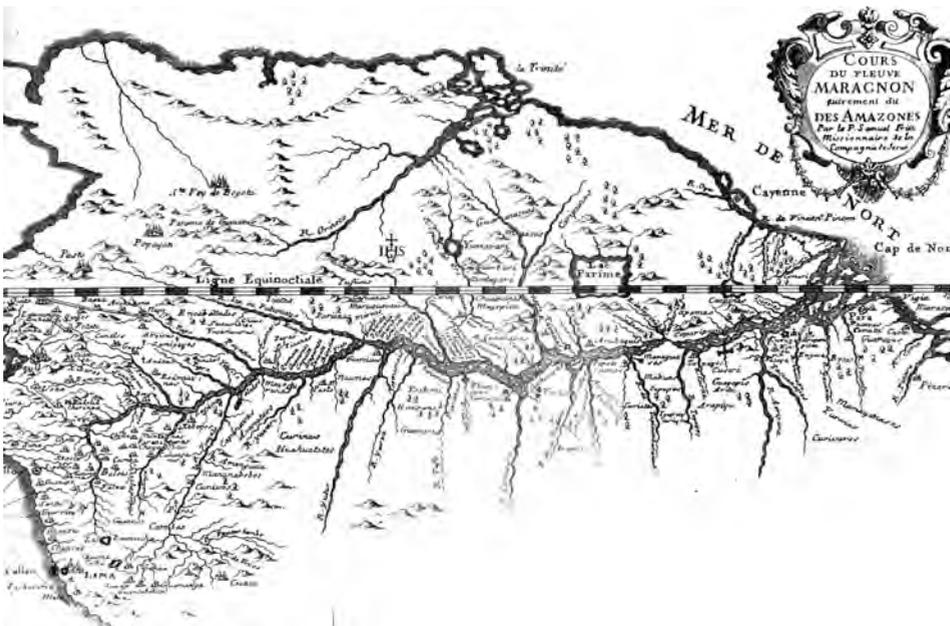
los científicos franceses, con la complicidad manifiesta de Alcedo y Herrera, habían introducido mercancías de contrabando en sus equipajes, que ahora vendían públicamente en las calles de Quito. A causa de esto en Madrid hubo un juicio contra Alcedo y Herrera por contrabando, y otro en Quito contra La Condamine por venta ilegal de mercancías; y aunque éste último finalmente no prosperó, sí generó un clima de hostilidad pública contra los expedicionarios. A ello contribuyó, sin duda, que a los ojos de la rancia nobleza quiteña, La Condamine y sus compañeros no eran más que unos “franceses libertinos”.

Pero volvamos al punto de la relación entre ciencia y geopolítica. Hacia mediados del siglo XVIII, la frontera de los territorios pertenecientes a Francia, Portugal y España en la región amazónica no se encontraba claramente definida. De acuerdo a la bula de Alejandro VI en 1493, el límite entre los territorios conquistados por las coronas de Castilla y Portugal se había fijado de acuerdo a una línea imaginaria de polo a polo que distaba 22 grados al oeste de las islas de Cabo Verde. Todo lo que estuviera al occidente de esa línea pertenecía a España, y lo que estuviera al oriente pertenecía a Portugal. Sin embargo, frente a una delimitación tan imprecisa, los conflictos jurisdiccionales entre las dos coronas se hicieron permanentes, especialmente en regiones tan poco exploradas como el Amazonas. El asunto se complicó todavía más cuando el Tratado de Utrecht de 1713 estableció una frontera que debía separar la Guayana francesa de la Guayana portuguesa. Francia, como es natural, deseaba expandir sus fronteras hasta las márgenes del río Amazonas (en esa época llamado “Marañón”), pues ello le daría oportunidad de capturar una parte de la navegación fluvial y el comercio de esclavos. De otro lado, las incursiones permanentes de los portugueses por el río Orinoco colocaban en peligro la soberanía española en las tierras que le correspondían. Así pues, el conocimiento geográfico de la región, y en particular el conocimiento exacto de las redes fluviales que comunicaban al Orinoco con el Amazonas y sus desembocaduras en el Atlántico, se convirtió en una prioridad geopolítica. Y es aquí donde entra nuevamente en escena la figura de La Condamine.

Una vez concluidas sus labores de medición en el Ecuador, La Condamine recibe instrucciones del gobierno francés para que emprenda el viaje de regreso a Europa utilizando ya no la ruta habitual (Quito-Popayán-Bogotá-Cartagena), sino cruzando por el Amazonas hasta llegar al Atlántico por el puerto de Cayena. Lo que buscaba Francia era aprovechar la presencia de un científico como La Condamine para obtener informaciones de primera mano sobre los recursos naturales de la región. Desde luego que un viaje de esas características por la selva amazónica no era cosa fácil en aquellos tiempos. Para recibir asistencia, La Condamine decide viajar acompañado por un científico criollo, el geógrafo y matemático riobambeño Pedro Vicente Maldonado, cuyo *Mapa de la Provincia de Quito* se había hecho célebre entre los especialistas de su tiempo. Además, Maldonado era muy buen amigo de los misioneros jesuitas del

río Marañón, lo cual permitió a La Condamine tener acceso a valiosa información geográfica y antropológica para el viaje. No sólo tuvo la oportunidad de conocer las obras de los padres Gumilla (*El Orinoco ilustrado*) y Maroni (*Noticias auténticas del famoso Río Marañón*), mencionadas en el capítulo anterior, sino que obtuvo de manos del propio superior de las misiones el mapa original del río Amazonas trazado por el jesuita alemán Samuel Fritz (mapa 3). Aunque el mapa databa de 1691, La Condamine decidió entregarlo a las autoridades francesas en 1752, quienes se sorprendieron de la multitud de datos aportados sobre la conexión del Amazonas con otros sistemas hidrográficos, hasta entonces desconocidos en Europa. De hecho, fueron los detalles suministrados por el mapa del padre Fritz – quien en su momento carecía de instrumentos precisos de medición – los que hicieron posible la travesía de Maldonado y La Condamine por el Amazonas.

Mapa 3
Curso del Río Marañón de Samuel Fritz, S.J. (1691)



En la Relación titulada *La América Meridional*, escrita como informe para la Real Academia de Ciencias de París, el científico francés se presenta ante sus colegas como el mismísimo Cristóbal Colón del Amazonas: “encontré plantas nuevas, animales

nuevos, hombres nuevos” (La Condamine, 1992 [1745]: 56). Todo un continente virgen, inexplorado, rico en recursos naturales, quedaba ahora a disposición de la ciencia europea, y en particular de Francia, que podría convertirse de este modo en una nueva “potencia amazónica”:

“Me atrevo a decir que la multitud y diversidad de árboles y de plantas que se encuentran en las márgenes del río Amazonas, en toda la extensión de su curso desde la cordillera de los Andes hasta el mar, y en las orillas de diversos ríos sus tributarios, darían muchos años de trabajo al más laborioso botánico y ocuparían a más de un dibujante. No pienso hablar aquí sino del trabajo que exigiría la exacta descripción de estas plantas y su clasificación en géneros y especies. ¿Qué sería si se entrara en el examen de las virtudes que atribuyen a muchas de ellas los naturales del país, y que es, sin duda, la parte más interesante de un estudio semejante? No cabe duda de que la ignorancia y el prejuicio habrían multiplicado y exagerado mucho estas virtudes, pero la quinina, la ipecacuana, el simaruba, la zarzaparrilla, el guayacol, el cacao, la vainilla, etc., serán las únicas plantas útiles que encierre América en su seno? Su gran utilidad, averiguada y reconocida, ¿no incita a emprender nuevas investigaciones?” (La Condamine, 1992 [1745]: 68-69).

Particular atención prestó La Condamine a dos de estos productos naturales: la quina y el caucho. Sobre la quina escribió una memoria que envió a Linneo acompañada de dibujos, y que sirvió de base para que éste la incluyera en su famosa taxonomía con el nombre de *Cinchona*. Esta memoria, que no fue escrita por un botánico sino por un geodesta, fue traducida posteriormente en Bogotá por Sebastián López Ruiz y sirvió como uno de sus argumentos para la querrela entablada contra Mutis, a la que ya hice referencia. Pero mientras que la quina era un producto relativamente conocido por su valor medicinal, La Condamine pensaba que el caucho, hasta ahora desconocido en Europa, podría tener un inmenso valor industrial como la resina posee una gran elasticidad, con ella podrían fabricarse todo tipo de objetos irrompibles como botas, pelotas y botellas (La Condamine, 1992 [1745]: 70). Y aunque reconoce que “los naturales del país” poseen algún tipo de conocimiento sobre las propiedades del caucho, el sabio francés no reconoce como válido ese conocimiento y afirma que la ciencia moderna es la única fuente de legitimidad cognitiva. Del Amazonas deben ser extraídos entonces los recursos naturales, mas no el conocimiento que de esos recursos poseen sus habitantes. Tal conocimiento, como decía antes, es visto como el oscuro preludio de la ciencia europea, y los naturales americanos como el pasado antropológico de la humanidad. Los territorios *más allá* de Europa se convierten de este modo en territorios *más atrás* de Europa.

En efecto, al describir a los indios del Amazonas, La Condamine postula una curiosa ecuación entre geografía, inteligencia y color de la piel: a mayor calor y humedad en el territorio, menor la blancura de la piel y menor también la madurez cognitiva de sus habitantes. El lugar ocupado en el territorio geográfico se corresponde entonces con el lugar que se ocupa en el territorio étnico, histórico y epistémico. Se trata, en suma, de la *tesis ambientalista* de la cual hablaré en la próxima sección. Los indios amazónicos, a pesar de la gran variedad de tribus y familias lingüísticas existentes, poseen todas algunas cosas en común: viven en la humedad de la selva, tienen la piel rojiza y carecen de vocablos para expresar ideas abstractas. Hay, pues, un “fondo común de carácter” entre todos los indígenas de la zona, que según La Condamine,

“Tiene por base la insensibilidad. Dejo a vuestra elección si debe honrarse con el nombre de apatía o envilecerla con el de estupidez. Nace, sin duda, del corto número de sus ideas, que no se extienden más allá de sus deseos. Glotones hasta la voracidad, cuanto tienen con qué satisfacerla; sobrios, si la necesidad los obliga, hasta carecer de todo, sin parecer desear nada; pusilánimes y poltrones con exceso, si la embriaguez no los transporta; enemigos del trabajo; indiferentes a todo estímulo de gloria, de honor o de reconocimiento; preocupados únicamente del presente y siempre supeditados a él; sin inquietud por el porvenir; incapaces de previsión y reflexión; entregándose, cuando nadie los atemoriza, a una alegría pueril, que manifiestan con saltos, carcajadas inmoderadas, sin objeto y sin designio, pasan su vida sin pensar y envejecen sin salir de la infancia, de la que conservan todos sus defectos” (La Condamine, 1992 [1745]: 58).

No obstante, la inmadurez (*Unmündigkeit*) de los indígenas no fue obstáculo para que La Condamine diera crédito a una de sus historias más increíbles: la existencia de las amazonas. Los indios contaban que en medio de la selva existía una comunidad de mujeres guerreras llamadas amazonas, que vivían sin hombres, llevaban un seno cortado y combatían desnudas. En Europa la historia se hizo famosa debido a la relación que el teniente Francisco de Orellana escribió al emperador Carlos V, en donde informaba que él y su tropa se habían encontrado y combatido con aquellas mujeres. A partir de ahí, la fábula fue creciendo en detalles. Se decía que una vez al año las amazonas salían de la selva en busca de hombres a quienes obligaban a procrear, y que una vez paridos los hijos, mataban a los varones y se quedaban sólo con las hembras. También se decía que escogían como su jefe única a la más valiente de todas, cuestión que debía decidirse a través de feroces peleas entre ellas. Lo cierto es que La Condamine, que seguramente conocía estas historias, invirtió mucho tiempo de su investigación científica en la selva preguntando por las amazonas. Lo que le intrigaba no era tanto la existencia de estas mujeres, que él daba por sentado, sino el *lugar exacto de su ubicación* en el mapa físico y en el mapa (tableau) de la Historia Natural.

“Un indio de San Joaquín de Omaguas nos dijo que tal vez encontrásemos aún en Coari un viejo cuyo padre había visto a las amazonas. En Coari supimos que el indio que nos indicaron había muerto, pero hablamos con su hijo, hombre de unos setenta años de edad, que ejercía el mando de los otros indios del mismo pueblo. Este nos aseguró que su abuelo había visto pasar, efectivamente, a dichas mujeres por la entrada del río Cuchivara, que venían del río Cayamé, que desemboca en el Amazonas por el sur [...] Un indio que residía en Mortigura, misión cercana a Pará, me ofreció enseñarme un río por donde podía llegarse, según él decía, a poca distancia del país habitado actualmente por las amazonas” (La Condamine, 1992 [1745]: 81-82).

Finalmente, quizás por la premura de tiempo, La Condamine y Maldonado desistieron de seguir la pista de los indios y encontrar el lugar donde vivían las extrañas mujeres. Sin embargo, su curiosidad científica encontró consuelo en la hipótesis de que, aunque jamás se encontrase el país de las amazonas, esto no sería prueba irrefutable de su inexistencia. Quizá un buen día las extrañas mujeres se aburririeron de su soledad y salieron en busca de hombres, olvidando su antigua aversión hacia ellos. En todo caso, afirma La Condamine, si en algún lugar del mundo pudieron existir mujeres sin hombres, ese lugar es América, “donde la vida errante de las mujeres, que siguen frecuentemente a sus maridos en la guerra y que no son muy dichosas en la vida doméstica, pudo hacer nacer en ellas esta idea” (La Condamine, 1992 [1745]: 85).

Pero aunque las amazonas jamás fueron halladas, la esperanza de encontrar novedades y riquezas en esa región selvática continuó movilizando las arcas de los Estados. Cuarenta años después del viaje de La Condamine, el capitán Antonio de la Torre y Miranda, acompañado del dibujante negro Salvador Rizo, emprendió viaje rumbo a los llanos orientales para explorar el territorio de las antiguas misiones jesuitas. El capitán había sido enviado por el virrey Caballero y Góngora con la orden de levantar un plano de los ríos Meta y Orinoco y explorar el territorio de la Guayana, muy cerca de la frontera con Holanda y Portugal. A mediados de 1783, después de nueve meses de viaje, De la Torre y Miranda regresa a Bogotá y entrega al virrey los planos dibujados por Rizo, junto con un informe completo en el que describe la flora, la fauna, el comercio, las costumbres y los habitantes de esta inmensa región (Moreno de Ángel, 1983: 232-234). Y aunque no han quedado copias de este informe, sino tan solo de los mapas y un diario de viaje, quizá se trate del mismo citado por Caldas cuando hace referencia a lo escrito por “uno de nuestros compatriotas, que ha recorrido el Orinoco y hecho excelentes observaciones económicas y políticas sobre el comercio y agricultura de las regiones que baña este río caudaloso” (Caldas, 1942 [1808a]: 50). Reproduzco la cita de Caldas:

“Este canal (el Orinoco), dice, será con el transcurso de los tiempos el que unirá las partes más remotas de nuestra América con la capital de este Reino, y sus orillas se verán seguramente algún día pobladas de ricas factorías y ciudades comerciantes, en donde las producciones de Asia y de la Europa se reunirán con las que de todo este Reino pueden ir por el Mamo, el Apure, el Meta y el Guaviare al Orinoco; y las del Perú, Brasil y Paraguay por las distintas ramas que forman el Amazonas” (Caldas, 1942 [1808a]: 50).

La geografía como “ciencia rigurosa” continuaba siendo algo más que un ejercicio de gabinete manejado por expertos. Era una ficha clave en el tablero de ajedrez sobre el que las potencias europeas se disputaban el control del mundo. La agregación a la Nueva Granada de las provincias aledañas al río Orinoco buscaba poner freno a la expansión que ingleses y holandeses venían realizando en el área, utilizando los territorios de la Guayana como cabeza de playa. Se esperaba también que esta zona selvática pudiera convertirse en un polo de desarrollo económico para el virreinato, e incluso en una especie de “Guantanamo Bay” o lugar de reclusión para “vagabundos, facinerosos e incorregibles” de la madre Patria. Recordemos que en su famoso *Proyecto Económico*, Bernardo Ward propuso a la Corona española el destierro definitivo de los gitanos de la península ibérica y su desplazamiento hacia las riberas del Orinoco.¹⁷

5.2 La construcción del “lugar antropológico”

Según Deleuze y Guattari (2000: 389), el espacio estriado se caracteriza por la construcción artificial de trayectorias fijas y direcciones bien determinadas, que sirvan para controlar las migraciones, regular los flujos de población y reglamentar todo lo que ocurre en ese espacio. De hecho, sin el estriamiento del espacio no sería posible la existencia misma del Estado, pues su razón de ser es, precisamente, establecer la ley y el orden sobre un territorio bajo su soberanía. Una de las razones que explican la hegemonía del Imperio español en los siglos XVI y XVII fue su capacidad de “estriar

¹⁷ El texto de Ward es el siguiente: “Para quitar de delante el mal ejemplo y evitar los prejuicios que causan los gitanos, lo más acertado parece limpiar de una vez el Reino de toda esta casa de hombres y mujeres, grandes y chicos, lo que se puede hacer de un modo muy piadoso y útil a España, señalando el Rey algún paraje en América, lejos de los demás vasallos españoles, donde se podría formar una Colonia de ellos, con esperanza de que diera bastante utilidad. Esto podría ser en las riberas del río Orinoco [...] Igual providencia se podría tomar con los demás vagabundos, facinerosos e incorregibles, no pudiendo hacer carrera con ellos en los Hospicios, y amenazando peligros de causar alborotos o de corromper a los demás con su mal ejemplo” (citado por Varela y Álvarez, 1991: 101)

el mar”, es decir, de convertir el circuito del Atlántico en un “territorio” donde la circulación de mercancías, esclavos y personas entre el nuevo y el viejo mundo se encontraba perfectamente regulada. Pero ante el surgimiento de Inglaterra, Francia y Holanda como nuevas potencias que disputaban el control del espacio marítimo, España se vio obligada a estriar no solamente el mar sino también la tierra, sometiendo el espacio físico de las colonias a una estricta reglamentación de todos sus flujos. Como he procurado mostrar en este trabajo, el estriamiento del espacio incluía también, y principalmente, un “mapeo” extensivo de la población.

A continuación estudiaré una de las formas más difundidas de mapeo poblacional durante el Siglo de las Luces: la construcción del “lugar antropológico”.¹⁸ Se trataba básicamente de examinar algunas características físicas y morales de los grupos étnicos en las colonias (negros, indios, mestizos, españoles), para luego establecer una relación causal entre esa “identidad” y su lugar de asentamiento geográfico. Me concentraré en el papel jugado aquí por saberes como la geografía y la economía, y particularmente en el modo en que la cientificidad de estas nascentes disciplinas se cruzaba con las pretensiones imperiales de estriar el espacio colonial y de “mapear” su población.

5.2.1 El proyecto del Atlas económico

En el primer número del *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, Caldas manifestaba que “los conocimientos geográficos son el termómetro con que se mide la ilustración, el comercio, la agricultura y la prosperidad de un pueblo” (Caldas, 1942 [1808a]: 15). El gran proyecto de Caldas era, de hecho, convertir a la geografía en “la base fundamental de toda especulación política” mediante la construcción de un gran *Atlas económico* del Virreinato. Él imaginaba “una carta económica que, presentando de una ojeada nuestras producciones, nuestros campos, nuestros bosques, las montañas, la población, la riqueza y la miseria de todas las partes que la componen, pusiera al político, al magistrado, al ministro, en estado de juzgar las cosas, de su valor y de sus relaciones verdaderas: es lo que nos hace falta para ser *felices*”.¹⁹

¹⁸ Marc Augé dice que el lugar antropológico es uno de los mitos fundacionales de la etnología moderna. De aquí surge la *noción espacial de cultura*, que constituirá posteriormente el objeto de estudio de una nueva disciplina: la antropología. Es la idea de que “nacer es nacer en un lugar y tener destinado un sitio de residencia. En este sentido, el lugar de nacimiento es constitutivo de la identidad individual” (Augé, 2001: 59).

¹⁹ Citado por Díaz Piedrahita, 1997: 141. El resaltado es mío.

La enciclopedia geográfica soñada por Caldas era una representación totalizante del territorio en el que debían aparecer reflejadas las características naturales de cada región, el clima, su potencial económico, las áreas pobladas y despobladas, los caminos y rutas comerciales y, como se verá luego, “el genio y las costumbres de sus habitantes”. Su esperanza era colocar esta enciclopedia a disposición del gobierno central con el fin de que sirviera de base para elaborar la política económica del Virreinato, ya que según el geógrafo payanés, con su ayuda “veremos los pasos que hemos dado, lo que sabemos, lo que ignoramos, y mediremos la distancia a que nos hallamos de la *prosperidad*” (Caldas, 1942 [1808a]: 16).²⁰ Pero dado que la categoría de “prosperidad” utilizada por Caldas era ya en ese momento una *categoría económica*, será necesario abordar el tema desde el punto de vista de la nueva ciencia económica que él y sus colegas ilustrados tenían en mente, y que en aquellos días recibía un nombre concreto: la *fisiocracia*.

Hacia finales del siglo XVIII, las tesis de economistas franceses como Quesnay, Turgot y Mirabeau gozaban ya de considerable influencia sobre los círculos ilustrados de España y de sus colonias americanas. La preocupación central de los gobernantes borbones con respecto a su política económica era en realidad un dilema: ¿cómo vincular a las exigencias del comercio internacional una sociedad estamental, de base rural y artesanal, sin tener que modificar las relaciones jerárquicas de producción? En una palabra: si el imperio español deseaba competir con éxito por el control del mercado mundial, necesitaba modificar la estructura de su producción agraria y artesanal de acuerdo a valores modernos como rendimiento, eficiencia y utilidad, pero sin que ello supusiera colocar en tela de juicio el poder absoluto del monarca.²¹ Conservando la estratificación social y las relaciones de producción tradicionales, España quería convertirse en una potencia económica moderna. Para conseguir este objetivo, el Estado tenía que ejercer el poder de regular por completo la vida económica del imperio, de acuerdo a políticas legitimadas por la geografía y la nascente ciencia económica. Es en este contexto que adquieren importancia las teorías fisiocráticas, que en España

²⁰ El resaltado es mío.

²¹ El estado absolutista español descansaba sobre la pretensión de que todos los habitantes del Imperio, sin importar su sexo, raza o distinción social, eran por igual *vasallos* del monarca. El “pacto social” del que se hablaba en España nada tenía que ver con el “contrato social” del que hablaban Locke y Rousseau. La concepción absolutista del Estado estimaba que el pacto social regula solamente las obligaciones del vasallo con su monarca y de éste con sus vasallos. Desde este punto de vista todos los vasallos, incluida también la Iglesia, deben someterse a lo que el monarca considera pertinente a la “utilidad pública”, de acuerdo a sus “superiores luces”. Las reformas introducidas por los Borbones no buscarán entonces deshacer las jerarquías sociales, sino *armonizar esas jerarquías* desde las políticas gubernamentales del Estado.

fueron defendidas por funcionarios ilustrados como Floridablanca, Campomanes y Jovellanos (Elorza, 1970).

Los fisiócratas planteaban básicamente la idea de que la *prosperidad económica* se funda en un orden natural preestablecido por la providencia, de tal modo que para gobernar racionalmente, el Estado debe acudir a la ciencia económica para conocer ese orden y formularlo adecuadamente. Puesto que la subsistencia humana depende de las relaciones que entablamos con la tierra, y puesto que la mayor parte de la población se concentraba todavía en el campo, la agricultura es señalada por los fisiócratas como el sector fundamental de la economía. La “riqueza de las naciones” depende entonces del desarrollo de la agricultura, que se constituye así en la base del comercio (Villanueva, 1984; Fox-Genovese, 1976). El Estado, como único administrador del patrimonio nacional, debe fomentar el cultivo de tierras y la ocupación de los habitantes en actividades agropecuarias, con el fin de convertir a la agricultura en el sector más productivo del mercado interno, favoreciendo al mismo tiempo la exportación de granos al mercado externo. De una economía basada en la agricultura de subsistencia (cada cual come lo que cultiva), la sociedad debe pasar a una agricultura comercial, donde la producción debe dirigirse al fortalecimiento del mercado interno entre las regiones, y su excedente a la exportación de productos requeridos por otros países. Esto suponía una transformación de los hábitos improductivos de la nobleza feudal, para quien la tierra era sobre todo sinónimo de distinción social, pero también de los hábitos laborales del campesino, para quien era suficiente producir aquello que necesitaba para la subsistencia de él y su familia. También suponía que el Estado ejerciera un estricto control sobre la producción agraria, definiendo de antemano qué productos eran convenientes a la “utilidad pública” y monopolizando su distribución por medio de estancos.

En la Nueva Granada, donde la agricultura giraba alrededor de la gran hacienda, las tesis de los fisiócratas tuvieron gran acogida en el seno de los criollos ilustrados hacia finales del siglo XVIII.²² En su *Disertación sobre la agricultura*, Luis de Astigárraga (1978 [1792]: 26) escribe que “la agricultura [es] el principal y más sólido cimiento de la felicidad de los pueblos”, opinión compartida por el criollo Diego Martín Tanco en su ya mencionado *Discurso sobre la población*, para quien la agricultura “es la base de oro sobre la que estriba la felicidad de los imperios” (Tanco, 1978 [1792]: 196). Pedro Fermín de Vargas utiliza en su *Memoria sobre la población* la misma metáfora

²² A pesar de que el comercio era visto tradicionalmente como un “oficio mecánico”, muchos personajes de la nobleza criolla se inclinaron hacia este tipo de actividad para combatir la pobreza en que habían caído. Al respecto, véase el estudio de caso que hace Renán Silva sobre el ideario comercial de la familia de Camilo Torres en Popayán. Silva, 2002: 408-449.

que usaban los fisiócratas para ilustrar la “conexión natural” entre los diversos ramos de la economía: “El cuerpo político”, afirma, “puede compararse a un árbol, cuyas raíces son la agricultura, el tronco la población, y las ramas, hojas y frutos, la industria y el comercio” (Vargas, 1944 [1789c]: 95). Y utilizando también una metáfora orgánica, el abogado criollo José María Salazar compara la agricultura y el comercio con “los dos pechos que crían y alimentan al Estado” (Salazar, 1942 [1809]: 220).

La agricultura, entendida ahora como el fundamento sobre el que se sostiene la economía, se convierte así en objeto de estudio y reflexión filosófica por parte de la elite criolla neogranadina. El entonces gobernador de la provincia de Santa Marta, don Antonio de Narváez, recomienda utilizar los inmensos recursos agropecuarios de la costa Atlántica con el argumento de que “no puede haber comercio sin agricultura que le de frutos y materias, principalmente aquí donde no hay artes, ni fábricas que las beneficien” (Narváez, 1965 [1778]: 20). Una política económica “científicamente fundada” no puede comenzar por el final (ramas, hojas y frutos), sino que debe concentrarse en los cimientos (raíces). Por eso, antes que ocuparse de seguir extrayendo minerales para el comercio, el gobierno debería fomentar los cultivos de trigo, cacao, algodón y tabaco, pues ello no sólo generaría nuevas fuentes de trabajo a la población nativa, sino que promovería la “sustitución de importaciones”²³. Como la población es el tronco que fortalece todo el árbol, Narváez afirma que el Estado debe formular una *política poblacional* que permita que cientos de potenciales trabajadores, concentrados hasta ahora en regiones improductivas, puedan desplazarse en condiciones favorables hacia zonas de cultivo. Las tierras, por muy ricas y fértiles que puedan ser, de nada valen si no hay brazos suficientes que las cultiven. Al igual que Vargas, Narváez plantea la “conexión natural” que existe entre agricultura, comercio y población, pero utilizando ahora la metáfora de la cadena:

“Pero si como queda sentado, sin agricultura no puede haber comercio, tampoco sin población puede haber agricultura. El comercio, la agricultura y la población son como tres eslabones, o anillos de una cadena que para formarla es necesario que se unan y enlazen, o como los tres lados de un triángulo que con cualquiera de ellos que falte, queda solo un ángulo o espacio abierto, que no llega a formar figura (Narváez, 1965 [1778]: 41-42).

²³ José Ignacio de Pombo escribía al respecto: “Recibimos de otras partes, y es vergonzoso el decirlo, la azúcar, el cacao y el tabaco que consumimos, que nos llevan sumas inmensas todos los años, quando podríamos proveer de dichos frutos a una parte considerable de la tierra si los cultivásemos, y atraernos por ellos grandes riquezas por el comercio” (Pombo, 1965 [1810]: 194).

También el criollo José Ignacio de Pombo argumentaba en la misma dirección de Narváez, pero en su *Informe al Consulado de Cartagena* se queja amargamente por la negligencia del Estado en materia de política económica. Siguiendo de cerca el *Informe en el expediente de la ley agraria*, redactado por Gaspar Melchor de Jovellanos en 1794, texto muy influenciado por los fisiócratas, Pombo hace referencia a los estorbos políticos, morales y físicos que enfrenta el progreso de la agricultura en la Nueva Granada. Entre los “obstáculos políticos” Pombo menciona los abusivos gravámenes fiscales del Estado frente a productos como el tabaco, la caña y el añil, así como la falta de una política poblacional del Estado, tal como señalara su colega Narváez. Pero entre los muchos obstáculos que identifica Pombo, me interesa particularmente uno que hace relación con el ya mencionado proyecto de un Atlas económico: la ausencia de una carta geográfica de la provincia. En opinión de Pombo, resulta inútil fomentar el poblamiento de las regiones productivas, sin antes educar al labrador en los diversos tipos de tierras aptas para el cultivo, así como en los diferentes frutos que crecen de acuerdo a la elevación y temperatura del terreno. Pombo afirma por ello que el levantamiento de una carta geográfica no es algo tangencial sino fundamental para la economía de la provincia de Cartagena (Pombo, 1965 [1810]: 139).

La carta geográfica de Pombo y el Atlas económico de Caldas son entonces proyectos coincidentes. Ambos parten del mismo supuesto utilizado por los fisiócratas con sus metáforas del árbol, los dos pechos y la cadena: la naturaleza física y la sociedad humana no son dos ordenes diferentes sino que están gobernados por las *mismas* leyes eternas, de tal modo que ciencias como la economía y la geografía distan mucho de ser saberes marginales o inútiles para la vida pública. Por el contrario, ambas pueden ofrecerle al Estado una información tan valiosa sobre el “en-sí” de las cosas como las que proporciona la física. Tanto Pombo como Caldas piensan que el orden de la *polis* debe reproducir con fidelidad el orden del *cosmos*, y que la ciencia es la clave para realizar este proyecto (cosmópolis). Por eso ambos procuran ofrecer elementos de juicio al estadista para que éste diseñe una política económica sobre bases estrictamente científicas. De hecho, Caldas y Pombo están convencidos de que sin un conocimiento científico sobre la geografía de las regiones, las poblaciones y las plantas, el estadista no podrá generar una política económica coherente y el Estado quedará condenado a dar “palos de ciego”.

La enciclopedia geográfica intenta generar un cuadro (tableau) en el que aparezcan todos los elementos señalados por los fisiócratas: agricultura, comercio, industria y población. El vínculo entre estos elementos no se ofrece por sí mismo al sentido común del político, quien tiende a considerarlos como fenómenos separados, sino que debe ser desentrañado por la razón analítico-sintética del científico. Caldas afirma que la relación entre ellos está dada por las leyes de la naturaleza y varía de acuerdo a la *zona climática* de la que estemos hablando. Su tesis, muy semejante a la de Humboldt, es

Caldas está convencido de que la agricultura, el comercio, la industria y la población de la Nueva Granada se beneficiarán mucho con su enciclopedia. Puesto que en esta región del planeta existen todos los climas posibles, bastará entonces con determinar cuál es el nivel en el que se desarrolla mejor un tipo cualquiera de planta o animal, incluyendo elefantes y dromedarios²⁵, con el fin de importarlos y “connaturalizarlos” en nuestro medio:

“La Nueva Granada, puesta en el corazón de la zona ardiente, bajo el ecuador mismo, con países en ambos hemisferios, cortada por los diferentes ramos de los Andes, posee llanuras abrasadas en la base, temperaturas dulces en los flancos, regiones polares en las cimas. Tiene todos los temperamentos, tiene todas las elevaciones. Pueden, pues, todos los frutos de la tierra y todos los animales del globo, vivir, prosperar como en su patria dentro de los límites del Virreinato de Santafé. ¿Se quiere traer a la Nueva Granada el *Lichen rangiferinus* de Laponia, esta alga preciosa para los pueblos septentrionales de Europa? Póngasele en las regiones extremas en esta parte frígida de nuestra cordillera que no produce sino criptogamias. ¿Deseamos tener renos? Colóquense sobre las cimas nevadas. ¿Ha de ser el dromedario, el elefante, el que queremos connaturalizar? Las llanuras de Neiva, las orillas del Orinoco, las selvas solitarias del Amazonas son las que esperan. ¿Preferimos la canela, el clavo, el betel que abunda en Oriente? Estos mismos países, estas mismas selvas producirían esas especias al lado del marfil. Basta saber qué temperatura, qué grado de humedad tiene en su país natal ésta o aquella producción, para poder señalar como con el dedo el lugar en que debe prosperar entre nosotros” (Caldas, 1942 [1810a]: 166-167).

Sin embargo, el dedo que señala con exactitud el lugar que debe ocupar la agricultura en relación con la población y el comercio, no es el del político sino el del científico. Caldas hace memoria del esfuerzo hecho por el virrey Flórez en 1777 para promover el cultivo de la cochinilla en la Nueva Granada, intento que no encontró recepción alguna entre propietarios y agricultores. Esto prueba que por muy buenas intenciones que tenga un gobernante, por muy ilustrada que sea su política económica, será incapaz de desterrar las antiguas prácticas agrícolas con el sólo poder de los decretos. Para lograrlo se requiere una educación sistemática de los campesinos, que debe ser

²⁵ Aunque Caldas no lo menciona explícitamente, este principio se aplica también para la importación de grupos poblacionales “aptos” para el desarrollo industrial y comercial del país, que vendrían a sustituir a las poblaciones negras, indígenas o mestizas, tal como ocurriría durante el siglo XIX en varias regiones de América Latina.

llevada a cabo por un “cuerpo de patriotas sabios”. Caldas se refiere concretamente a la fundación de una *Sociedad de Amigos del País*, semejante a las que ya florecían en España, cuya tarea sería establecer y difundir los ramos del comercio, la agricultura y la industria. La política económica del virreinato debe ser entonces un proyecto conjunto en el que trabajen tanto el científico como el político, cada uno asumiendo su propia función: “los sabios deben aliviar al gobierno en esta parte, y el gobierno debe prestarles sus auxilios y toda su protección” (Caldas, 1942 [1810a]: 162).²⁶

Pero el artículo publicado por Caldas en 1810, es decir 25 años después de haber sido fundada la primera Sociedad Económica en Madrid por Campomanes, es una prueba de que ese proyecto había fracasado definitivamente en la Nueva Granada. Mientras que en España, para 1791 existían ya por lo menos 68 Sociedades, y por esa misma época en ciudades coloniales como México, La Habana y Buenos Aires también funcionaban algunas, en la Nueva Granada las Sociedades no pasaron de ser otra cosa que “un bello pensamiento” (Caldas, 1942 [1810a]: 163). Ya desde 1784 algunas personas interesadas, en su mayoría militares y hacendados, habían querido fundar una Sociedad Económica en la ciudad intermedia de Mompox y solicitaron al gobierno central una licencia de funcionamiento, pero sin recibir apoyo alguno. Luego en 1801 el virrey Pedro Mendinueta, instigado por personajes influyentes como Mutis y Tadeo Lozano, expidió finalmente la licencia que aprobaba el funcionamiento de una Sociedad Económica en la ciudad de Bogotá. La primera junta, realizada en la casa del propio Mutis, designó a un comité de miembros prominentes para que redactara los estatutos de la Sociedad, conforme al modelo de las Sociedades peninsulares. Pero aunque los estatutos fueron aprobados por Mendinueta en 1802, la Sociedad nunca fue operativa, debido quizás a los temores expresados por Mutis de que pudiera convertirse en un foco de inconformidad y resistencia criolla frente a las políticas económicas del imperio (Jones Shafer, 1958: 237-238).

Vale la pena, sin embargo, recoger aquí las opiniones de aquellos pensadores que apoyaron la fundación de una Sociedad Económica de amigos del país en Bogotá, puesto que este proyecto representaba, por así decirlo, la *institucionalización* de las ideas geográficas de Caldas. En el capítulo tres veíamos como ya desde 1791, don Manuel del Socorro Rodríguez se había convertido en un ardiente defensor de la creación de un hospicio de pobres y de una Sociedad Económica en Bogotá, como medios para

²⁶ Caldas está pensando en una *autonomía relativa* de las sociedades económicas que jamás se llevó a cabo en el Imperio español. Las sociedades de amigos del país fundadas en España durante el siglo XVIII estuvieron siempre bajo control directo del gobierno y sometidas a los imperativos económicos de su política exterior (Jones Shafer, 1958). La no participación de los criollos en la política económica del Estado, también reclamada por Camilo Torres en su *Memorial de Agravios*, fue una de las causas del malestar que se generó en las colonias contra España hacia comienzos del siglo XIX.

superar la decadencia moral en que había caído la ciudad. Para Rodríguez, una de las funciones centrales de la Sociedad debía ser ocuparse de estudiar los medios para desterrar la pobreza, el ocio y la mendicidad de la Nueva Granada. Actuando a la manera de una “junta de policía”, la Sociedad debía organizar censos para establecer el número de vagos que recorrían la ciudad, debía implementar los medios adecuados para “recogerlos” y ocuparse del montaje de talleres donde pudieran aprender un oficio “útil a la patria” (Rodríguez, 1978 [1791]: 97). También el criollo Diego Martín Tanco afirmaba que una Sociedad de Amigos del País debe poner toda su atención en la extirpación de la ociosidad y el fomento de la población económicamente activa del Reino, ya que “un país de vagamundos lo será siempre de pobres” (Tanco, 1978 [1792]: 185). Para lograr este objetivo, la Sociedad Económica debe excluir “toda idea de nobleza, elevado nacimiento, descendencias ilustres y honoríficos empleos”, y en su lugar debe preferir “el talento, la aplicación, el juicio y la providad” (194). En otras palabras, Tanco piensa que la sociedad no debe estar compuesta de aristócratas, con su desprecio del trabajo manual y del comercio, sino de individuos capaces de estimular los tres ramos centrales de la vida económica: la agricultura, las artes y el comercio, sin otorgar prioridad a ninguno de ellos.²⁷

En esta misma dirección, aunque dejando de lado cualquier referencia a la función policial de las Sociedades Económicas, avanza la opinión del corregidor de Zipaquirá, don Pedro Fermín de Vargas. En sus *Pensamientos políticos sobre la agricultura, comercio y minas del Virreinato de Santafé de Bogotá*, el pensador criollo afirma que “el primer medio que se presenta para el adelantamiento de la agricultura y el único que debe emplearse desde luego, es el establecimiento de una Sociedad Económica de Amigos del País, a imitación de las muchas que hay en España” (Vargas, 1986 [1789b]: 29-30). Esta Sociedad debe estar compuesta de un “cuerpo patriótico” encargado de viajar a Europa y comprar máquinas indispensables para el fomento de la agricultura, así como de estimular a través de concursos la redacción de tratados científicos sobre el mejor modo de cultivar el trigo, el añil, el cacao, el algodón y otros muchos produc-

²⁷ Tanco está polemizando con aquellos aristócratas criollos que, en la línea de Mirabeau, soñaban con una economía estrictamente agrícola, e incluso afirmaban, de forma casi rousseauniana, que el comercio era la causa de la decadencia moral de la sociedad. Tanco parece referirse en concreto a la ya mencionada *Disertación sobre la agricultura*, publicada unos meses antes en el *Papel periódico* por don Luis de Astigarraza, en donde aparecían frases como ésta: “La verdura de los campos, el canto y la sencillez de los pájaros, la recompensa de la tierra al trabajo del labrador, y todo aquel natural modo de vivir, la infunden amor ácia el Criador y caridad ácia los hombres. En el campo es donde mas desocupado está nuestro entendimiento para conocer y álabar la suprema omnipotencia de Dios: allí es donde se pasa el tiempo con utilidad [...] Al contrario sucede en las Ciudades y Cortes. En ellas está el entendimiento distraído en inútiles diversiones, y aflixido con objetos mundanos; está olvidado regularmente de su Criador, y se acuerda muy poco de su último fin” (Astigarraza, 1978 [1792]: 34-35).

tos agropecuarios. Vargas, al igual que Tanco, piensa, sin embargo, que la Sociedad Económica no debe descuidar el fomento del comercio, porque “un país compuesto de labradores y destituido de tráfico será el más pobre de cuantos se conocen” (35).

Pero quizá la opinión mejor sustentada sobre la conveniencia de fundar una Sociedad Económica de Amigos del País fue la del aristócrata criollo Jorge Tadeo Lozano, uno de los mayores impulsores del proyecto. Bajo el curioso seudónimo de “el indio de Bogotá”, Lozano expone sus ideas en varios números de su propio periódico, el *Correo curioso, erudito, económico y mercantil de la ciudad de Santafé de Bogotá*. Aunque toma de los fisiócratas la tesis de que la agricultura es “la primera y más noble de todas las artes”, Lozano concuerda con Vargas y Tanco en que el fomento de la agricultura debe ir acompañado por el desarrollo del comercio. Con este fin propone la creación de una “Compañía patriótica de comercio” cuya función sería hacer del comerciante algo más que un simple mercader, elevándolo a la categoría de “profesional” (Lozano, 1993 [1801b]: 107).²⁸ Por ello, uno de los objetivos centrales de la sociedad económica debe ser la dignificación de los oficios considerados “viles” por la nobleza, buscando modificar la escala de valores derivada de la sociedad hispano-colonial y encaminarla hacia una estimación positiva del trabajo productivo:

“Un gobierno sabio y prudente, no niega su protección á los que se dedican á una honrosa ocupación. Mas vil es el Noble que pasa sus días en una vergonzosa peréza, que el Arzobispo que profesa un oficio por mas humilde que sea. Tiénense a las Artes utiles, por cosa despreciables, y á sus Artífices se tratan poco menos que con vilipendio; más estiman perecer de hambre, y educar a sus hijos en los mismos principios, que hacerles aprender un oficio, ó aplicarlos á las tareas del campo; y á un hay quien se sonroje de hacerles *aprender la Ciencia del comercio*. Esto proviene sin duda del desprecio que se hacen de las Artes y de la Agricultura, y de la vanidad con que se ostenta un nacimiento calificado en un pedazo de papel” (Lozano, 1993 [1801c]: 176).²⁹

Además de promover el comercio, la Sociedad Económica deberá ofrecer clases de dibujo para los artesanos y dedicarse a la enseñanza pública de toda clase de oficio. Por otro lado, Lozano piensa que su principal actividad debe ser *trazar la carta geográfica de la Nueva Granada* en el sentido propuesto por Caldas. Teniendo este reino en sí

²⁸ Para Lozano, el comercio no es una actividad despreciable, propia de los estratos bajos de la sociedad, sino que es “un arte práctico comprehensivo de muchas reglas y combinaciones” (Lozano, 1993 [1801a]: 107). El comercio, antes que un oficio, es una ciencia.

²⁹ El resaltado es mío.

mismo “todos los temperamentos del mundo”, la Sociedad tendría que ocuparse de estudiar el modo “más apto para recibir una cultura universal de todas las plantas del globo” (Lozano, 1993 [1801c]: 177). Lozano propone la elaboración de un “calendario rural” que le indique no sólo al político, sino principalmente al campesino, cuándo, dónde y cómo sembrar qué tipo de semillas.³⁰ Dependiendo de la altura, variación de los vientos, época del año, humedad del terreno y temperatura del aire, resultará conveniente o inconveniente propiciar el cultivo de ciertas plantas. En un proyecto similar, José Ignacio de Pombo sugiere desde Cartagena que la Sociedad Patriótica debería hacerse cargo de la edición de un periódico dedicado exclusivamente a temas de economía rural, “dando reglas precisas para el discernimiento de diferentes tierras, su preparación y abonos, para el cultivo de las plantas más análogas a cada una, su beneficio y especies más productivas según la temperatura” (Pombo, 1965 [1810]: 170).

Al igual que Pombo y Lozano, Caldas era consciente de que este gran proyecto de asesoría científica y tecnológica no podría ser realizado sin la ayuda de su enciclopedia geográfica. Por eso, nueve años después, y ante el fracaso de la Sociedad Patriótica de Bogotá, el científico payanés afirmaba con nostalgia:

“En un cuerpo de patriotas sabios, eterno, que se rejuvenece como la naturaleza, que se perpetúa a pesar de las vicisitudes y de la inconstancia de las cosas humanas, está vinculada la industria, el comercio y cuanto puede hacer a un pueblo numeroso, rico, feliz [...] Sabemos que en esta capital se acaloró há pocos años el proyecto de una Sociedad patriótica; sabemos que se formó expediente sobre este objeto interesante; y sabemos que todo aquello quedó reducido a un bello pensamiento. ¿Hay acaso algún enemigo de la Nueva Granada que los entorpece o los arruina? [...] ¡Ojalá estas reflexiones hagan impresión sobre nuestros conciudadanos! ¡Ojalá renueven las ideas de la Sociedad patriótica! (Caldas, 1942 [1810a]: 163).

5.2.2 Poblaciones trashumantes

Pero aunque el proyecto de la sociedad económica de amigos del país nunca fue realidad en la Nueva Granada, sí lo fueron en cambio las políticas poblacionales diseñadas

³⁰ Los editores del *Correo curioso* ofrecieron un premio de una onza de oro al autor de este calendario rural y el ganador, al parecer, fue Caldas, quien lo presentó bajo el sinónimo de “Silvio” (Pacheco 1984: 84).

por el gobierno borbón. Durante la administración del rey Carlos III (1759-1789) se dio inicio a una política de reorganización espacial, cuyos primeros pasos habían sido ya dados con la creación del Virreinato de la Nueva Granada en 1739. Con esta reorganización territorial y político-administrativa se buscaba lograr un objetivo doble: en primer lugar, garantizar la defensa militar del imperio ante las continuas amenazas del exterior (ataques ingleses) y del interior (ataques de indígenas y cimarrones); y en segundo lugar, ejercer control sobre los pobladores dispersos, aquellos que habitaban “zonas vacías” y poco productivas, con el fin de reubicarlos en centros de producción agrícola. Asesorados por su equipo de fisiócratas y tecnócratas, los Borbones querían aprovechar al máximo la fuerza de trabajo de la población económicamente activa, concentrándola en áreas donde pudieran laborar como agricultores o artesanos. Combatir el “sedentarismo y trashumancia” de la población era entonces uno de los objetivos centrales de la política territorial borbónica (Herrera Ángel, 2002: 66).

En la Nueva Granada, sin embargo, aunque tales políticas fueron acogidas con entusiasmo por un sector de la elite criolla, también se veía con pesimismo la posibilidad de llevarlas a cabo con el tipo de población existente. La *tesis ambientalista* prevaleciente entre los ilustrados criollos sostenía que entre el lugar geográfico y el lugar antropológico existía una relación de correspondencia directa. Como en el caso de las plantas y los animales, también la *caracterología de las poblaciones* variaba según la humedad, altura, presión atmosférica y condiciones climáticas del territorio que habitan. Desde este punto de vista, varios pensadores insistieron en la necesidad de realizar una especie de “transfusión de sangres” en el hábitat poblacional de la Nueva Granada.

Ya veíamos cómo el economista criollo Antonio de Narváez afirmaba que sin una política poblacional no sería posible desarrollar la agricultura y el comercio en las provincias de Santa Marta y Riohacha. El aumento de la población en áreas especialmente ricas para la agricultura era pues un imperativo de primer orden, pero Narváez advierte que no cualquier tipo de gentes resulta útil para llevar a cabo esta política. Teniendo en cuenta la influencia del clima en los hábitos laborales y hasta en las capacidades mentales de los hombres, Narváez piensa que la población existente en la provincia no es apta para desarrollar la economía de la región:

“Los indios pacificados y tributarios de la provincia son poquísimos. Su natural abandono y havidud a la ociosidad, en que han nacido y criándose, les ha hecho contraer una especie de adversión imbensible al trabajo, que se ha hecho carácter en ellos. Los mulatos, sambos y negros, libres, mestizos, y demás castas de gentes comunes del país (que hacen quasi el todo de su población), participan mucho de este carácter, y aun el clima concurre a formarle o fortificarle, en unos y otros, porque siendo tan cálido el clima disipa con el continuo sudor las fuerzas, y hace más repugnante y más sensible el trabajo en los países fríos.

Al mismo tiempo logran la facilidad de vivir sin él en una tierra prodigiosamente fértil [...] Los blancos, y principalmente los europeos nacidos en países más templados, benignos y secos, no pueden resistir tanto los trabajos penosos y fuertes de la labranza en este clima ardiente y al mismo tiempo húmedo” (Narváez, 1965 [1778]: 45-46).

Pero si la población nativa de la Nueva Granada es inútil para adelantar la política económica del gobierno, si la mayor parte de ellos exhibe una “aversión invencible al trabajo” que se explica por factores raciales y climáticos, ¿qué hacer entonces? Narváez propone una solución “científica” para este problema: la importación de negros de África. Del mismo modo en que Caldas sugería tomar en cuenta los estudios científicos que muestran las características geográficas en que se desarrollan diversos tipos de animales o plantas con el fin de “connaturalizarlos” en la Nueva Granada, Narváez sugiere que el clima de la costa Atlántica tiene correspondencia exacta con el clima de África, por lo que resulta conveniente poblar esta región con esclavos traídos de aquel continente. Los negros nacidos en África están más acostumbrados a trabajar en climas ardientes, son de “naturaleza dócil” y pueden aplicarse a todo tipo de labor agrícola y doméstica. “No ganando jornal, ni causando otro gasto, después del primero de su compra que el de su mantención y vestuario, que es muy limitado”, Narváez afirma que los esclavos negros “hacen los trabajos mucho menos costosos y por consiguiente mucho más útiles” (Narváez, 1965 [1778]: 46).

Sin embargo, las “ideas científicas” de Narváez no estaban en sintonía con las prácticas de hacendados, cuadrilleros y dueños de minas en la Nueva Granada. Durante todo el siglo XVIII fueron importados cientos de esclavos negros del África (“bozales”) y emplazados en el Valle del Cauca o en la región del Atrato, pero en ningún momento se les dio trato preferencial sobre los negros y mulatos nacidos en América. Unos y otros eran vistos por igual como mercancía que se destinaba primordialmente a la minería, y sólo secundariamente a las labores agrícolas. De hecho, y contrariando todas las ideas fisiocráticas y ambientalistas de los ilustrados, mientras que en sus países de origen los esclavos negros practicaban la agricultura y tenían conocimiento de avanzadas tecnologías agrícolas (tratamiento de ganado vacuno, utilización del arado de hierro), en la Nueva Granada fueron empleados en trabajos de extracción minera, utilizando rudimentarias tecnologías (Werner Cantor, 2000: 95-101). De otra parte, la política económica del Estado se vio desafiada por una serie de asentamientos ilegítimos de la población negra, conocidos con el nombre de “palenques”. Los palenques eran pueblos de esclavos fugitivos (“cimarrones”) rodeados de una empalizada construida para su defensa y ubicados en zonas inhóspitas y pantanosas de las sabanas, muy lejos de las regiones económicamente productivas, pueblos que jamás pudieron ser plenamente sometidos al control estatal (Conde Calderón, 1999: 43-54).

En cuanto a la población indígena, los pensadores ilustrados creían que era un verdadero obstáculo para el desarrollo económico del Virreinato. Por sus características étnicas y geográficas, los indios son completamente inadecuados para el trabajo disciplinado y productivo que exigen los nuevos tiempos. En opinión de Pedro Fermín de Vargas, la estrategia para deshacerse de estas “poblaciones indeseadas” no es sustituirlas por otras más aptas provenientes del extranjero, como sugería Narváez, o desterrarlas a un lugar lejano en el espacio, como quería Bernardo Ward, sino “cruzarlas” con una raza superior con el fin de eliminar para siempre todas sus características negativas:

“Para aumento de nuestra agricultura, sería igualmente necesario españolizar nuestros indios. La indolencia general de ellos, su estupidez y la insensibilidad que manifiestan hacia todo aquello que mueve y alienta a los demás hombres, hace pensar que vienen de una raza degenerada que se empeora en razón de la distancia de su origen. Sabemos por experiencias repetidas que entre los animales, *las razas se mejoran cruzándolas*, y aun podemos decir que esta observación se ha hecho igualmente entre las gentes de que hablamos, pues entre las castas medias que salen de la mezcla de indios y blancos son pasaderas. En consecuencia [...], *sería muy de desear que se extinguiesen los indios*, confundiéndolos con los blancos” (Vargas, 1944 [1789a]: 99).³¹

Las ideas de Vargas estaban ciertamente en consonancia con la política poblacional de la Corona en el siglo XVIII, que buscaba terminar para siempre con la tradicional separación entre república de españoles y república de indios. Como se sabe, ya desde las leyes de Burgos de 1512 y de las Leyes Nuevas de 1542 se establecía un régimen de protección al Indio que con el tiempo se concretizó en una institución denominada el *Resguardo*. Los resguardos buscaban terminar con los abusos de los conquistadores españoles frente a la población nativa (el llamado “servicio personal”), pero garantizando al mismo tiempo la explotación de la fuerza de trabajo indígena. Para ello los indios fueron organizados en comunidades separadas de los españoles, a las que se les asignaron territorios específicos de carácter no comercializable, que debían cultivar para pagar sus tributos en especie. A su vez, quedaba prohibido a los españoles el establecimiento en “tierra de indios”, y a los indios todo trato con gente de las demás castas, ya fueran negros, mulatos o mestizos. Esta política de separación racial tenía como objetivo asegurar que la explotación agrícola fuera satisfactoria, y que los indios tuvieran un “lugar fijo” en la economía de la sociedad colonial (González, 1992:

³¹ El resaltado es mío.

25-36). Sin embargo, desde finales del siglo XVII las cosas empezaron a cambiar. Las medidas segregacionistas de la Corona se vieron limitadas por el creciente proceso de mestizaje, al cual hice alusión en el capítulo segundo, pero también, y sobre todo, por la importancia que empezó a adquirir la economía de la hacienda.

En efecto, con el acelerado proceso de mestizaje y el paulatino despoblamiento de los resguardos indígenas, sumado esto a la crisis de la economía minera (producto de cambios geopolíticos y económicos a nivel internacional), la hacienda empezó a convertirse en el centro de las actividades comerciales de la Nueva Granada en el siglo XVIII. Muchos indígenas, buscando escapar del tributo, se hacían pasar por campesinos mestizos con el fin de poder ser contratados en las haciendas. De hecho, el mestizo gozaba de muchas prerrogativas que no tenían los indios: podía movilizarse libremente, comprar, vender y trabajar como “peón” en las fincas, ya que no había ninguna legislación que especificara sus funciones. Si a ello se agrega el apoyo del Estado a las actividades económicas del sector agropecuario (a través de las ideas fisiocráticas) y la liberación que hizo de la mano de obra mestiza con el fin de poder ser absorbida por la hacienda, vemos entonces que la tesis de Pedro Fermín de Vargas sobre la extinción de la población indígena fue algo más que una proposición filosófica. La liquidación de los resguardos (vistos ahora como terrenos “improductivos”) y el creciente proceso de mestizaje trajeron consigo la crisis de un sistema económico en el que, por lo menos, el indígena podía conservar legalmente sus formas de organización comunitaria. En nombre de la Ilustración y el progreso, la indeseada población indígena no sólo perdió sus vínculos tradicionales con la tierra, sino también la protección jurídica que hasta entonces le otorgaba la Corona (González, 1992: 115-124). Hasta los ilustrados españoles Jorge Juan y Antonio de Ulloa, al ver la miserable situación laboral en que habían quedado los indios con la crisis de los resguardos, prefieren moderar un poco su juicio respecto de la supuesta incapacidad natural de estas poblaciones para el trabajo:

“Es innegable que en los tiempos presentes demuestran los indios muy poca afición al trabajo, porque naturalmente son lentos, dejados y espaciosos; pero también es cierto que quando conocen utilidad propia, su pereza no les sirve de estorbo. Las reglas de gobierno y economía de aquellos payses están instituidas sobre un pie tan malo para los indios, que siendo igual la utilidad que les resulta de trabajar, ó de no hacer nada, no es extraño el que su flaqueza se incline más al lado de la pereza que al de la actividad. Este no es un vicio exclusivamente índico, es connatural á todos los hombres; examinense las naciones mas cultas del mundo y no se hallará entre todas una que se esfuerze en los trabajos é industria sin el incentivo de algún adelantamiento; y todas aquellas que vemos mas laboriosas, son las que mas se estimulan de la utilidad. Para los indios es

lo mismo ganar dinero á costa de su sudor y fatiga que no ganarlo, porque el interés que resulta de ello es tan pasajero en sus manos que nunca llega el caso de disfrutarlo; porque quanto mas trabajan y agencian, tanto mas rapidamente pasa de su poder al de los Corregidores, al de los Curas, y al de los dueños de las haciendas. A vista de de esto, ¿quien podra culpar a los indios de floxos y perezosos, y no á los Españoles de aquellos payses de tiránicos, impíos y codiciosos?” (Juan y Ulloa, 1983 [1826]: 285-286).

No es esta, sin embargo, la opinión que prevalecerá dentro de la comunidad de ilustrados en la Nueva Granada. La mayor parte de ellos creía que la aversión al trabajo era un “vicio natural” de los indios y que esto no cambiaría sólo con el mejoramiento de las condiciones de trabajo en las haciendas. Aún cuando el indio tuviera garantías laborales, *ningún* cambio a nivel político, social o económico lograría evitar que su condición natural continuara siendo “índica”. No obstante, algunos criollos pensaban que no todos los indios eran iguales por naturaleza, ya que su condición variaba de acuerdo al clima en el que nacieran y se desarrollasen. En su opinión, era preciso avanzar hacia una política poblacional con base científica que tuviera en cuenta la *relación natural entre geografía, raza y economía*.

5.2.3 Geografía de las razas

El pesimismo de algunos autores criollos frente a las características de la población neogranadina no era visto por ellos como anclado en su propia “sociología espontánea”, sino en los datos objetivos arrojados por ciencias como la historia natural y la geografía. Por esta razón, el debate sobre en qué lugar del virreinato debía ubicarse qué tipo específico de población, se convirtió en uno de los temas favoritos de conversación entre la elite criolla. Parecía claro que la política de reorganización espacial y poblacional deseada por el gobierno borbón, requería de un “apoyo científico” a nivel local para ser llevada a cabo. Y aunque el proyecto de las sociedades económicas resultó un fracaso, no por ello los criollos dejaron de albergar la ilusión de que la ciencia y la política quedaran finalmente hermanadas en la Nueva Granada. La idea de construir la *polis* siguiendo el modelo del *cosmos*, continuaba funcionando como un poderoso imaginario que articulaba los deseos de personajes como Caldas, Lozano, Ulloa, Vargas, Salazar, Restrepo, Narváez y Pombo. Todos ellos estaban convencidos de que si lo que se buscaba era reubicar poblaciones con el fin de estimular la agricultura y el comercio, entonces el Estado necesitaba tener a su disposición una *enciclopedia* que le permitiera saber qué geografía correspondía por naturaleza a determinado tipo de raza.

Aunque como se verá en la próxima sección, la idea de una *geografía de las razas* se encontraba muy extendida por toda Europa y formaba parte del proyecto ilustrado de la “ciencia del hombre”, en algunos pensadores neogranadinos, y particularmente en Caldas, pareciera articularse como un corolario de la *geografía de las plantas* desarrollada por Humboldt. Cuando el sabio alemán visitó Bogotá en 1801, ya su proyecto de elaborar un “cuadro físico” de las plantas del Nuevo Mundo se encontraba maduro. Humboldt creía estar fundando una nueva rama de la ciencia que unía orgánicamente la física, la botánica, la geografía y la historia natural, resultando una clasificación de todas las plantas según las zonas y las diferentes alturas en que se hallaban. El estudio de la *influencia del medio ambiente físico* (considerado según los grados de humedad, temperatura y presión atmosférica) sobre el modo de vida de las plantas, era entonces el gran proyecto científico de Humboldt. En un esbozo publicado en el *Semanario del Nuevo Reino de Granada* y traducido del francés por Jorge Tadeo Lozano, Humboldt presenta su proyecto enciclopédico del siguiente modo:

“Me he propuesto reunir en un solo cuadro el conjunto de los fenómenos físicos que nos presentan las regiones equinociales desde el nivel del mar del Sur hasta la cima más elevada de los Andes. Este cuadro indica: la vegetación de los animales, los fenómenos geológicos, la cultura, la temperatura del aire, el límite de las nieves permanentes, la constitución química de la atmósfera, la tensión eléctrica, la presión barométrica, la disminución de la gravedad, la intensidad del color azul del cielo, el grado de extinción que padece la luz al atravesar las capas del aire, las refracciones horizontales y el calor del agua que hierve a diferentes alturas” (Humboldt, 1942 [1808]: 49).

A simple vista, pareciera que la enciclopedia proyectada por Humboldt coincidiera exactamente con el Atlas económico de Caldas. Ambos tienen la pretensión de elaborar un cuadro taxonómico en el que se muestre la relación entre el medio ambiente geográfico y el desarrollo de la vida. Ambos, igualmente, buscaban tener influencia sobre las decisiones políticas de los gobiernos.³² Sin embargo, una mirada más cuidadosa nos mostraría lo siguiente: Humboldt no incluye a las poblaciones humanas entre las

³² A este respecto, Humboldt escribe lo siguiente: “La extensión de la agricultura, sus objetos diversificados según el carácter, según las costumbres, y frecuentemente según las imaginaciones supersticiosas de los pueblos, la influencia del alimento más o menos estimulante sobre la energía de las pasiones, la historia de las navegaciones y las guerras emprendidas para conseguir producciones del reino vegetal, son otras tantas consideraciones que ligan la Geografía de las plantas con la historia política y moral del hombre” (Humboldt, 1942 [1808]: 49).

formas de vida que intenta estudiar. Cuando en su lista incluye a la cultura, no se refiere con ello a las diversas formas culturales de los pueblos y la influencia que sobre ellas ejerce la geografía, sino a las diferentes formas de “cultivar” los productos de la tierra según sea la relación de esos productos con el medio físico. Por el contrario, Caldas expresa desde el comienzo que su enciclopedia geográfica no sólo abarca la influencia del clima sobre los reinos animal y vegetal, sino sobre todos los “seres organizados” en general, incluyendo con ello a las distintas *razas humanas*.

En efecto, Caldas establece una correspondencia directa entre la geografía de un territorio y el carácter moral de sus habitantes. Las diferencias de altura, presión atmosférica, temperatura del aire y composición química de la atmósfera, tienen consecuencias directas para la moral de las personas, por lo tanto para la economía de una región, pues ello afecta los hábitos de trabajo, la inteligencia y la práctica de la virtud. Sin embargo, Caldas deja muy claro que aunque su posición es *ambientalista*, no es determinista ni mucho menos materialista, porque no mira al hombre sólo como cuerpo y tampoco le concede a la geografía un imperio ilimitado sobre la voluntad. Acepta, como Descartes, el postulado cristiano según el cual, el ser humano es un compuesto de dos sustancias, el cuerpo y el alma, lo cual significa que “el cuerpo del hombre, como el de todos los animales, está sujeto a todas las leyes de la materia” (Caldas, 1942 [1808b]: 139). Pero en tanto que alma, existe en el hombre una dimensión que no responde a la lógica de una máquina, escapando por ello al imperio de la naturaleza y convirtiéndole en un ser libre. La conclusión de Caldas es que “el clima influye, es verdad, pero aumentando o disminuyendo solamente los estímulos de la máquina [el cuerpo], quedando siempre nuestra voluntad libre para abrazar el bien o el mal. La virtud y el vicio siempre serán el resultado de nuestra elección en todas las temperaturas y en todas las latitudes” (140).

No obstante, la lectura del texto de Caldas deja la impresión de que su concesión al influjo del medio ambiente sobre la inteligencia y la moral es mucho mayor de lo que él mismo quisiera reconocer, sobre todo cuando esa influencia tiene que ver con la *constitución biológica y racial* de las personas. Considérese por ejemplo el siguiente pasaje:

“El instinto, la docilidad y, en una palabra, el carácter de todos los animales depende de las dimensiones y de la capacidad de su cráneo y de su cerebro. El hombre mismo está sujeto a esta ley general de la naturaleza. La inteligencia, la profundidad, las miradas vastas y las ciencias, como la estupidez y la barbarie; el amor, la humanidad, la paz, las virtudes todas, como el odio, la venganza y todos los vicios, tienen relaciones constantes con el cráneo y el rostro. Una bóveda espaciosa, un cerebro dilatado bajo de ella, una frente elevada y prominente, y un ángulo facial que se acerque a los 90 grados, 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 seguros de la pequeñez de ideas y de la limitación [...] Cuando este grado 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 grados y el Africano 70 grados. ¡Qué diferencia entre estas dos razas del género humano! Las artes, las ciencias, la humanidad, el imperio de la tierra es el patrimonio de la primera; la estolidez, la barbarie y la ignorancia son las dotes de la segunda” (Caldas, 1942 [1808b]: 145-146).

La posición de Caldas es muy similar a la de Kant, la cual examiné en el capítulo primero. El sabio payanés no está diciendo que existen razas “inmorales por naturaleza”, sino que hay razas que, debido a su constitución física (tamaño del cerebro, ángulo facial) y a las características geográficas en las que habitan (climas fríos o templados), son *intelectual y moralmente inmaduras*. La raza negra, por ejemplo, no sólo proviene de climas cálidos sino que posee un cráneo pequeño y un ángulo facial agudo, lo cual hace que su lucha contra el determinismo de la naturaleza sea mucho más difícil y compleja que la que realizan individuos de la raza blanca. Es por eso que la raza negra difícilmente desarrollará habilidades para el cultivo de las humanidades (“el calor de Homero”) o de las ciencias (“la profundidad de Newton”), y experimentará innumerables obstáculos para rechazar el vicio y elegir la virtud. La raza blanca, en cambio, posee todas las condiciones biológicas y geográficas para el cultivo de la inteligencia y la moral, por lo que, según Caldas, a ella corresponde “el imperio de tierra”. La estupidez y la barbarie no son, entonces, condición natural de la raza negra, sino resultado perverso de una dotación biológica que obstaculiza el desarrollo de su naturaleza moral. Dicho de otro modo, las diferencias de carácter moral e intelectual que se observan entre los pueblos, obedecen a la mayor o menor capacidad que tienen esos grupos para superar el determinismo de la naturaleza.

Caldas pone en práctica estas “ideas científicas” al examinar el estado moral e intelectual de los pobladores de la Nueva Granada según el medio geográfico en el que habitan. El negro que habita las regiones cálidas de las costas tendría, según Caldas, las siguientes características:

“Simple, sin talentos, solo se ocupa de los objetos presentes. Las imperiosas necesidades de la naturaleza son seguidas sin moderación y sin freno. Lascivo hasta la brutalidad, se entrega sin reserva al comercio de las mujeres. Estas, tal vez más licenciosas, hacen de ramerías sin rubor y sin remordimientos. Ocioso, apenas conoce las comodidades de la vida, a pesar de poseer un país fértil [...] Vengativo, cruel, celoso con sus compatriotas, permite al Europeo el uso de su

mujer y de sus hijas. Ñame, plátano, maíz, he aquí el objeto de sus trabajos y el producto de su miserable agricultura” (Caldas, 1942 [1808b]: 147).

Acerca de la horrenda esclavitud impuesta sobre los negros por sus amos europeos, del cruel abuso que han hecho estos de sus mujeres y de los prejuicios étnicos que atraviesan sus propias palabras, nada nos dice el “sabio Caldas”. La observación y la experiencia, elementos centrales del método de la ciencia moderna, le han permitido colocarse en un punto cero de observación y elevarse por encima de su propia *doxa*. Por eso, y de forma paradójica, Caldas cree estar describiendo una *situación objetiva*, que nada tiene que ver con las decisiones de los hombres. De muy poco serviría que el gobierno implementara programas de educación para los negros en las costas o que decidiera instruirlos sobre las nuevas técnicas de la agricultura. Los condicionamientos fisiológicos y climáticos pesarían demasiado sobre su capacidad de aprendizaje. La sugerencia latente de Caldas es que las políticas educativas del Estado deberían concentrarse en las poblaciones que habitan las zonas más templadas del Virreinato, es decir en los Andes, pues allí existe una mayor posibilidad de superar el determinismo de la naturaleza. En este sentido, el historiador Alfonso Múnera tiene razón cuando afirma que el texto de Caldas favorece un imaginario centralista y “cachaco” de nación, en el que la civilización y el progreso son posibles únicamente en la serenidad de las montañas andinas (Múnera, 1998: 54).

En efecto, la cordillera de los Andes, con su alternancia entre los tiempos húmedos y secos, su abundancia de pastos y sus montañas apacibles, resulta mucho más favorable para el desarrollo de las capacidades intelectuales y morales de la población. “Los pueblos que la habitan son agricultores, industriosos y sagaces [...] Aquí el hombre, bajo de un clima sereno y con ocupaciones más análogas a su constitución, se ha multiplicado maravillosamente”. “Hombres robustos, mujeres hermosas de bellos colores, son el patrimonio de este suelo feliz” (Caldas, 1942 [1808a]: 29; 20). Nótese que Caldas está incluyendo en esta descripción a la población indígena y mestiza, lo cual confirma lo anotado más arriba para el caso de los negros: los indios no son una raza inmoral por naturaleza, sino que el desarrollo de sus facultades depende en buena parte de su hábitat geográfico. Por eso Caldas introduce una distinción entre los indios que viven en los Andes y los que viven en zonas cálidas o selváticas. Mientras que estos son “salvajes” que viven de la caza y la pesca, aquellos son “civilizados” porque practican la agricultura y “viven bajo las leyes suaves y humanas del monarca español”. Incluso Caldas afirma que los indios de los Andes son “más blancos” que los indios de la costa, porque la cordillera los protege del viento continuo del oriente y “pasan sus días en un país donde reina una calma perfecta, que el menor soplo jamás ha interrumpido” (1942 [1808b]:156). Cita como ejemplo el caso de las comunidades indígenas de Otavalo, al pie del nevado Cotacache, que ocupan sus días en actividades

industriosas y tienen la piel blanca, a diferencia de los otros indios del virreinato que la tienen rojiza (157).

Que los Andes son una zona más propicia para la *humanización de las castas*, lo prueba el hecho de que aún los mulatos que viven allí son mucho más mesurados en sus costumbres (y ¡más blancos!) que sus similares de las costas. Según Caldas,

“Estos [los mulatos] son más blancos y de carácter más dulce. Las mujeres tienen belleza, y se vuelven a ver los rasgos y los perfiles delicados de este sexo. El pudor, el recato, el vestido, las ocupaciones domésticas, recobran todos sus derechos. Aquí no hay intrepidez, no se lucha con las ondas y con las fieras. Los campos, las mieses, los rebaños, la dulce paz, los frutos de la tierra, los bienes de una vida sedentaria y laboriosa están derramados sobre los Andes [...] El amor, esta zona tórrida del corazón humano, no tiene esos furores, esas crueldades, ese carácter sanguinario y feroz del mulato de la costa. Aquí se ha puesto en equilibrio con el clima, aquí las perfidias se lloran, se cantan, y toman el idioma sublime y patético de la poesía [...] Las castas todas han cedido a la benigna influencia del clima, y el morador de nuestra cordillera se distingue del que está a sus pies por caracteres brillantes y decididos” (Caldas, 1942 [1808b]: 166-167).

Pero no fue Caldas el único que defendía la tesis ambientalista y sus consecuencias andinistas. También el pensador criollo Francisco Antonio Ulloa sostenía que la geografía de los Andes ejercía una influencia positiva sobre el desarrollo moral de las personas.³³ En su *Ensayo sobre el influxo del clima en la educación física y moral del hombre del Nuevo Reyno de Granada*, escrito en 1808, Ulloa confirma la tesis de Caldas en el sentido de que el clima frío de la cordillera estimula más el desarrollo de la inteligencia que el clima ardiente de las costas. A medida que se va subiendo desde el nivel del mar hasta la cordillera, también aumenta el grado de perfección física y moral de los habitantes. Al nivel del mar encontramos “unos hombres colosales, pálidos, descarnados y lánguidos, teñidos con el color del cobre, sin energía ni viveza en sus movimientos, y que apenas parecen estar animados [...] Jamás saldrán de esas regiones de fuego un poeta, un orador, un músico, un pintor, ni ningún genio atrevido, capaz de honrar a su país” (Ulloa, 1808: 294). En cambio, en las alturas de los Andes todo parece ser diferente. Allí hasta los animales són más esforzados y corpulentos,

³³ Ulloa da el crédito a Caldas de haber sido el primero que reflexionó sistemáticamente sobre este tema: “Sin embargo de que otra pluma há trazado ya quadros valientes sobre el influxo del clima en los seres organizados de nuestro Reyno, yo voy á tirar mis pinceladas sobre estos mismos objetos, en cuanto convienen con el fin que me hé propuesto” (Ulloa, 1942 [1808]: 292-293).

los árboles más majestuosos y la vegetación más pródiga que en las regiones cálidas. La parte media de los Andes parece ser una zona semejante a la que describía Virgilio en sus poemas: “la más oportuna habitación para el hombre”:

“Aquí es donde la imaginación se exalta y se acalora, y en donde el genio festivo de la poesía debe arder con las más nobles centellas del entusiasmo. Aquí la pintura y la música, artes risueñas y consoladoras, sembrarán flores y explicarán con valentía toda la magestad del sentimiento. Baxo de esta blanda temperatura se desarrolla el hombre con tranquilidad” (Ulloa, 1808: 299).

De todas estas reflexiones, Ulloa pretende derivar sugerencias prácticas para el gobierno central en torno a lo que pudiera ser una *política poblacional con bases científicas*. Si la población mejor dotada por la naturaleza es la de los Andes, entonces la política del Estado debe dirigirse a proteger esa población y a mejorar sus condiciones de salud, con el fin de potenciar su desarrollo físico y moral. Por encima de todo, se necesita poner atención en la salud de la población infantil, ya que los niños constituyen la futura mano de obra que necesita la economía de la región, por lo cual es necesario implementar un programa especial de higiene pública. Ulloa sugiere que los niños recién nacidos en los Andes sean bañados en agua calentada a una temperatura que corresponda exactamente al calor del vientre de la madre, con el fin de evitar cambios abruptos que pudieran afectar no sólo la “máquina” del cuerpo infantil, sino también su futura constitución moral. De igual forma, y a medida que van creciendo, los niños de los Andes no deben ser protegidos en exceso del frío, como suelen hacer las familias ricas, porque ello equivaldría a neutralizar el benéfico influjo del clima sobre su temperamento. Incluso los niños deberían ser bañados con agua helada, como acostumbran hacer los fuertes campesinos de Escocia en medio del invierno, y como también lo testifica la historia: hombres tan inteligentes como Séneca y Horacio se bañaban todos los días con agua fría, incluso en su edad más avanzada (Ulloa, 1808: 301-307). Moraleja: el agua fría, como también el clima frío, estimulan el desarrollo de las capacidades poéticas y filosóficas.

Pero así como la buena influencia del clima frío debe ser potenciada, la mala influencia del clima cálido debe ser corregida. Los niños de tierra caliente deben ser criados completamente desnudos, con el fin de contrarrestar en algo el maligno efecto del calor y del sudor en su constitución moral. Ulloa toma como ejemplo a los habitantes de la isla de Malta, que a pesar del inmenso calor, son robustos y trabajadores por haber vivido en la desnudez desde su más tierna infancia. De igual forma, como la leche de las mujeres de climas cálidos es “menos succulenta y menos densa” que la de las mujeres de climas fríos, los niños de pecho deben ser alimentados exclusivamente

con leche de burra, de cabra o de vaca (Ulloa, 1808: 311-312). Se debe evitar con especial cuidado el uso de nodrizas provenientes de la “hez del pueblo”, ya que todos los defectos morales y físicos de las castas se transmiten al niño por medio de la leche:

“¡Quantas veces he visto yo á un niño tomando el pecho de una fiera que templaba de cólera! ¡Quantas veces he visto que una nodriza enferma, o cargada de embriaguez, alimentaba con su leche nociva á un niño que nació hermoso como un amor [...] Es verdad que en los primeros momentos no se advierten las funestas consecuencias que causa en la máquina de los niños una leche morbosa. Pero el tiempo descubre todas estas semillas y les prepara una vida llena de enfermedades [...] El gérmen de las enfermedades que lleva la leche perniciosa se mantiene escondido por largo tiempo, como sucede con el de las enfermedades hereditarias o con ciertas sustancias venenosas, que introducidas en el cuerpo humano, quedan ociosas y dormidas por algún tiempo hasta que se despiertan y resucitan quando menos se piensan” (Ulloa, 1808: 315).³⁴

En cuanto a la forma de adormecer a los niños de climas cálidos, Ulloa piensa que no se deben usar hamacas ni cunas, porque el movimiento de éstas aumenta la fuerza centrífuga de la sangre y la irrigación del cerebro, que ya es bastante alta y perjudicial en tierras calientes. Basta con tomar una gallina por los pies, moverla circularmente en el aire y luego dejarla en el suelo, para observar el modo en que un niño calentano podría ser afectado por el movimiento de la cuna: los ojos de la gallina se pondrán rojos y el animal caerá pesadamente a tierra, sin fuerza ni movimiento en la cabeza (Ulloa, 1808: 316). Esto demuestra que el sistema nervioso de los niños de climas cálidos es más débil que el de los niños de climas fríos, por lo que estos suelen despertarse sobresaltados ante el menor ruido. En todo caso, y a pesar de su excesiva sensibilidad, se les debe acostumbrar desde muy tiernos a que duerman pocas horas, porque el demasiado calor genera apatía y estimula la pereza (337). Con todo, la apatía puede ser también un problema de los Andes. Ulloa señala que una de las desventajas del clima frío con respecto al cálido es la melancolía que suele producir en los espíritus. Como el movimiento de la sangre se hace más lento con la altura, las mujeres tienden a ser muy calladas, depresivas, y transmiten a sus hijos un sentimiento general de tristeza.

³⁴ Este argumento de Ulloa contra las castas es el mismo que utilizaban los españoles contra los criollos, quienes reclamaban superioridad sobre estos porque eran amamantados por mujeres indias o negras, lo cual les dejaba proclives a “heredar” todos sus defectos raciales: “el que mama leche mentirosa, saldrá mentiroso” (Lavallé 1990: 123). Como se verá luego, el argumento era utilizado también por de Paw, Robertson y otros filósofos europeos para mostrar la inferioridad de todos los habitantes de América.

Sin embargo, el ilustrado criollo piensa que esta desventaja puede corregirse con el ejercicio periódico, el baño frecuente y el consumo de alimentos que condensan el flujo de la sangre (323).

Precisamente el tipo de alimentos que consumen los niños es uno de los puntos centrales que debe tener en cuenta una política poblacional con carácter científico. En climas cálidos, donde la circulación de la sangre se hace más rápida, los niños no deberían comer pescado (alimento preferido por el “pueblo bajo”) ya que refuerza las tendencias naturales del organismo en esas regiones ardientes: arruina la imaginación y desordena los nervios. Más bien deberían adoptar el régimen que impuso Licurgo a los espartanos: comer muchos vegetales para estimular la disciplina. Además de tener que dormir poco y volverse casi vegetarianos, los niños de tierra caliente no deberían comer tanto, pues esto aumenta su tendencia natural a la transpiración. Deberían más bien seguir el ejemplo de los jóvenes soldados romanos, que sólo comían una vez al día y sin embargo permanecían fuertes y corajudos (Ulloa, 1808: 333-335). No obstante, para evitar que la transpiración y el calor debilite sus cuerpos y les haga desfallecer, Ulloa recomienda que en las escuelas se les de a beber mucha leche o, en su lugar, “un poco de vino aguada, que vivifica y reanima” (346).

Las políticas educativas del Estado tendrán que basarse también en las diferentes disposiciones naturales de los niños, según la variación climática. Ya que las personas de climas temperados como los Andes poseen mayor sensibilidad para las artes, el Estado debería crear allí escuelas donde se impartieran clases de arquitectura, pintura y dibujo.³⁵ Y como nada es mejor que combinar las bellas artes con el aprendizaje de la historia natural, Ulloa recomienda que las escuelas andinas incorporen en su *pen-sum* los métodos de diseño elaborados por el holandés Camper. Este maestro europeo hacía que sus dibujantes y escultores tomaran como modelo las cabezas de animales y hombres de distintas razas, con el fin de apreciar las diferencias y semejanzas entre sus fisonomías. Ulloa se atreve incluso a reproducir el siguiente fragmento de Camper porque lo considera “muy útil”:

“Del parangón de la cabeza de diversos pueblos como de un Negro, de un Calmuco, de un Europeo y de una Mona, observo que una línea de la frente tirada por la superficie del rostro hasta el labio superior, indica una diferencia

³⁵ Ulloa se queja de que en Bogotá no exista todavía una escuela pública de bellas artes, y que las pocas clases de dibujo se dicten sólo a las mujeres que estudian en el colegio de la Enseñanza. Sin embargo, afirma que el talento natural de “cierto joven muy recomendable de esta capital”, cuyo nombre omite, “es una prueba de que se puede progresar en el dibujo aun cuando no tengamos maestros” (Ulloa, 1806: 353). El clima frío, por naturaleza, produce genios en potencia para las artes.

entre la fisonomía de estos pueblos, y hace ver una analogía distinta entre la cabeza de un Negro y la de la Mona. Después de haber formado el diseño de cada una de estas cabezas sobre una línea horizontal, yo agrego las líneas faciales de sus caras con muchos ángulos, y en el mismo punto que hacía baxar la línea facial a la parte anterior, yo tenía una cabeza que participaba de las antiguas. Pero quando esta misma línea le daba una inclinación indirecta, formaba una fisonomía de un Negro, é indefectiblemente el perfil de una Mona y de un Perro” (Ulloa, 1806: 354).

No sobra decir que más allá de las connotaciones abiertamente racistas de este fragmento, se revela también una concepción “blanca” y helenocéntrica de lo que *significa* la belleza. Ulloa que, como todos los criollos ilustrados, tenía incorporado en su *habitus* el imaginario de la limpieza de sangre, pensaba que el ideal de belleza física lo habían establecido para siempre los escultores grecorromanos y por eso afirma que Camper, al igual que Winkelmann, toma el modelo griego como fundamento de la estética (Ulloa, 1806: 355).

Finalizaré esta sección diciendo que tanto Caldas como Ulloa pensaban que el clima ejercía una influencia, positiva o negativa, sobre el carácter moral de las personas, pero también creían que las influencias negativas podrían corregirse y las positivas potenciarse a través de una política científicamente dirigida. En este sentido, ambos quieren desmarcarse de la sospecha de “determinismo geográfico” levantada por su colega Diego Martín Tanco, quien en una carta dirigida al editor del *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, y en polémica directa contra Caldas, sostenía que no eran el clima y la raza los factores a tener en cuenta en la moral de la población neogranadina, sino la falta de educación y la carencia de una buena política (Tanco, 1942 [1808a]: 61-68).³⁶ Pero si en algo coincidían Tanco, Caldas y Ulloa era precisamente en la necesidad de dar a la política un fundamento científico, y en su aspiración de colocar al “sabio criollo” en una posición de autoridad moral e intelectual por encima del político español.

³⁶ Tanco resume su postura de este modo: “que no es el clima el que forma la moral de los hombres, sino la opinión y la educación, y tal es su poder, que ellas triunfarán siempre en las latitudes, y aun del temperamento de cada individuo [...] En una palabra: el clima, los alimentos, la nación, la familia, el temperamento, no determinan absolutamente al hombre a abrazar el vicio o la virtud; todos y en todas partes son libres en hacer la elección. Esta es mi opinión y la de aquellos a quienes sigo: mi razón me persuade que la contraria es inductiva de un error moral; porque dándole al clima y a los alimentos una influencia tan absoluta como poderosa, ni el vicio ni la virtud serían en el hombre unas acciones por las cuales merecería castigo ni premio” (Tanco, 1941 [1808a]: 67-68).

5.3 Los criollos en la “disputa del Nuevo Mundo”

Decíamos que la construcción del lugar antropológico fue una de las estrategias de mapeo poblacional más difundidas en el Siglo de las Luces. Asignar a determinados grupos humanos una identidad colectiva estrechamente ligada con el territorio, coadyuvaba en últimas a las pretensiones imperiales de organizar o “estriar” el espacio de las colonias. Pero no sólo era España la interesada en este tipo de mapeo, sino también las otras potencias emergentes del sistema-mundo. En su ya clásico libro de 1955 *La disputa del Nuevo Mundo*, Antonello Gerbi recoge la historia del debate ilustrado en torno a la inferioridad del hombre y la naturaleza americana (Gerbi, 1993). Este debate, que involucró la actividad de tres importantes academias de ciencias, la de Londres (Royal Society), la de París y la de Prusia, y giró alrededor de los escritos de los filósofos Hume, Voltaire, Buffon, de Paw, Raynal y Robertson, no fué, sin embargo, un ejercicio puramente académico. Lo que estaba en juego como trasfondo era algo mucho mayor: la redefinición del poder político entre las cortes europeas (Inglaterra, Francia y Prusia), que alentó la disputa justo en el momento en que el Imperio español perdía su hegemonía en el sistema-mundo. Para esas cortes imperiales levantar mapas en los que el espacio del hombre americano aparecía como “inferior” al espacio del hombre europeo resultaba particularmente interesante, porque les permitía legitimar sus ambiciones colonialistas sobre esa y otras regiones del mundo.

No obstante, los mapas poblacionales levantados desde Europa no coincidían punto por punto con los que levantaban los ilustrados criollos en las colonias. También los criollos, como hemos visto, tenían interés en construir *ad intra* el lugar antropológico de las castas para legitimar sus ambiciones de dominio sobre aquellas. Pero en los mapas europeos no aparecía ninguna diferenciación entre el espacio de los criollos y el espacio de las castas. Unos y otros eran representados como habitantes de un mismo espacio “malsano” y como expresiones de una misma naturaleza degenerada y corrompida. La tensión generada por el choque entre los mapas poblacionales europeos y los mapas criollos es, pues, el tema que examinaré en esta última sección.

5.3.1 La mirada imperial: salvajes y europoides

La tesis de que la geografía tiene una influencia decisiva sobre la moral y la inteligencia no proviene de la “modernidad segunda” (siglo XVIII) sino de la “modernidad

³⁷ Véanse las reflexiones que he hecho sobre estas dos categorías en el capítulo primero.

primera” (siglos XVI y XVII).³⁷ Recordemos que uno de los argumentos de fray Bartolomé de las Casas a favor de los indios americanos, en su polémica con Sepúlveda, era que la “habilidad natural de buenos entendimientos” depende en parte de “la disposición y calidad de la región” y de “la clemencia y suavidad de los tiempos”. Vale la pena citar el pasaje donde Las Casas describe las seis causas naturales que favorecen el desarrollo de la racionalidad y la moral:

“Es de considerar que tener los hombres habilidad natural de buenos entendimientos puede nacer de concurrir seis causas naturales o algunas dellas, y éstas son la influencia del cielo, la una; la disposición y calidad de la región y de la tierra que alcanzan, la otra; la compostura de los miembros y órganos de los sentidos, la tercera; la clemencia y suavidad de los tiempos, la cuarta; la edad de los padres, la quinta; y también ayuda la bondad y suavidad de los mantenimientos, que es la sexta” (Las Casas, 1958: 73).

Las Casas concluye de esto que la naturaleza americana es capaz de producir seres racionales y no simplemente “homúnculos” como sostenía Sepúlveda. La tesis de éste, recordémoslo también, era que los indios pueden ser legítimamente esclavizados debido a que son seres manifiestamente inferiores a los europeos en cuanto a su capacidad física, moral e intelectual. De la polémica entre los dos pensadores españoles podemos concluir que *colonialismo* y *ambientalismo* se encontraban hermanados desde el siglo XVI, por lo que cuando Buffon y sus colegas esgrimían el argumento de la inferioridad del hombre americano, se encontraban pisando un territorio epistémico ya conocido. La diferencia es que mientras que Las Casas y Sepúlveda pensaban la superioridad o inferioridad de las razas en términos sincrónicos, los ilustrados del siglo XVIII la pensaban en términos diacrónicos, introduciendo la variable del tiempo como criterio de juicio. En este caso, la inferioridad de América no se funda en una diferencia ontológica sino en una *diferencia histórica* que permite eliminar la coexistencia espacial de sociedades diferentes en nombre de una linealidad temporal y progresiva, en cuya vanguardia se encontraba la Europa moderna. El hombre americano puede y debe ser colonizado porque se halla en una etapa evolutiva inferior a la experimentada actualmente por el hombre europeo. Este, por su parte, tiene la misión y la responsabilidad moral de llevar la civilización a todos los rincones del planeta, favoreciendo así la paulatina “humanización de la humanidad”. Lo que hará Buffon será pensar la superioridad europea en términos de una *historia de la tierra*, en donde la influencia geográfica se constituye en el eje de la argumentación.

En efecto, fue Buffon quien por primera vez elaboró una teoría de la tierra que buscaba explicar los sucesivos cambios geológicos y climáticos sufridos por el planeta

desde su formación hasta el presente, y fue el primero en concluir, sobre esta base, que la naturaleza americana es abiertamente hostil al desarrollo de la civilización. Cuando Buffon escribe en 1779 *Las épocas de la naturaleza*, llevaba ya varios años trabajando en una enciclopédica teoría natural de la tierra (nueve volúmenes) que le había colocado en serias dificultades con los teólogos de La Sorbona. Las explicaciones científicas del Conde no concordaban con los siete días bíblicos en los que supuestamente Dios había creado el universo. Para Buffon, la historia geológica y climática de la tierra había comenzado hacía unos 76 mil años - y no en el año 4004 antes de Cristo, como se creía en los círculos teológicos - y había pasado por siete épocas que iban desde la formación de su figura actual, hasta el surgimiento de la civilización. Su tesis es que no es posible entender la civilización humana sin entender antes la historia de las condiciones geológicas que le han servido como *condición de posibilidad*. Buffon supone que la civilización es resultado de un largo proceso que comienza cuando la tierra, al igual que los otros planetas, se encontraba en un estado primitivo de licuefacción (Buffon, 1997 [1779]: 272). Durante esa primera época, y como consecuencia de su mayor proximidad al sol, la tierra giraba más rápido sobre su eje que los planetas exteriores y adquirió por ello la figura recién descubierta por La Condamine y sus colegas de la expedición geodésica: un globo achatado en los polos e hinchado en el Ecuador. Este primer hecho determinará el sucesivo desarrollo climático del planeta, incluyendo el nacimiento de la civilización.

Transcurridos, según los modestos cálculos de Buffon, dos mil novecientos treinta y seis años, se dio inicio a una segunda época, marcada por la progresiva solidificación del globo y la formación de las primeras cadenas montañosas. Puesto que el globo no es una esfera perfecta y que la acción del sol es mayor en el Ecuador que en los polos, cabe suponer que las regiones septentrionales se enfriaron antes que las meridionales, por lo que fue allí que se crearon las mejores condiciones para el florecimiento de la vida y de su medio natural: el agua. Un vasto mar formado alrededor de los polos se fue extendiendo hasta invadir toda la superficie del planeta, colocando a la tierra entera bajo el imperio del mar, dando inicio a la tercera época. Prueba de este diluvio universal son las conchas marinas que se han encontrado en las cimas de las montañas más altas y que, sin duda, “pueden ser considerados como los primeros habitantes del globo” (Buffon, 1997 [1779]: 215). Me interesa particularmente la cuarta época, porque es allí cuando, según Buffon, se dieron las condiciones para la emergencia de la fauna terrestre y, particularmente, de los animales gigantescos. Su tesis es que las aguas no se retiraron de la superficie terrestre de forma homogénea, sino que lo hicieron primero en las regiones del norte: las altas montañas de Siberia, todo el territorio de Europa y vastos sectores de Asia. Por eso fueron estas tierras secas del norte las primeras en ser fecundadas por la vida, lo cual explica su inmensa superioridad vital sobre las tierras húmedas del sur:

“Todas estas consideraciones nos llevan a creer que las regiones de nuestro norte, tanto en el mar como en la tierra, no sólo fueron las primeras fecundadas, sino que fue también allí donde la naturaleza viva alcanzó sus mayores dimensiones. ¿Cómo se explica esta *superioridad de fuerza* y la prioridad de formación concedida exclusivamente a la región del norte frente a las demás partes de la tierra? Porque por el ejemplo de América meridional en cuyas tierras solo hay animales pequeños y en cuyos mares únicamente está el manatí que, en comparación con la ballena, es tan pequeño como el tapir comparado con el elefante, vemos, digo, por este llamativo ejemplo, que en las tierras del sur la naturaleza jamás ha producido animales comparables en tamaño a los del norte” (Buffon, 1997 [1779]: 280).³⁸

Como la cantidad de materia orgánica es mayor en el norte que en el sur, fue allí donde aparecieron los animales más grandes y fuertes.³⁹ Nunca hubo en América meridional animales semejantes en tamaño al rinoceronte, al mamut, al elefante, a la jirafa, al camello, al hipopótamo o a la ballena. Todos los animales que se encuentran en América son más débiles y pequeños. Cuando la vida rebosaba de fuerza en el norte, América era una región pantanosa y estéril, donde sólo habitaban mosquitos y reptiles. La conclusión de Buffon es que la vida en América “nació tarde y no tuvo jamás la misma fuerza y la misma potencia activa que en las regiones septentrionales” (Buffon, 1997 [1779]: 277).

Pero si América es un continente que permaneció sumergido mucho más tiempo bajo las aguas, ¿qué tipo de civilización puede surgir de allí comparada con la de Europa? La respuesta de Buffon es inequívoca: la naturaleza de América no sólo es desfavorable al desarrollo de los animales, sino también al desarrollo de la civilización. Allí la vida es todavía joven e indomable, por lo que las poblaciones humanas tienden a resignarse frente al poder avasallador de la naturaleza salvaje. Las personas que viven en América son pasivas e indolentes, incapaces de establecer algún tipo de dominio racional sobre las fuerzas de la naturaleza. Al igual que los animales superiores, los hombres de América son pequeños en tamaño y tienden a achicarse, son infértiles y poco activos sexualmente, son temerosos o cobardes, y carecen de toda fuerza moral (Buffon, 1997 [1779]: 275). Incluso los colonos europeos, al establecerse en América, sufren la inevitable degradación orgánica proveniente de la atmósfera y se convierten en

³⁸ El resaltado es mío.

³⁹ Gerbi atribuye la fascinación que tenía Buffon por los elefantes, rinocerontes, mamuts, hipopótamos y demás animales gigantes, a su propio e imponente tamaño personal. Era un hombre grande y corpulento, que parecía más bien un mariscal que un hombre de ciencia. De otro lado, el desprecio que sentía Buffon por los insectos y otros animales pequeños lo atribuye Gerbi a otra de sus cualidades fisiológicas: la miopía, que le impedía utilizar el microscopio (Gerbi, 1993: 23; 26).

europoides. Como se verá, fue precisamente esta tesis – la degeneración de los europeos en América – la que provocó no sólo la reacción apologética de los criollos neogranadinos, sino también la indignación de la elite ilustrada en los Estados Unidos.⁴⁰

Más enfático que Buffon en su denigración de América fue el clérigo holandés Cornelius de Paw, quien trabajaba al servicio de la corte de Federico II y era miembro de la Academia de Ciencias de Prusia. Debido a su inmerecida fama de “experto en culturas exóticas”,⁴¹ Diderot le comisionó la redacción de un artículo sobre América, que sería publicado en 1776 para la segunda edición de la Enciclopedia. El clérigo, sin embargo, no visitó jamás ninguno de los países sobre los que escribe con tanta prestancia, y sus fuentes son tomadas de los escritos de el Inca Garcilaso, Las Casas, Acosta, La Condamine y Gumilla, entre otros.⁴² Lo interesante es que todas estas fuentes son leídas desde la tesis buffoniana de la inmadurez del continente americano. Así por ejemplo, hablando de la escasez de población y civilización en el momento de la conquista, de Paw establece que

“La falta casi absoluta de agricultura, la enormidad de las selvas, de las mismas tierras de planicie, las aguas de los ríos esparcidas en sus cuencas, las ciénagas y los lagos, multiplicados al infinito, las montañas de insectos que son una consecuencia de todo esto, hacen del clima de América un elemento malsano en ciertas zonas, y mucho más frío de lo que hubiera debido ser respecto a su respectiva latitud” (de Paw, 1991 [1776]: 6).

Resuenan aquí los ecos de Buffon, en el sentido de que las regiones meridionales se enfriaron más tarde que las septentrionales y que las aguas del diluvio universal tardaron allí mucho más tiempo en retirarse. De todo esto se concluye que la naturaleza americana, por su carácter selvático y pantanoso, retrasa cualquier intento de civilización. Pero también es por eso que los indios, en el momento de la conquista, cayeron enfermos y desaparecieron al menor contacto con los europeos. Su débil constitución

⁴⁰ Sabemos que una vez obtenida la independencia, Thomas Jefferson y Benjamin Franklin viajaron a Francia para lograr que Buffon se retractara de sus afirmaciones injuriosas, pero aunque el conde prometió corregir “algunos errores”, ni una sola enmienda salió de su pluma en los últimos volúmenes de su *Historia Natural*.

⁴¹ Para esa época de Paw había publicado ya sus *Investigaciones filosóficas sobre los americanos* (1768) y sus *Investigaciones filosóficas referentes a los Egipcios y a los Chinos* (1774), textos muy apreciados por los editores de la Enciclopedia.

⁴² Como bien lo dice Abel Orlando Pugliese, “Las “recherches” de C. de Paw son precisamente “philosophiques”, no empíricas, ni siquiera históricas, es decir reflexiones de gabinete (sin supuestos, por así decir) sobre experiencias y reflexiones hechas por otros” (Pugliese, 1994: 1362).

física les impidió crear resistencia contra las enfermedades venéreas. Además, el carácter agreste de la geografía impidió el contacto entre ellos y desfavoreció el aumento de la población, así como el desarrollo de la agricultura (de Paw, 1991 [1776]: 10). Todas las especies de ganado doméstico traídas de Europa se degeneran en América, lo cual explica por qué las mujeres americanas producen una leche tan débil. Pareciera como si todos los alimentos que se consumen allí, en lugar de producir seres vigorosos, generara personas con inclinación a la pereza, la fiesta y la borrachera. “Se sospecha” – afirma de Paw – “que el temperamento frío y flemático de los americanos les lleva a estos excesos más que a los otros hombres, lo que se podría denominar, como dijo Montesquieu, una borrachera de nación” (20). De modo que lo que explica la falta de civilización en América no es tanto la inferioridad técnica de los indios frente a los europeos, ni tampoco el atraso económico del Imperio español frente a otras potencias europeas, sino la degeneración natural que produce el clima de América. No solo los seres vivos *nativos* de América, sino también los que son *injertados* en América desde Europa, se convierten en seres degenerados:

“Es posible que en el clima de América existan causas particulares las cuales provocan que ciertas especies de animales sean más pequeñas que sus semejantes que viven en nuestro continente, como los lobos, los osos, los linces o gatos salvajes y otros. Es también en la calidad del suelo, del aire, de la comida que M. Kalm cree que se debe buscar el origen de esta *degeneración* que se extendió también en el ganado traído de Europa en las colonias inglesas de tierra firme” (de Paw, 1991 [1776]: 19).⁴³

La conclusión de este razonamiento no puede ser más que una: “no queda sino suponer que los criollos han sufrido alguna alteración debido a la naturaleza del clima” (de Paw, 1991 [1776]: 22). En efecto, las condiciones geográficas y de salubridad son tan malas en América, que ninguna persona o animal proveniente de Europa pueden mantener allí sus facultades intactas. Ni siquiera los criollos, que se enorgullecen de ser superiores a los nativos salvajes, pueden escapar de esta *degeneración medioambiental*. De Paw afirma que los criollos comparten el mismo vicio de los nativos: “todo lo esperan de la naturaleza y nada de su propia mano”. En lugar de transformar el agreste clima mediante la tala de bosques y el desecamiento de los pantanos, los criollos prefieren vanagloriarse de su inactividad y servirse del trabajo de los indios. El abate se burla de que sean escritores españoles como Feijoo los que asuman la defensa de los

⁴³ El resaltado es mío.

criollos americanos: “Si los criollos hubiesen escrito obras capaces de inmortalizar su nombre en el mundo de las letras, no hubiésemos tenido necesidad de la pluma y del estilo ampuloso de Jerónimo de Feijoo para hacer su apología, que solo ellos podían y solo ellos debían hacer” (23).⁴⁴

Más favorable a la distinción cualitativa entre criollos y nativos es la opinión de William Robertson, párroco en Edimburgo y capellán del rey de Escocia en la época de Hume, autor de una muy conocida *Historia de América* publicada en 1777. La razón para esta distinción entre criollos y nativos es de carácter metodológico. Al contrario de Buffon y de Paw, Robertson considera que es un error establecer una diferencia tajante entre el clima de los dos hemisferios terrestres, atribuyendo a la geografía un efecto tan absoluto sobre el desarrollo de la inteligencia y de la moral:

“En las investigaciones que se hacen sobre las facultades físicas o intelectuales de las distintas razas humanas, no hay error más común y fascinante que el de atribuir a un único principio ciertas características especiales, que son en realidad efecto de la acción combinada de varias causas. El clima y el suelo de América son tan distintos, en tantos sentidos, de los del otro hemisferio, y esta diferencia es tan notable e impresionante, que algunos distinguidos filósofos encontraron en tal circunstancia elemento suficiente para explicar lo que hay de particular en la constitución de los americanos. Atribuyen todo a causas físicas, y consideran la debilidad del cuerpo y la frialdad sentimental de los americanos como consecuencia de la temperatura de esta parte del globo donde ellos viven. Sin embargo, la influencia de las causas morales y políticas debe tomarse en cuenta (Robertson, 1991 [1777]: 132).⁴⁵

La opinión de Robertson es entonces la misma que defendía Diego Martín Tanco en su polémica con Caldas: además del clima y la geografía (factores físicos), es necesario considerar la influencia de factores morales y políticos, como por ejemplo los diferen-

⁴⁴ Como bien lo anota Gerbi, el padre Feijoo había expresado su admiración por la cultura criolla de los virreinos americanos, afirmando incluso que las letras florecían allí más que en España y que las personas nacidas en América tienen mayor viveza intelectual que las que produce Europa (Gerbi, 1993: 233).

⁴⁵ La referencia a los escritos de Buffon y de Paw es directa, como puede verse mejor en este pasaje: “Impresionados por la apariencia de degradación de la especie humana en toda la amplitud del nuevo mundo, y asombrados por ver que todo ese gran continente estaba habitado por una raza de hombres desnudos, débiles e ignorantes, algunos escritores famosos afirmaron que esta parte del globo había quedado más tiempo cubierta por el agua, y se había convertido en lugar adecuado para el asentamiento humano solamente desde hace poco. Afirmaban que todo allá tenía marcas de origen reciente, que sus habitantes recién llamados a la existencia y en el mero comienzo de su carrera, no podían compararse con los habitantes de una tierra más antigua y ya perfeccionada” (Robertson, 1991 [1777]: 126).

tes *niveles de evolución social*, para poder establecer un juicio científicamente fundado sobre la constitución de las distintas razas en América. Y es aquí precisamente donde se abre la grieta metodológica que permite establecer una diferencia cualitativa entre los criollos y los nativos. Aunque europeos e indígenas compartan el mismo hábitat geográfico y se encuentren sometidos a la misma influencia del clima, la *respuesta* de unos y otros a esa influencia es cualitativamente diferente. Por encontrarse en un nivel superior de evolución social, los europeos intervienen activamente en el control de la naturaleza para someterla a los imperativos de la razón, mientras que los indígenas, sumidos en un nivel inferior, se muestran pasivos frente a las “leyes del clima”:

“Los talentos de los hombres civilizados se ejercen continuamente en obras que buscan una condición de vida más llevadera para él; por medio de sus inventos e industria logran encontrar un remedio a gran parte de los defectos e inconvenientes de todas las temperaturas. Pero el salvaje, que no tiene previsión, es afectado por todas las influencias del clima en que vive, no toma ninguna precaución para mejorar su condición: se parece a una planta o a un animal, modificados por el clima bajo el cual nacieron y del cual sufren los efectos con toda su fuerza” (Robertson, 1991 [1777]: 169-170).

La tesis buffoniana de la degeneración del europeo en territorio americano queda entonces desvirtuada. Aunque un europeo cambie de hábitat geográfico, nunca se convertirá en un europeo porque su naturaleza participa ya de competencias cognitivas, morales y sociales *adquiridas evolutivamente*, que no pueden ser revertidas. Por eso, más importante que el clima es investigar cuál es el nivel de evolución social en el que se encuentra una población específica, con el fin de conocer su capacidad de respuesta ante los imperativos geográficos. Robertson se pliega, en este punto, a la opinión dominante en la comunidad ilustrada del siglo XVIII: la humanidad es una sola, pero se encuentra en diferentes grados de evolución. Así como un individuo transita paulatinamente de la infancia a la madurez, lo mismo ocurre con el desarrollo de la especie, sólo que mientras unos pueblos han logrado avanzar hasta la madurez, otros han permanecido estancados en la infancia. Lo interesante de América, según Robertson, es que permite al científico observar la coexistencia de diferentes niveles de evolución, lo cual hace posible una reconstrucción *a posteriori* de la historia de la humanidad. En esa historia, el “salvaje americano” ocupa el escalón más bajo, en tanto que representa el estadio más primitivo de la evolución humana:

“Si se quiere comprender la historia del espíritu humano [...], hay que observar sus progresos en los diferentes estadios de sociabilidad por los cuales pasa

avanzando por grados desde la infancia de la vida hasta la madurez y luego la declinación del estado social; hay que examinar cada período para ver cómo los poderes de su entendimiento van desarrollándose, y observar los esfuerzos de sus facultades activas, espiar los movimientos de sus afectos según van naciendo en su alma, ver el propósito al cual apuntan y la fuerza con que actúan [...] El descubrimiento del nuevo mundo ensanchó la esfera de las especulaciones, y ofreció a nuestra observación unas naciones en un estado social mucho menos avanzado del que se pudo observar en los distintos pueblos de nuestro continente. Es en América que el hombre se muestra en su forma más simple, en la más sencilla que podamos concebir. Vemos allá unas sociedades que recién comienzan a formarse, y podemos observar los sentimientos y el comportamiento del hombre en la infancia de la vida social” (Robertson, 1991 [1777]: 121-122).

Para Robertson la historia del hombre no es una simple continuación de la historia de la tierra, como supone Buffon, ya que hay algo en él que le separa cualitativamente de la naturaleza y de los demás seres vivos: su *capacidad de pensar*, esto es, lo que algunos llaman el “espíritu” (Mind). Pero ese espíritu no es algo dado de una vez y para siempre sino que tiene una historia, y el nativo americano es importante para las ciencias del hombre precisamente porque amplía nuestros conocimientos sobre esa “historia del espíritu”. Desde la etnología distante de Robertson (quien jamás estuvo en América), el análisis del “pensamiento salvaje” permite reconstruir la historia de ese primer estadio de la *mente humana*. Por eso su explicación, esencialmente fenomenológica, difiere de la ofrecida por Buffon y de Paw en el siguiente punto: la debilidad natural de los indios no se debe a la influencia nefasta del clima, sino al incipiente grado evolutivo de sus capacidades cognitivas.

Robertson acepta que en el momento de la conquista, los indios fueron incapaces de resistir la invasión de los españoles a pesar de su abrumadora superioridad numérica. Reconoce también que la mayoría de ellos murieron por causa de enfermedades comunes en Europa, o por realizar trabajos físicos que hubieran sido hechos por un europeo sin mayores consecuencias para su salud. Buffon y de Paw afirman que estas son pruebas de la gran inferioridad física del americano con respecto al europeo, pero, a diferencia de ellos, Robertson, sin embargo, piensa que esta debilidad no se explica solamente por factores físicos, sino que existe también un *factor psicológico* que no tuvieron en cuenta sus colegas: el escaso desarrollo de las facultades intelectuales. Si el indígena americano está desprovisto de virilidad y de fuerza, esto no se debe sólo al lugar geográfico en el que habita (tierras calientes, húmedas o selváticas), sino a que su pensamiento no puede levantarse por encima de los estímulos sensoriales. “Los pensamientos y preocupaciones de un salvaje están limitados a un mínimo “círculo” de objetos que están ligados directamente con su conservación o algún goce del

momento. Todo lo que está más allá escapa a sus observaciones, o le es totalmente indiferente” (Robertson, 1991 [1777]: 145). Esto significa que si los indígenas están poco inclinados al trabajo productivo, no es porque sean físicamente más débiles que los europeos, sino porque no tienen la *capacidad mental* de abstraerse del presente y planificar el futuro. Su mente infantil se halla anclada en el aquí y el ahora, de modo que cualquier tipo de actividad previsoras o anticipatoria del tiempo les resulta completamente ajena:

“Sus pensamientos no se mueven más allá de lo que interesa a la vida animal, y cuando no están dirigidos hacia algún objeto de actividad momentánea, su espíritu queda sumergido en una inactividad total. En las situaciones en las que no hace falta ningún esfuerzo extraordinario de trabajo o industria para satisfacer las sencillas necesidades de la naturaleza, el espíritu entra en actividad tan raramente, que las facultades del razonamiento casi nunca tienen ocasión de entrenarse [...] Así los habitantes de varias partes de América pasan su vida en una indolencia e inactividad total: toda la felicidad a que aspiran es poder dejar de trabajar. Permanecen días enteros tumbados en su hamaca o sentados en el suelo, en una inactividad perfecta, sin cambiar de posición, sin levantar los ojos del suelo, sin decir una sola palabra [...] El agujijón del hambre los pone en movimiento, pero como devoran casi indiscriminadamente todo lo que puede calmar esta necesidad instintiva, los esfuerzos tienen escasa duración” (Robertson, 1991 [1777]: 148; 150).

La inactividad del cuerpo tiene que ver entonces con la inmadurez del espíritu, y no tanto con la influencia del clima. Desde luego que el clima es una variable para tener en cuenta, puesto que en las zonas tropicales la comida es más abundante que en las zonas frías, donde la necesidad de recoger alimentos en invierno hace que las facultades intelectivas se desarrollen más. Por eso, afirma Robertson, “los nativos de Chile y Norteamérica, que viven en las zonas templadas de dos grandes regiones de este continente, son pueblos de espíritu cultivado y amplio, si los comparamos con los que viven en las islas o las orillas del Marañón y el Orinoco” (Robertson 1991 [1777]: 149). Incluso el pastor presbiteriano está dispuesto a dividir a los indios americanos en dos grandes grupos, de acuerdo a la zona geográfica que habitan: uno es el que vive en la América septentrional, entre el río San Lorenzo y el golfo de México, por un lado, y entre el río de la Plata y la Tierra del Fuego, por el otro; el otro grupo está compuesto por los indios que viven en la América meridional o tropical, que incluye a las poblaciones indígenas de la Nueva Granada. En la primera categoría, “la especie humana se manifiesta visiblemente más perfecta: los nativos son más inteligentes, más valientes”. En la segunda, en cambio, los indios “tienen menos fuerza espiritual,

su carácter es dulce pero tímido, y se abandonan más a los placeres de la indolencia y de los goces” (170).

Sin embargo, y a pesar de esta concesión a la variable climática, Robertson piensa que la inferioridad del americano frente al europeo se explica mejor en términos de *evolución cognitiva*. Basta mirar el tipo de lenguaje que hablan los nativos de América para darse cuenta de que su capacidad de reflexión es bastante limitada. Citando expresamente a La Condamine, Robertson dice que el indio americano

“no conoce ninguna de las ideas que nosotros llamamos universales, abstractas o reflexionadas. La actividad de su inteligencia no se extiende, pues, muy lejos, y su forma de razonar no puede ejercerse sino respecto a objetos sensibles. Esto es tan evidente en las naciones más salvajes de América, que no hay en su lengua ni una palabra para expresar lo que no es material. Los términos tiempo, espacio, sustancia y mil otros, que expresan ideas abstractas y universales, no tiene ningún equivalente en sus idiomas” (Robertson, 1991 [1777]: 148).

Si los lenguajes americanos no ofrecen la posibilidad de articular ideas abstractas, entonces no es posible la *reflexividad social* en ninguna de sus variantes. No es posible, como queda dicho, abstraerse mentalmente del presente y proyectar la actividad humana hacia el futuro, y tampoco es posible desarrollar la escritura y el arte de calcular: “hay salvajes que pueden contar solamente hasta tres, y no tienen ningún término para designar una cantidad superior [...] Cuando quieren indicar un número mayor, muestran su cabeza para hacer entender que ese número es igual a la cantidad de sus pelos” (Robertson, 1991 [1777]: 146). Pero lo peor es que la falta de reflexión supone también la incapacidad de distanciarse de la inmediatez de sus necesidades, llevándolos a confundir éstas con sus sentimientos. Los indios son por ello seres insensibles, fríos, melancólicos, apagados, duros de corazón, que no se emocionan con nada, ni siquiera con la muerte de sus allegados o con los placeres inefables del amor sexual. Citando a Gumilla, Robertson dice que cuando un indio enferma, sus familiares le dejan abandonado para que muera, y señala que los españoles tuvieron que obligarles por ley a cuidarse los unos a los otros en caso de enfermedad (162). De igual modo, se muestran completamente indiferentes frente al sexo⁴⁶ y desprecian cualquier muestra de cariño por parte de sus mujeres, a quienes tratan como “animales de carga, destinadas a todos los trabajos y fatigas” (154). Tanta es la frialdad de sus sentimientos, que

⁴⁶ Opiniones como esta respecto a la indiferencia sexual de los indios llevaron a Hegel a escribir: “Recuerdo haber leído que, a media noche, un fraile tocaba la campana para recordar a los indígenas sus deberes conyugales” (Hegel, 1980: 172).

cuando los hombres se reúnen para cazar o remar juntos, permanecen días enteros sin intercambiar una sola palabra y “solamente cuando están calentados por el licor que embriaga [...] se los ve alegrarse y conversar” (164).

5.3.2 The Periphery writes back

Frente a este tipo de representaciones imperiales sobre la población y el territorio, los criollos de la Nueva Granada reaccionaron indignados. Su molestia no radicaba tanto en que los negros, los mestizos y los indios fueran denigrados (punto con el que coincidían plenamente), sino en que ellos mismos estaban siendo “igualados” peligrosamente con las castas. Como ya se vio en el capítulo segundo, la elite criolla basaba su preeminencia social en un imaginario de superioridad étnica profundamente anclado en su *habitus*. De modo que el ataque de los *philosophes* resultaba intolerable para los criollos no tanto porque hiriera sus ambiciones nacionalistas, como sostiene Gerbi, sino porque amenazaba el capital cultural más sagrado para ellos: la limpieza de sangre. Veremos entonces que la reacción de los criollos, antes que una defensa nacionalista, es una apología de su propia blancura.

5.3.2.1 En las entrañas de la bestia

“El día 15 de julio de 1767 se nos ha comunicado a todos los jesuitas una cédula de su majestad con la cual nos destierra de los dominios de España, y aunque al presente no sé de cierto para dónde vamos, en regular vamos a la Italia”.⁴⁷ Estas palabras, citadas por el historiador Juan Manuel Pacheco, fueron escritas desde Mompox por el padre Juan de Valdivieso en vísperas de su forzado destierro italiano. Fueron ciertamente los jesuitas de Mompox y Cartagena los primeros en salir expulsados de la Nueva Granada, y por Mompox tuvieron que pasar todos los discípulos de San Ignacio que misionaban en el virreinato. Entre ellos se encontraba el sacerdote riobambeño Juan de Velasco, quien regentaba la cátedra de filosofía en el colegio jesuita de Popayán,

⁴⁷ Citado por Pacheco, 1989: 513. A los jesuitas del Nuevo Reino de Granada, según informa Pacheco, se les asignó la legación de Urbino (Italia) como lugar de residencia. Otros estaban repartidos en las pequeñas ciudades de Fano, Pergola, Fossombrone y Senigallia.

a quien Gerbi señala como uno de los escritores que “desenmascaró” las doctrinas de Robertson, Buffon y De Paw (Gerbi, 1993: 273).⁴⁸ En efecto, Velasco dejó para siempre la Nueva Granada en noviembre de 1767, sin saber que su *Historia del Reino de Quito* se convertiría en uno de los documentos centrales de “la disputa del Nuevo Mundo”.

Al llegar a Italia, Velasco y sus compañeros de orden se encontraron sumidos en una inesperada polémica intelectual. En 1768, un año después de su destierro, apareció el primer volumen de las *Investigaciones filosóficas sobre los americanos* publicado en francés por Cornelius de Paw. Dos años más tarde, la obra del abate holandés fue criticada abiertamente por el sacerdote benedictino Joseph Pernetty en su libro *Sobre América y los americanos*. Luego vino la publicación de *History of América* de William Robertson en 1777, texto que se difundió rápidamente por Europa y le dio gran popularidad a la tesis ambientalista de Buffon. Todas estas obras, además de afectar profundamente la imagen del criollo americano, de quien los jesuitas se sentían como una especie de “vanguardia intelectual”, utilizaban como fuente una serie de relatos de viaje escritos por sacerdotes de la Compañía como Lafiteau, Buffier y Charlevoix, compilados luego bajo el nombre de las *Lettres Edifiantes* (Corvalán, 1999: 147-154). No resulta extraño que los jesuitas del exilio, afectados todavía por la injusta expulsión, se sintieran atacados por los filósofos modernos y decidieran vindicar su obra misionera. Aunque me concentraré en los argumentos del padre Velasco, también consideraré la obra del sacerdote mexicano Francisco Xavier Clavijero, de quien el propio Velasco se siente tributario. Aprovechando su nuevo domicilio en Europa, “en las entrañas de la bestia” como diría Martí, los dos jesuitas se embarcan en una enérgica defensa de la naturaleza de América y del hombre americano frente a las “calumnias” lanzadas por Robertson, Buffon y de Paw.⁴⁹

El punto que más critican los jesuitas es el determinismo geográfico de los filósofos modernos. No es cierto, afirma Velasco, que los americanos sean débiles por causa de la influencia negativa del clima sobre su cuerpo. El desarrollo de las fuerzas corporales tiene que ver más con el hábito del trabajo, que con el lugar de nacimiento y residencia. Quien nace con alguna robustez en clima frío puede volverse ocioso y

⁴⁸ Velasco nació en el seno de una prestigiosa familia de la aristocracia riobambeña. Su padre, don Juan de Velasco y López de Moncayo, era sargento mayor del ejército, y su madrina de bautismo, doña Teresa Maldonado, era hermana del geógrafo e intelectual ilustrado don Pedro Vicente Maldonado, a quien ya me he referido en este trabajo.

⁴⁹ El texto de Clavijero *Historia Antigua de México* fue publicado en italiano en 1781. Velasco, por su parte, terminó la *Historia del Reino de Quito* en 1789, pero a pesar de sus esfuerzos por encontrar apoyo en España, el manuscrito (incompleto) no fue publicado sino hacia mediados del siglo XIX. Sobre la polémica levantada en Ecuador alrededor del manuscrito, véase: Roig, 1984a: 93-96.

sin fuerzas, si no se ejercita en el trabajo; de igual forma, quien nace débil en clima cálido puede volverse fuerte si aplica su cuerpo a las labores físicas. “Conoci” – escribe – “un indiano llamado Chacha en la provincia de Ibarra. Era nacido y criado en clima caliente, y siendo de edad de más de 30 años se aplicó al trabajo de sacar acequias para los ingenios de azúcar. Lo vi muchas veces trabajar entre más de cien negros africanos, los cuales lo miraban con gran respeto, y no poca envidia” (Velasco, 1998 [1789]: 328). El jesuita neogranadino apela entonces a la experiencia como medio idóneo para refutar las teorías de filósofos que jamás estuvieron en América. Con ello intenta plegarse a una idea proveniente de la misma ciencia moderna: las teorías generales, por más coherentes que sean, deben ser tenidas como falsas si no pueden ser validadas por la experiencia.

Otros ejemplos muestran que es igualmente erróneo plantear una relación directa entre la inteligencia y el clima. Una larga experiencia como misionero le enseñó a Velasco que si se le brinda una “educación correcta”, el indio puede llegar a sobresalir en cualquier campo del saber humano. Muchos llegaron a estudiar en la universidad hasta convertirse en eruditos de leyes o filosofía, mientras que otros llegaron incluso a ser doctores de la Iglesia. Es el caso de un indio apodado Lunarejo, tenido por santo, que ingresó en la orden de los dominicos y llegó a ser rector de la Universidad de San Antonio Abad del Cuzco:

“Los dominicanos de Lima tienen el retrato original de este indiano, célebre no menos en santidad que en letras, como lo muestran sus excelentes obras. Está en un bellísimo cuadro que se llama el de *los tres doctores*, colocado en el gran salón donde se tienen los actos literarios. En medio está Santo Tomás de Aquino, *Doctor angélico*; al lado izquierdo, el padre Francisco Suárez, *Doctor eximio*; y al lado derecho el indiano Lunarejo, *Doctor sublime*. A esto pueden llegar, si consiguen instruirse, las bestias del señor Paw” (Velasco, 1998 [1789]: 347).

Nada tiene que ver entonces el clima con la fuerza o la inteligencia. Clavijero dice que aunque “los suizos son más fuertes que los italianos, no por eso creemos que los italianos se han degenerado, ni menos acusamos al clima de Italia” (Clavijero, 1958 [1781]: 203). Y Velasco, por su parte, afirma que en Quito no se ven en todo un año tantos ebrios en las calles como los que se ven en una sola semana en las principales ciudades de Europa, sin que ello signifique que el clima de Europa genere borrachera (Velasco, 1998 [1789]: 341). No tenemos ninguna razón, entonces, para pensar que el clima de América, a diferencia del de Europa, es perjudicial para el desarrollo de la moral y la inteligencia. De lo contrario, comenta irónicamente Clavijero, “si Paw hubiera escrito sus *Investigaciones filosóficas* en América, podríamos sospechar la degeneración de la especie humana bajo el clima americano” (Clavijero, 1958 [1781]: 190).

En cuanto a la tesis de la degeneración de los criollos, Velasco y Clavijero se posicionan con firmeza. Tanto en Quito como en México han florecido las bellas artes y existen universidades de donde han surgido prestigiosos doctores nacidos en América, cuyas obras son reconocidas en toda Europa. Velasco dice que nada impresionó más al sabio La Condamine durante su estancia en Quito que el magnífico esplendor de los templos, y cita el caso de un médico francés de nombre Gaudé que decidió abandonar París y venir a Quito, atraído por la refinada cultura y piedad de las familias criollas (Velasco, 1998 [1789]: 355-356). Hablando nuevamente desde su propia experiencia, el jesuita relata el siguiente episodio, ocurrido ya no en Quito ni en Bogotá sino en la propia Italia:

“El caso de Bolonia fue chistoso, y puede llamarse comedia, en que representaron el más ridículo, pero merecido papel, los filósofos modernos. Habiendo llegado allí la primera partida de los jesuitas expulsos de los dominios de España, en el 1768, fueron visitados por algunas personas de distinguido carácter, con la curiosidad de conocerlos [...] Su dulce y agradable trato hicieron que uno de ellos le preguntase, de qué parte de *España* era nativo? Respondió que de ninguna, porque era americano. Quedaron todos atónitos con la respuesta, como incrédulos, viéndose las caras unos a otros [...] Creían sin duda que los americanos, aunque fuesen hijos de europeos, eran enanos, contrechos y poco diferentes de los rústicos indianos, según las pinturas que habían visto de ellos. Salieron del error y creciendo cada día más su desengaño, con el trato familiar que mantuvieron, llegaron finalmente á ver que los ingenios nacidos bajo el clima que se llama *infausto*, eran capaces no sólo de escribir bien una obra; mas de escribirla de tal modo, que llamase con admiración las atenciones del iluminado mundo” (Velasco, 1998 [1789]: 355).

Pero además de magnificar la inteligencia de los criollos, buena parte de los argumentos de Velasco y Clavijero están dedicados a la defensa del indio y de su historia. Tres son las calumnias dirigidas desde Europa hacia los indios americanos, que los jesuitas criollos desean vindicar: su pretendida homosexualidad, la calidad de la leche de sus mujeres y la ausencia de conceptos universales en sus lenguajes. Ante la primera calumnia, Clavijero reacciona indignado. Ningún historiador respetable ha dado testimonio alguno de que la homosexualidad fuese una práctica común entre los indios, por el contrario, casi todos informan que muchas comunidades tenían severas leyes que la prohibían. Y si algunos pueblos del Caribe estuvieron alguna vez “infestados de aquel vicio”, esto no significa que todos los americanos lo practicaran. Si así fuera, entonces todos los pueblos europeos serían culpables de lo mismo, ya que los griegos y romanos eran proclives a tal “abominación” (Clavijero, 1958 [1781]:

236). En cuanto al tema de la leche materna, el argumento había sido ya esgrimido desde antes del siglo XVIII por los peninsulares en contra de los criollos: desde su nacimiento, los españoles de Indias eran amamantados por sirvientas indias o negras quienes les transmitían los defectos propios de su raza y los “bastardeaban”. Clavijero responde simplemente que las mujeres indias son tomadas como nodrizas por las damas europeas y criollas, “porque saben bien que son sanas, robustas y diligentes en este ministerio”.⁵⁰ Y ante la acusación lanzada por de Paw en el sentido de que las mujeres indias tienen una menstruación irregular, síntoma inequívoco de su malsana constitución física, el sacerdote responde que él “no puede dar noticia de estas cosas” y comenta burlescamente: “Paw, que desde Berlín ha visto tantas cosas en América que no ven sus mismos habitantes, habrá tal vez encontrado en algún autor francés el modo de saber lo que nosotros ni podemos ni queremos averiguar” (202).

De lo que sí pueden “dar noticia” Velasco y Clavijero es que las lenguas indígenas son tan expresivas como cualquier lengua europea. Ambos aprendieron el quichua y el náhuatl, respectivamente, como parte de su entrenamiento misionero. Baste citar el comentario, siempre irónico, de Clavijero:

“Paw, sin salir de su gabinete de Berlín, sabe las cosas de América mejor que los mismos americanos, y en el conocimiento de aquellas lenguas excede a los que las hablan. Yo aprendí la lengua mexicana y la oí hablar a los mexicanos muchos años y, sin embargo, no sabía que fuera tan escasa de voces numerales y de términos significativos de ideas universales, hasta que vino Paw a ilustrarme [...] Yo sabía, finalmente, que los mexicanos tenían voces numerales para significar cuantos millares y millones querían; pero Paw sabe todo lo contrario y no hay duda de que lo sabrá mejor que yo, porque tuve la desgracia de nacer bajo un clima menos favorable a las operaciones intelectuales” (Clavijero, 1958 [1781]: 283).

Si las lenguas indígenas podían articular ideas abstractas, esto significa que los indios eran capaces de generar conocimientos científicos. Contradiendo a Robertson, Velasco dice que los antiguos peruanos inventaron relojes de sol, construyeron observatorios astronómicos y desarrollaron complicados métodos para medir el tiempo, lo cual demuestra que “en la ciencia gnómica eran muy peritos” (Velasco, 1998 [1789]:

⁵⁰ También resulta curioso este argumento, puesto que el padre José de Acosta, a quien Clavijero tanto admira, decía que la Compañía de Jesús debía tomar precauciones al ordenar sacerdotes criollos, “por los resabios que les quedan de haber mamado leche india y haberse criado entre indios” (citado por Lavallé, 1990: 326).

355-391). Clavijero, por su parte, afirma que aunque ninguna nación de América conocía el arte de escribir, algunas desarrollaron métodos para conservar la memoria histórica: “¿Qué eran las pinturas históricas de los mexicanos sino signos duraderos para transmitir la memoria de los acontecimientos, así a los lugares como a los siglos remotos?” (Clavijero, 1958 [1781]: 252). Pero a pesar de este reconocimiento, los argumentos de los jesuitas a favor de los indios tienen que ver, sobre todo, con su capacidad para *aprender y asimilar el conocimiento Occidental*. La tesis ambientalista de Buffon no es refutada mostrando que los indios producen una ciencia *diferente* a la de Occidente, sino enfatizando que han civilizado sus costumbres morales y políticas a través del cristianismo, que han logrado estudiar en prestigiosas universidades y llegado incluso a ser doctores de la Iglesia. Para los dos exiliados criollos, el conocimiento de Occidente continúa siendo el “canon” a partir del cual se juzga la madurez intelectual y moral de los indígenas. La pregunta es entonces: ¿en qué consiste realmente la “vindicación” jesuita?

Arturo Roig afirma que aunque Velasco y Clavijero eran miembros de la clase terrateniente criolla, ambos formaban parte del sector más progresista e inteligente de esa clase, pues utilizaban la figura del indio como *recurso ideológico* para combatir los excesos de la política colonial española (Roig, 1984a: 242). Yo agregaría que la defensa del indio, llevada adelante por los dos jesuitas, es en realidad una defensa de la misión de la Compañía de Jesús en América (y en el mundo), que en su opinión había sido mal tratada con la expulsión decretada por los Borbones. Estos actuaron injustamente, porque ahora quieren aprovechar a los indios como mano de obra productiva, después de que fueron los jesuitas (y no las bondades del gobierno ni las condiciones favorables del clima) los encargados de civilizarlos. Los jesuitas de la Nueva Granada, como ya se dijo antes, tenían bajo su jurisdicción pastoral una gran cantidad de territorios destinados a las misiones en el Orinoco, Amazonas y los Llanos Orientales. Eran además propietarios de inmensas haciendas y dueños de los colegios donde se educaba lo más granado de la elite criolla, con la que guardaban estrechos lazos políticos, sociales y de sangre. Por tanto, la vindicación jesuita del indio actúa como un “recurso ideológico” para mostrar dos cosas: primera, que con su obra misionera en América los jesuitas (y ninguna otra orden religiosa) fueron los encargados de ofrecer a Occidente la oportunidad de unificar a todas las culturas humanas⁵¹; y

⁵¹ En este sentido tiene razón el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría, cuando dice que el proyecto de universalización jesuita constituía una forma de *modernidad alternativa* (que él llama “modernidad barroca”) frente al proyecto hegemónico de la modernidad capitalista. A pesar de ser una orden de la iglesia católica, los jesuitas no eran una orden medieval (como los franciscanos y los dominicos) sino una orden moderna. Por eso, la unificación cultural del mundo que proponían no debe confundirse sin más con el proyecto medieval del “Orbe cristiano”. Se trataba, más bien, de un gigantesco proyecto de “sincretismo

segunda, que eran los criollos, educados en sus colegios, los más aptos para gobernar los destinos de las colonias americanas, y no la dinastía de los Borbones, corrompida por un insaciable deseo modernizador.⁵²

De hecho, y muy a pesar de acogerse al proyecto jesuita del sincretismo cultural, parece evidente que Velasco y Clavijero participaban del mismo *habitus de distanciamiento étnico* que ya he examinado en el capítulo segundo. La preeminencia social de los criollos sobre las castas, decía, se fundaba en un imaginario según el cual, la “limpieza de sangre” era un capital simbólico que jugaba como elemento de distinción. Velasco podía respetar a los indios porque creía que eran de raza pura, pero despreciaba profundamente a los mestizos, mulatos y zambos porque se trataba de razas mezcladas. Curiosamente, después de haber dedicado muchos capítulos a refutar las tesis de Buffon, Robertson y de Paw, el jesuita riobambeño termina diciendo que los mestizos (por entonces el cincuenta por ciento de la población neogranadina) constituyen ¡“el oprobio del Nuevo Mundo”!

“En la plebe de los mestizos, negros, mulatos y zambos reinan los vicios de la embriaguez, del ladrocinio y la mentira, exceptuados los individuos que no faltan buenos en ninguna clase. Si alguna de esas cuatro clases puede llamarse con razón el oprobio de los habitantes del Nuevo Mundo, es la de los mestizos, porque siendo casi generalmente ociosos sin empleo, ni ocupación, no siendo

cultural” *montado sobre la base material del sistema-mundo moderno*, que buscaba en el pasado de todas las culturas humanas prefiguraciones y signos del cristianismo. Echeverría dice que este proyecto, “viéndolo a la luz de este fin de siglo posmoderno, no parece ser pura y propiamente conservador y retrógrado; su defensa de la tradición no es una invitación a volver al pasado o a premodernizar lo moderno. Es un proyecto que se inscribe también, aunque a su manera, en la afirmación de la modernidad” (Echeverría, 2000: 65). Por su parte, Octavio Paz comenta que “el núcleo espiritual e intelectual de esta estrategia era una visión de la historia del mundo como el paulatino desenvolvimiento de una verdad universal y sobrenatural [...] Los instrumentos de esta universalización fueron las antiguas creencias y prácticas de India, China y México” (Paz, 1988: 56).

⁵² A este respecto afirma Octavio Paz: “El despertar del espíritu criollo coincidió con el ascenso de los jesuitas, que desplazaron a los franciscanos y a los dominicos y se convirtieron en la orden más poderosa e influyente. Los jesuitas no sólo fueron los maestros de los criollos; fueron sus voceros y su conciencia [...] El sincretismo jesuita, unido al naciente patriotismo criollo, no sólo modificó la actitud tradicional frente a la civilización india sino que provocó una suerte de resurrección de ese pasado [...] Otros teólogos, entre ellos la mayoría de los jesuitas, sostuvieron que en las creencias antiguas de los indios ya había vislumbres de la verdadera fe, sea por gracia natural o porque el Evangelio había sido predicado en América antes de la llegada de los españoles, y los indios aún conservaban memorias confusas de la doctrina” (Paz, 1988: 57-58).

obligados por la pública autoridad del trabajo, como los otros, se entregan sin freno a los vicios, de que es la ociosidad fecunda madre” (Velasco, 1998 [1789]: 357).⁵³

También Clavijero participaba de esta “sociología espontánea” cuando se refería a los negros. En su afán de refutar la tesis de que el aspecto físico de los nativos del Nuevo Mundo es contrario a todos los cánones de la plástica grecolatina, el jesuita dice que si alguna raza es imperfecta desde el punto de vista estético, ésta no es la raza de los indios sino la de los negros:

“¿Qué puede imaginarse más contrario a la idea que tenemos de la hermosura y perfecciones del cuerpo humano, que un hombre pestilente, cuya piel es negra como la tinta, la cabeza y la cara cubierta de lana negra en lugar de pelo, los ojos amarillos o de color de sangre, los labios gruesos y negruzcos y la nariz aplastada? Tales son los habitantes de una grandísima parte de Africa y de algunas islas de Asia” (Clavijero, 1958 [1781]: 194).

En suma, los dos jesuitas intentan responder a la tesis ambientalista de Buffon y sus seguidores mediante una exaltación del criollo y el indio americano, que no escapa, sin embargo, a los prejuicios étnicos anclados en el *habitus* de la elite criolla. Antonello Gerbi (1993: 227) dice que la enfática respuesta de los criollos obedece a que sentían herido su orgullo, porque en los argumentos de los filósofos europeos parecían escuchar el eco de las calumnias que habían recibido durante siglos por parte de los peninsulares. Aunque españoles y criollos eran igualmente blancos, católicos y de sangre pura, su diferencia se basaba en que el *ius soli* prevalecía sobre el *ius sanguinis*. Por el solo hecho de haber nacido en América y no en España, el criollo debía subordinarse al peninsular en todos los aspectos de la vida social. De manera que conforme se fue poniendo en tela de juicio la hispanidad de los criollos en Europa, también se les fue involucrando en los mismos prejuicios de que eran víctimas los indios. Si a este resentimiento por la “igualación” de que eran objeto los criollos se suma la expulsión de los jesuitas, que de acuerdo a Octavio Paz eran “sus voceros y su conciencia”, resulta fácil entender por qué los miembros de la Compañía de Jesús reaccionaron de la forma en que lo hicieron. Con

⁵³ Por el contrario, cuando Velasco habla de la ociosidad de los indios, sus palabras adquieren otro tono. Si los indios no trabajan, esto no ha de ser reputado como un vicio sino como una virtud cristiana, porque ellos se contentan “con un trapo para cubrirse, lo preciso para alimentarse y no aspiran a más ni quieren más. En esto son dignos de alabanza, y sin advertirlo ni saberlo, se conforman con el dictamen del apóstol: *habentes alimenta el quibus tegamur, his contenti sumus*” (Velasco 1998 [1789]: 340-341).

su vindicación de las capacidades intelectuales y morales de los criollos, los jesuitas no sólo buscaban refutar los argumentos de Buffon en torno a la supuesta “degeneración americana”. En realidad, su lucha tenía un carácter más político que filosófico: mostrar que los criollos estaban llamados a gobernar en América con independencia de los españoles. Pero, y este es el punto que deseo resaltar, el gobierno que reclamaban no era únicamente sobre el territorio, sino también, y por encima de todo, *sobre la población americana*: los criollos deben gobernar sobre las castas, y con independencia de España, porque a ello les da derecho su indiscutible *superioridad étnica*.

5.3.2.2 El criollo contraataca

En la Nueva Granada resonaban también los ecos de la “disputa del Nuevo Mundo” que se llevaba a cabo en Europa. No fueron únicamente los jesuitas del exilio quienes reaccionaron a la denigración de los filósofos europeos, sino también los miembros más prominentes de la elite neogranadina. Los libros de Buffon, Robertson, Raynal y de Paw circulaban en sus idiomas originales entre la comunidad ilustrada santafereña, como lo deja ver el catálogo de la biblioteca de don Antonio Nariño⁵⁴, de modo que los criollos tuvieron acceso de primera mano a los textos centrales del debate.⁵⁵ Y al igual que los jesuitas en Bolonia, también los ilustrados en Bogotá sentían con molestia que esos textos proclamaban una “igualdad por lo bajo” entre los criollos y las castas. Una igualdad que les recordaba mucho el arsenal de argumentos que los peninsulares habían esgrimido en su contra durante las décadas pasadas. Baste considerar, a manera de ejemplo, que entre las razones aducidas para negar a los criollos la perpetuidad de las encomiendas, estaba la de ser de “menor calidad” que sus padres españoles por haber nacido en territorio americano. Muchos españoles de los siglos XVI y XVII sostenían

⁵⁴ El historiador Juan Manuel Pacheco informa que “Nariño, al ser apresado por la publicación de *Los derechos del hombre*, oculta apresuradamente varios libros comprometedores: *El espíritu de las leyes* y las *Cartas persas* de Montesquieu, *La Historia de Carlos V* y la *Historia de América* del escocés William Robertson; la antiespañola *Historie philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* de Guillermo Tomás Raynal; la denigrante obra contra los americanos de Cornille de Paw, *Recherches philosophiques sur les Américains*, y el libro *La morale universelle ou les devoirs de l’homme fondée sur la nature* del materialista barón de Holbach. Y aún quedan en su biblioteca, entre otros, la *Logica* de Condillac, la *Historia Natural* de Buffon en 36 tomos, y las obras matemáticas de Christian Wolf” (Pacheco, 1984: 14).

⁵⁵ De hecho, casi todas las obras centrales de la ilustración europea se encontraban en las bibliotecas de los ilustrados neogranadinos, como lo deja ver el magnífico estudio de Renán Silva (2002: 279-311).

que la influencia del clima tropical provocaba una especie de “mutación” corporal y espiritual en todos los europeos nacidos en ultramar. A pesar de ser hijos de españoles, los criollos no sólo nacían con cualidades corporales inferiores a las de sus padres, sino también con una mudanza negativa en cuanto a su temple y su moral (Lavallé, 1990: 16-21). De este modo, para los peninsulares más ortodoxos no existía diferencia alguna entre un criollo y un mestizo, porque ambos estaban contaminados por igual con “la mancha de la tierra”. No es de extrañar, entonces, que los criollos decidieran contraatacar y rebatir los argumentos de Buffon, Robertson y de Paw, buscando con ello eliminar toda sospecha de igualación con las castas.

Como bien lo ha mostrado Andrea Cadelo Buitrago, el *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, periódico fundado por Caldas en 1808, se convirtió en el escenario de la reacción criolla en contra de sus impugnadores extranjeros. Fue allí donde aparecieron publicados los artículos de Francisco Antonio Ulloa, José María Salazar, Joaquín Camacho, Jorge Tadeo Lozano y del propio Francisco José de Caldas, en los que, según Cadelo, “la refutación criolla de una presunta inferioridad americana se hacía también desde una posición climista que reproducía las tesis de los naturalistas europeos” (Cadelo Buitrago, 2004: 107). Esta “posición climista” o *ambientalista* como la he llamado aquí, se muestra con mayor evidencia en los artículos de Caldas. Particularmente en su texto *Del influjo del clima sobre los seres organizados*, el científico payanés habla en términos elogiosos de Buffon, a quien no duda en señalar como “el Plinio de Francia” y elevar a la categoría de aquellos “genios extraordinarios” “a quienes se han abierto las puertas del santuario” (Caldas, 1942 [1808b]: 157). De Buffon toma Caldas la tesis de que el clima de América no resulta particularmente favorable para el desarrollo de animales gigantes, lo cual explica por qué la llama, el lobo, el puma y la vicuña son seres enanos, malformados y débiles comparados con los animales del viejo continente.⁵⁶ De hecho, Caldas opina que el hallazgo en Soacha de algunos “huesos de elefantes carnívoros”, antes que contradecir a Buffon, como podría esperarse, confirmaría su hipótesis de un gran diluvio universal que cambió para siempre el clima del planeta. Lo que había en la Sabana de Bogotá no eran elefantes vivos, sino *cadáveres* de elefantes arrastrados allí como fruto de la catástrofe que sumergió, tardíamente, bajo el agua los territorios de América meridional:

“En la vecindad de esta capital, en la explanada de Bogotá, cerca de Soacha, tenemos huesos de elefantes carnívoros, según Humboldt. Yo he visto y sacado

⁵⁶ “El lobo, que en nuestra zona templada es quizá el animal más feroz, no es ni con mucho tan cruel como el tigre, la pantera y el león de la zona tórrida, ni como el oso blanco, el lobo cervical (lince) y la hiena de la zona helada” (Caldas, 1942 [1808b]: 157).

muchos desmedidos de la jurisdicción de Timaná, en las cabeceras del Magdalena. Don Manuel María Arboleda, amigo de las ciencias y de los sabios, remitió a Quito al mismo Humboldt una caja llena de estos huesos. Yo he poseído muelas prodigiosamente grandes, y actualmente se puede ver una monstruosa en poder de don Manuel del Socorro [Rodríguez], bibliotecario de esta capital [...] ¿Qué debemos pensar de estos despojos arrojados a la casualidad, sin atención al nivel, a la latitud y al clima? ¿Habrá variado la temperatura de nuestro planeta en la serie de los siglos? [...] ¿Alguna revolución general habrá arrojado los cadáveres de los elefantes, de la danta y del tigre desde el corazón del Asia y del Africa hasta las extremidades del globo?” (Caldas, 1942 [1808b]: 157).

Sin embargo, Caldas no está dispuesto a llegar tan lejos como el naturalista francés con la hipótesis del diluvio universal. La eterna humedad de América, que para Buffon es prueba de que allí no pueden crecer sino insectos, reptiles y animalejos inferiores, sólo es reconocida por Caldas para las regiones cercanas al nivel del mar, pero no para las regiones altas. Como ya se dijo en la sección anterior, Caldas piensa que el clima de los Andes resulta bueno para el desarrollo de la vida y de las facultades superiores, y ello porque esta zona se secó más rápido después del diluvio – aunque comparativamente más tarde con respecto a Europa – que las zonas de la costa. De manera que aunque Buffon sostiene que el clima de América meridional resulta nocivo para la vida, esta afirmación es sólo una verdad a medias, porque el conde *sólo toma en cuenta la latitud pero no la altura*. Si se miran la flora, la fauna y la vida humana de América desde el punto de vista de la altura y no sólo de la latitud, entonces las tesis de Buffon tendrían que ser matizadas:

“Cuando sólo se atiende a la latitud, cuando se mira a la naturaleza por partes y en pequeño, cuando no se cuenta con todos sus recursos y con todos sus agentes, entonces escapa la ley, no se ven sino contradicciones, se la calumnia y se sacan consecuencias monstruosas. En lugar de pintarla, se la degrada, y en lugar de conocerla mejor, se derraman tinieblas sobre su frente augusta” (Caldas, 1942 [1808b]: 155).

Es justamente en la altura de los Andes donde se ubica la ciudad de Bogotá, el foco civilizatorio más importante de la Nueva Granada y la prueba evidente de que las acusaciones de Buffon contra la naturaleza y la cultura de América son falsas. En su *Memoria descriptiva del país de Santafé de Bogotá*, José María Salazar realiza una apasionada defensa del clima y la historia de esta zona geográfica, en polémica directa con el naturalista francés M. Leblond, quien en 1786 había leído ante la Academia de Ciencias de París una memoria titulada *Memoire pour servir a l'histoire naturelle*

du pays de Santa-Fe de Bogota relativement aus principaux phénomènes qui résultent de sa position. Allí Leblond replicaba punto por punto los argumentos antiamericanos de Buffon y de Paw, después de haber viajado él mismo por el Orinoco, la Nueva Granada y el virreinato del Perú. Salazar empieza realizando una descripción bastante detallada de la Sabana de Bogotá, destacando la belleza de sus paisajes, la productividad de sus tierras y la salubridad de su clima.⁵⁷ En medio de este paraíso se levanta la gran urbe de treinta mil habitantes, que Salazar presenta como un modelo de prosperidad y cultura. Bogotá está decorada con treinta y un templos, edificios públicos, universidades, conventos, hospitales, colegios, parques, jardines, fuentes, bibliotecas, “un teatro de muy decente arquitectura” y un observatorio astronómico que es “el primer templo dedicado a Urania en América” (Salazar, 1942 [1809]: 218). En cuanto al temperamento de sus pobladores, Salazar afirma que

“El hijo de este clima es por lo común de un carácter amable, amigo de la novedad, muy hospitalario y con un corazón tranquilo, en que influye no poco su situación política, apetece el reposo y la quietud. La clase ilustre de los ciudadanos, con especialidad la clase literaria, habla un lenguaje que es sin duda el más puro del Reino, no está adulterado con la mezcla de voces indianas, como sucede en otros países, y la distingue de los demás pueblos un acento particular. Las mujeres son por lo general muy hermosas, tienen talento despejado, y el color rosado de su tez que es propio del clima, anima todas sus facciones” (Salazar, 1942 [1809]: 219).

Bogotá se distingue entonces por ser “una de las ciudades más cultas de América”, lo cual desmiente las acusaciones de Leblond y los demás naturalistas europeos, que pretendieron igualar al salvaje con el criollo. Para Salazar, la cultura de la ciudad está representada por “la clase ilustre de los ciudadanos”, aquellos que saben hablar el español puro, sin “mezcla de voces indianas”, pero con un acento diferente al que se

⁵⁷ Como dato curioso, uno de los argumentos utilizados por Salazar para contradecir a Leblond es la gran belleza del Salto del Tequendama y la ¡pureza de las aguas del río Bogotá! Con acentos casi románticos escribe: “El canto de la aves, el ruido o susurro de las hojas anima este risueño aspecto, que a cada paso mueve la atención del viajero exaltando su curiosidad. Entre tanto se oye a lo lejos el ruido de la gran cascada, el agradable estruendo que forma el río al precipitarse, el cual se redobla por grados insensibles llegando a ser demasiado intenso en su proximidad. Aquí en los días serenos se observa el más bello espectáculo que puede presentarse a la vista, y la imaginación se siente exaltada, o llena de aquellas ideas que nos inspiran siempre las grandes obras de la naturaleza. La parte alta del río es deliciosa por la amenidad de sus orillas, la diafinidad de sus aguas, la elevación de aquellas peñas coronadas de bosques, y la rápida formación de la niebla o su disolución momentánea” (Salazar, 1942 [1809]: 213-214).

habla en la península. Es la clase que se educa en la universidad y asiste al teatro, que puede utilizar las bibliotecas, enviar a sus hijas al convento y cultivar las bellas artes de Occidente. A ella pertenecen pintores como Gregorio Vásquez, “de quien nos han quedado pinturas llenas de vida y movimiento”, y jóvenes músicos que “no contentos con repetir las admirables piezas de Hayden, Pleyel, etc., inventan de su propio fondo bellas composiciones” (Salazar, 1942 [1809]: 223). Es, en suma, la vigorosa clase de los criollos, que Salazar cuida mucho de distinguir del “bajo pueblo de Santa Fe, que es el más abatido del Reino, aborrece el trabajo, no gusta del aseo, y casi toca en la estupidez” (219).

Pero a pesar de manifestar su más profundo desprecio por la “clase ínfima de las gentes”, pues ésta “no representa papel importante en la mayor parte de las sociedades” (Salazar, 1942 [1809]: 228), el abogado criollo se ve obligado a efectuar una defensa de los indios y del pasado precolombino. Esto debido a que, por razones argumentativas, derivadas de haber aceptado los presupuestos básicos del ambientalismo, no le era posible desligar su apología de la alta cultura criolla de la influencia benévola del clima bogotano. Si Salazar afirmaba que los bogotanos han desarrollado un gran nivel cultural gracias a la salubridad del clima sabanero, entonces debía sostener lo mismo con respecto a los muiscas, antiguos habitantes de esta región. Sobre todo porque uno de los argumentos de Leblond era que el inestable clima de la Sabana de Bogotá, con sus cambios inesperados de frío y calor, de sol y de lluvia, muchas veces en un mismo día, desfavorecen por completo el desarrollo de la civilización. La apología de los criollos debía conducir necesariamente a una apología de los indios, pero no de los vivos sino de los muertos: los más remotos habitantes de la Sabana de Bogotá.

Los muiscas, afirma Salazar, aunque sin alcanzar todavía el nivel civilizatorio de los imperios de México y Perú, distaban mucho de ser un pueblo miserable y salvaje como creía Leblond.⁵⁸ Tenían leyes económicas y morales, poseían “inmensas riquezas, palacios y edificios de la mayor brillantez”, y disponían de una lengua “armoniosa, bastante dulce y expresiva”, con la que podían articular ideas sobre un ser supremo in-creado. Pese a no haber desarrollado la escritura, sí conservaban memoria de los hechos

⁵⁸ “Se empeña el escritor francés en degradar esta comarca antes del arribo de los españoles, y forma una triste pintura de la infelicidad en que yacía hasta aquella época memorable. Era el país, dice, el más miserable y el más desprovisto del mundo, en donde el indio desgraciado no tenía otro bien ni otra subsistencia que ríos sin peces, pájaros en pequeño número, uno o dos cuadrúpedos y pocas legumbres. Los campos sin cultivo ofrecían únicamente algunas plantas, algunas miserables raíces, la quinoa, la papa, y el maíz que engañaba tal vez la esperanza a causa de la inestabilidad del clima. Lo que habría podido conseguirse de los países vecinos no se lograba por falta de objetos de cambio, y era menester la fuerza armada para procurárselo. Las casas parecían más bien hechas para animales y no para hombres, etc.” (Salazar, 1942 [1809]: 201).

pasados a través de mitos como el de Bochica, a quien Salazar identifica como “uno de los enviados de Jesucristo que venía a iluminar estas regiones con la predicación de la ley de la gracia” (Salazar, 1942 [1809]: 201). Gracias a esta temprana evangelización precolombina, pero sobre todo gracias a las inmensas bondades del clima, los “antiguos bogotanos” fueron muy superiores a todas las demás comunidades que habitaban el actual territorio de la Nueva Granada: “Los naturales de Bogotá han excedido a los demás americanos en sus ideas de religión e instituciones políticas” (204).⁵⁹

En su apología del clima americano y de su influencia benéfica sobre la civilización precolombina, Salazar y otros pensadores criollos encontraron apoyo en las opiniones favorables de Alexander von Humboldt, quien quedó muy impresionado en su visita a los antiguos monumentos de México, Perú y Cundinamarca. Humboldt conocía muy bien el debate que se adelantaba en Europa con respecto a la “inferioridad americana”, pero asume de inmediato una posición contraria a la de Buffon, Robertson y de Paw: “Muchos europeos han exagerado la influencia de estos climas sobre el espíritu y afirmado que aquí es imposible de soportar un trabajo espiritual; pero nosotros debemos afirmar lo contrario y, de acuerdo con nuestra experiencia propia, proclamar que jamás hemos tenido más fuerza que cuando contemplábamos las bellezas y la magnificencia que ofrece aquí la naturaleza” (Humboldt, 1989 [1803]: 95). Los cinco años de su estadía en América (entre 1799 y 1804), en los que recorrió selvas, montañas, desiertos, ríos, mares y planicies, atravesando todas las zonas climáticas y realizando duras labores físicas e intelectuales, serían la prueba de que la supuesta insalubridad del clima americano no es otra cosa que un mito.⁶⁰ Ni siquiera su estadía en la húmeda región del Orinoco, donde las fiebres y el paludismo suelen ser endémicos, consiguió debilitar su salud de hierro.⁶¹ Sin embargo, reflexionando

⁵⁹ Lo más curioso en esta apología es que Salazar utiliza como fuente de información la *History of America* de Robertson (!), autor a quien considera “más digno que Leblond de nuestro respeto y más amigo que él de la verdad” (Salazar, 1942 [1809]: 203).

⁶⁰ También es un mito, según Humboldt, la idea de que las tierras de América son de una humedad endémica debido a que estuvieron sumergidas durante más tiempo bajo las aguas: “Examinando atentamente la constitución geológica de América, reflexionando sobre el equilibrio de los fluidos esparcidos sobre la superficie de la tierra, no se puede admitir que el nuevo continente haya salido de las aguas más tarde que el viejo. Se observa la misma sucesión de capas de piedra que en nuestro hemisferio, y es probable que en las montañas de Perú, los granitos, los esquistos de mica, o las diferentes formaciones de yeso y de arcilla, hayan nacido en las mismas épocas que las rocas análogas de los Alpes de Suiza” (citado por Castrillón Aldana, 2000: 20).

⁶¹ En otra carta, escrita a su hermano Wilhelm desde La Habana en 1801, comenta sobre el mismo tema: “Mi salud y mi alegría han aumentado visiblemente desde que salí de España, a pesar del eterno cambio de humedad, calor y frío de las montañas. He nacido para los trópicos, jamás he estado tan constantemente saludable como en estos dos años” (Humboldt, 1989 [1801b]: 66).

sobre las razones que explican el mayor adelanto de la civilización en unos pueblos con respecto a otros, Humboldt escribe lo siguiente:

“La civilización de los pueblos está casi siempre en razón inversa de la fertilidad del país que habitan. Mientras más obstáculos les presenta la naturaleza, más se desarrollan las facultades morales del hombre. Así es que los habitantes de Anahuac (o de Méjico), los de Cundinamarca (o del Reino de Santa Fe) y los del Perú, formaban ya grandes asociaciones políticas y disfrutaban de un principio de civilización semejante al de la China y Japón, en tanto que el hombre vagaba todavía agreste y desnudo en las selvas de que están cubiertas las llanuras del oriente de los Andes. Mas si no es difícil concebir por qué la civilización de nuestra especie hace mayores progresos en las regiones boreales que en medio de la fertilidad de los trópicos, y por qué comenzó ésta en lo alto de la cordillera y no en las orillas de los grandes y caudalosos ríos, sí lo es explicar por qué los pueblos civilizados y agrícolas no descienden a habitar en climas en donde la naturaleza produce espontáneamente lo que bajo un cielo menos propicio no se consigue sino mediante el más penoso trabajo (Humboldt, 1942 [1808]: 131).

Este pasaje, tomado del artículo que publicó Humboldt en el *Semanario de Nuevo Reino de Granada*, es una muestra de su opinión con respecto al tema de la evolución de la especie humana. El Barón sabía muy bien de qué estaba hablando: había sido discípulo de Blumenbach en Jena (1797) y conocía los textos de su hermano Wilhelm con respecto a este tema (*Plan d'une Anthropologie comparée et Le XVIII siècle*), publicados entre 1795 y 1797. Tanto Blumenbach como Wilhelm seguían básicamente las tesis antropológicas defendidas por Kant, que mencioné en el capítulo primero: el tronco único de la humanidad se encuentra dividido en diferentes razas, y cada una de ellas, de acuerdo a su peculiar temperamento psicológico, consigue alcanzar un mayor o menor progreso moral e intelectual. Los americanos, los africanos y los asiáticos son razas incapaces de liderar el movimiento ascendente de la civilización, mientras que sólo la raza blanca europea puede conducir a la humanidad hacia la realización de su propia naturaleza moral. Discrepando de esta opinión, Alexander piensa que el progreso de la humanidad se observa en todos los pueblos de la tierra, y que la diferencia de civilización entre unos y otros *tiene poco que ver con la raza*.⁶² Es, más bien,

⁶² Esto no significa que Humboldt se encontrara libre de los prejuicios raciales que caracterizaban a los europeos ilustrados de su tiempo. Creía firmemente en la superioridad de la raza blanca y en la “misión civilizadora” de Europa, pero criticaba la idea de que la raza fuera el *factor central* que explicara científicamente la evolución de la cultura. Aunque el color blanco de la piel contribuye químicamente al desarrollo de la inteligencia (como también pensaba Kant), el detonante de su evolución es el grado de dificultad

el grado de dificultad que ofrece la naturaleza el factor que explica por qué razón la civilización progresa más en las zonas boreales que en las tropicales. Allí donde los frutos de la naturaleza se encuentran al alcance de la mano durante todo el año, las facultades morales e intelectuales del hombre se despliegan con menor intensidad. La vida simplemente se disfruta sin mayores sobresaltos, y no es necesario *compensar* aquello que la naturaleza niega mediante el desarrollo de la ciencia y la técnica. Pero en las zonas boreales, donde las estaciones obligan al trabajo metódico y a la planificación de la economía, dichas facultades alcanzan un despliegue mucho mayor:

“Así el habitante de las regiones equinocciales conoce todas las formas vegetales que la naturaleza ha colocado en su país favorecido, y la tierra ostenta a sus ojos un espectáculo tan variado como el que le presenta la bóveda azul del cielo, en la cual no hay constelación que se le oculte. De tales ventajas no disfrutaban los pueblos de la Europa, porque las plantas lánguidas y enfermizas que el amor de las ciencias o los caprichos de un lujo refinado hace que se cultiven en las estufas, apenas les presentan la sombra de la majestad de las plantas equinocciales, y aún muchas de sus formas permanecen para ellos desconocidas; *pero la cultura y riqueza de sus idiomas, la imaginación y sensibilidad de sus poetas y pintores, les ofrecen un manantial inagotable de compensaciones*” (Humboldt, 1942 [1808]: 44-45).⁶³

Humboldt rechaza entonces la idea de que la raza y el clima son factores que permiten condenar sin más a los pueblos precolombinos. Tomando algunos de argumentos de Rousseau, el científico alemán piensa que aunque la civilización sea preferible a la

que ésta debe afrontar en su lucha contra la naturaleza. En su *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente*, el barón escribe: “Si la variedad y la movilidad de las facciones embellecen el dominio de la naturaleza animada, hay también que convenir en que uno y otro, sin ser el único producto de la civilización, se acrecientan con ella. En la gran familia de los pueblos ninguno otro reúne esas ventajas en mayor grado que la raza del Cáucaso o raza europea. Tan sólo en los hombres blancos puede efectuarse esa penetración instantánea de la sangre en el sistema dérmico, esa ligera mutación del color de la piel que tan poderosamente ayuda a la expresión de los movimientos del alma (Humboldt, 1941[1834]: 169). Un pasaje como éste sirve para desmitificar un poco la figura de Humboldt – de cuya beatificación se han encargado en buena parte los propios historiadores latinoamericanos –, y confirma la opinión de Abel Orlando Pugliese, en el sentido de que “con él la disputa [del Nuevo Mundo] no se concluye, sino que alcanza su culminación, dejando translucir antinomias fundamentales de las posiciones en juego. Su paradigma de objetivación y tematización de América sigue siendo tan europeo, acaso más aún, que el de los [demás] controversistas” (Pugliese, 1994: 1364).

⁶³ El resaltado es mío.

barbarie, la vida simple de los nativos tenía sus ventajas. No tenían que trabajar para obtener alimentos ni debían preocuparse demasiado por la planificación del futuro, pudiendo disfrutar de una “vida natural” y en armonía con el medio ambiente. En cambio, “los caprichos de un lujo refinado” como el que se observa en Europa tiene muchas desventajas de orden moral. Los progresos de la civilización, a pesar de ofrecer compensación por las carencias naturales, generan también una serie de desgracias para la especie humana. Humboldt trae como ejemplo el desarrollo de la agricultura, y en particular de aquellos ramos que los criollos miraban como la gran esperanza para el virreinato: el café, el añil y la caña de azúcar. En lugar de contentarse con el cultivo de frutos naturales, los europeos prefirieron aclimatar en suelo americano estos productos, creyendo estar contribuyendo al progreso de la civilización. “Pero estos nuevos ramos de la agricultura” – afirma Humboldt – “lejos de haber sido ventajosos para la humanidad, han aumentado la inmoralidad y las desgracias de la especie humana: la introducción de esclavos africanos en América, ha sido un motivo de devastación para el antiguo continente, y el origen de discordias sin fin y de sangrientas venganzas en el nuevo” (Humboldt, 1942 [1808]: 133).

Tenemos entonces que a pesar de que los argumentos de Humboldt podían servir como apoyo a la apología de los criollos y su defensa del clima americano y del pasado precolombino, sus opiniones no resultaban del todo bienvenidas. Su crítica a la introducción de esclavos africanos para sostener la economía de la hacienda, su reserva frente a la creencia de que la civilización europea solamente ha traído beneficios a la humanidad y, principalmente, su tesis de que la raza no es un factor que explique científicamente la superioridad de unos hombres sobre otros, debieron ser vistas con gran reserva por la elite criolla ilustrada. Se sabe de la desconfianza que frente a su obra y su persona manifestaba Caldas. Y aunque mucho se ha hablado del incidente que levantó rumores sobre la supuesta homosexualidad de Humboldt y originó su ruptura con el científico payanés⁶⁴, no resulta descabellado afirmar que tal desconfianza obedecía también a la distancia que el Barón guardaba frente al *habitus* de la elite criolla. Orgulloso de su europeidad y de su estirpe, Humboldt se burlaba

⁶⁴ Ocurrió que a comienzos de 1802, Caldas solicitó a Humboldt que le permitiera acompañarle en su viaje de exploración por los Andes ecuatorianos, pero el barón se negó rotundamente, al parecer porque deseaba escalar el Chimborazo en compañía del joven criollo Carlos Montúfar. Profundamente herido por el rechazo, Caldas escribió a Mutis diciéndole que Humboldt había respirado el “aire envenenado” de Quito, dejándose corromper por jóvenes “obscenos y disolutos” que le arrastraron “hasta las casas donde reina el amor impuro”. El resentimiento de Caldas llegó hasta el punto de afirmar que la debilidad moral de Humboldt afectaba directamente su competencia como científico y confirmaba el hecho de que los protestantes son unos herejes. Véase: Castrillón Aldana, 2000: 33-37.

de la muy tropical “psicología criolla”, con su pasión por la compra de falsos títulos nobiliarios y su ridícula creencia de que el oscurecimiento en el color de la piel suponía una degradación moral y social (Minguet, 1985: 258-269).⁶⁵

Pero a diferencia de Humboldt, los científicos más nobles y preeminentes de la elite local (como Caldas y Lozano) sí tenían interés en resaltar la superioridad del criollo sobre las castas, como medio para refutar la “calumnia de América”. En el fragmento de su obra *Fauna Cundinamarquesa* publicado en el número 48 del *Semanario*, Jorge Tadeo Lozano distingue tres razas que componen la población de la Nueva Granada: americana, africana y árabe-europea. Las tres razas, reconoce Lozano, se hallan afectadas por el clima de América, pero no en la misma proporción. Así por ejemplo, la raza americana, compuesta por los aborígenes del nuevo mundo, es aquella que experimenta con mayor fuerza la influencia del clima por ser la raza nativa de estas tierras: “su carácter moral parece que proviene de las circunstancias que los rodean, mas bien que de su propia naturaleza” (Lozano, 1809: 357). La raza negra, en cambio, ha sido trasplantada desde otro continente, pero no ha logrado acomodarse sino a los climas ardientes de América, por lo que conserva intacto el carácter moral asociado con su medio ambiente de origen: “Muchos naturalistas han observado que todas las producciones africanas manifiestan en su habito y aspecto la aspereza del clima en que han nacido. Los negros son una prueba palpable de esta aserción: su carácter moral se compone de todas aquellas pasiones que hacen al hombre duro y poco sociable” (365).

Por el contrario, la raza árabe-europea se diferencia cualitativamente de las otras dos porque ha podido ejercer dominio racional sobre el clima de América, en lugar de ser afectada por él. Aunque, como los negros, sea una raza trasplantada, el cambio de clima no ha afectado para nada su capacidad física, moral e intelectual. Antes bien, afirma Lozano, el trasplante a nuevos climas ha contribuído a incrementar notablemente sus facultades:

⁶⁵ Considérense, a manera de ejemplo, estas dos citas tomadas respectivamente del *Ensayo político sobre la Nueva España* y de la *Relación histórica*, reproducidas ambas por Charles Minguet, donde Humboldt se refiere con ironía a la sociedad colonial hispanoamericana: “En un país gobernado por los blancos, las familias a las que se considera mezcladas con el mínimo de sangre negra o mulata son, naturalmente también, las menos honorables. En España constituye un título de nobleza, por decir así, el no descender ni de judíos ni de moros. En América, el tono más o menos blanco de la piel decide el rango que ocupará un hombre en la sociedad. Un blanco que cabalque descalzo se imaginará pertenecer a la nobleza del país” (citado por Minguet, 1985: 263). “En las colonias, el verdadero sello visible de esta nobleza es el color de la piel. Tanto en México como en el Perú, tanto en Caracas como en la isla de Cuba, se escucha a diario decirle a un hombre que camina descalzo: ¿y este blanco tan rico acaso se creará más blanco que yo? Siendo tan numerosa la población que se desplaza de Europa hacia América, bien se comprende que el axioma “todo blanco es caballero” contraría de una manera singular las pretensiones de las familias europeas, cuya notabilidad y nombradía datan de muy antiguo” (259-260).

“A excepción de algunas modificaciones casi insensibles que en ella han producido las diversas temperaturas y alturas de la atmósfera, se mantiene del mismo modo que en España, de donde la mayor parte ha emigrado para estas regiones. Por tanto deben mirarse como infundadas y falsas las asersiones de que los Españoles Americanos han degenerado y están degradados en sus facultades físicas é intelectuales; y que su naturaleza es tan débil, que a los quarenta años de edad ya se ven agoviados con la más triste decrepitud. Por el contrario parece que el trasplante á estas regiones les ha dado cierto grado de perfección tanto en lo material de los órganos, como en las facultades intelectuales, cuya prespiciacia no se les podría negar sin notoria injusticia” (Lozano, 1809: 361).

Sin embargo, Lozano es consciente de que su apología racial no daba cuenta todavía de la objeción presentada por de Paw: los criollos americanos no han realizado todavía ninguna contribución sustancial al desarrollo de las ciencias y las artes, lo cual sería prueba de su inferioridad y dependencia con respecto a Europa. Dos son las causas, según Lozano, que explican por qué razón los criollos todavía no se destacan en el campo filosófico y artístico. En primer lugar, la raza árabe-europea vive principalmente en las ciudades y administra el fruto de las fértiles tierras americanas, lo cual ha hecho que se convierta en una especie de “raza ociosa”, que gusta más de los placeres y el lujo que del trabajo manual e intelectual (Lozano, 1809: 363-664). En segundo lugar, se trata de una “raza joven”, que durante 200 años ha tenido que dedicarse al sometimiento de la naturaleza y a la civilización de los indios, por lo que no han tenido suficiente tiempo para mostrar sus verdaderas capacidades. Hasta hace muy poco ha comenzado la tarea de reformar sus colegios y universidades, de cultivar las ciencias y las artes, pero no pasará mucho tiempo antes que los criollos “hagan ver a sus detractores que la América, que ha sabido enriquecer á la Europa con sus producciones naturales, sabrá también imitarla produciendo ingenios comparables á los mejores de aquella parte del mundo” (362).

Este último argumento de Lozano era en realidad uno de los favoritos de la elite criolla. Si se acepta el presupuesto ilustrado de que todas las sociedades humanas progresan con el tiempo, entonces el duro juicio de los filósofos europeos sobre América debería tener en cuenta su diversa composición racial y el estado actual de su evolución temporal de acuerdo a esta composición. La raza blanca, representada por los criollos, es ciertamente la más evolucionada de todas las que componen la población americana (en el aspecto físico, moral e intelectual), pero todavía no tan evolucionada culturalmente como lo está la raza blanca europea. Sin embargo, este retraso comparativo nada tiene que ver con una inferioridad de facultades con respecto a las del hombre blanco del viejo continente. Se trata, más bien, de un *retraso temporal* (y no ontológico) puesto que, debido a las particulares circunstancias históricas que han debido enfrentar los

criollos en América, esas facultades han tenido que aplicarse más al dominio sobre la naturaleza que al cultivo de las letras y las ciencias. José María Salazar presenta el argumento de la siguiente forma, hablando de la cultura alta en Bogotá:

“Aunque las letras han tenido un suceso más lisonjero, pudiendo llamarse esta ciudad una de las más cultas de América, no hay que pensar que nos hallemos todavía en aquel grado de esplendor a que la época actual deba aspirarse. No salen tan rápidamente las naciones de su primer estado de abatimiento para colocarse al nivel de aquellas que están en posesión de ilustrarlas, y sólo toca a la acción del tiempo disipar sus tinieblas cuando es ayudada por el influjo de las circunstancias. 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. Santa Fe es actualmente un ejemplo de esta *verdad funesta*, y si la aurora de la filosofía ha rayado sobre su horizonte, aún no acaban de disiparse las tinieblas que nos rodean” (Salazar, 1942 [1809]: 223-224).⁶⁶

La “calumnia de América” es entonces una injusticia, porque equivale a castigar a un niño que apenas entra a la adolescencia por no comportarse como un adulto. América, liderada por su raza más evolucionada, los criollos, saldrá muy pronto de la infancia y entrará plenamente en la edad de la razón. Cuando esto ocurra, “el genio americano será acaso el más querido de Minerva cuando la suerte lo ponga en estado de manifestarse, y tan admirables [serán] en este Nuevo Mundo las obras del espíritu como las producciones de la naturaleza” (Salazar, 1942 [1809]: 226). Es sólo una cuestión de tiempo hasta que América llegue a lo que Kant denominó la “mayoría de edad”, puesto que *tiene ya la raza apropiada para hacerlo*. Hay que esperar tan solo a que esta raza madure un poco más para hacer “uso autónomo de la razón” y gobernar su destino por sí misma. Entonces, América podrá formar una nación independiente en la que los varones criollos puedan gobernar sobre las castas y comerciar libremente con sus pares blancos en Europa, tal como lo dispone la “verdad funesta” de la evolución humana. Al final, y pese a la desconfianza de los filósofos europeos, la astucia de la razón terminará encontrando su camino.

⁶⁶ El resaltado es mío.

Epílogo

Comencé este trabajo haciendo referencia a la relación entre la ciencia ilustrada de la lengua y la política ilustrada de la lengua, a propósito de una solicitud enviada en 1787 por la emperatriz de Rusia Catalina II al rey Carlos III de España, y el decreto promulgado por éste veinte años antes, en el que se prohibía el uso de las lenguas indígenas en América. Quisiera finalizar ahora retomando la misma historia, con el fin de ilustrar algunos de los temas y conceptos utilizados a lo largo de esta investigación.

El decreto de 1770 que promulgó el español como lengua única y oficial del Imperio, condujo paulatinamente a la eliminación del latín como lengua científica por excelencia. Esto fortaleció el ascenso de una nueva clase criolla legitimada por el conocimiento, que despreciaba la escolástica y mostraba un interés más científico que religioso en las culturas indígenas. Desde las páginas del *Papel periódico*, Manuel del Socorro Rodríguez encabezó una ofensiva para desterrar el latín de las universidades de Bogotá, al mismo tiempo que defendía la reapertura de la extinta cátedra de Chibcha para ser estudiada como curiosidad histórica. Igualmente, el sacerdote criollo José Domingo Duquesne afirmaba que el latín no puede servir ya de base morfológica para el estudio de las lenguas indígenas – como había ocurrido con las Gramáticas escritas por los misioneros del siglo XVII –, y afirmaba que estas deben ser vistas desde una lógica completamente distinta a la de la escritura occidental.¹ El mismo José Celestino Mutis, una vez que recibe el encargo del virrey Caballero y Góngora para recopilar los manuscritos solicitados por la emperatriz de Rusia, escribe lo siguiente:

¹ Duquesne pensaba que la lengua chibcha debe ser vista desde la lógica de la escritura ideográfica, y afirmaba incluso haber descifrado algunos jeroglíficos chibchas de carecer astronómico grabados en una piedra. Sus teorías lingüísticas fueron muy apreciadas por Humboldt. Véase: Langebaek, 2001: 23-24; González de Pérez, 1980: 151-153; Ortega Ricaurte, 1978: 110-111.

“Desde mi llegada a este Reino puse en ejecución mis designios de formar la colección de libros impresos y manuscritos, principalmente en los idiomas de nuestras Américas, y formar las listas de las palabras más comunes, en defecto de vocabularios completos. Mi fin se dirigía a depositar estos tesoros en alguna Academia de bellas letras, recelando cuán precipitadamente caminaban estos idiomas a la región del olvido con la extinción de estas bárbaras naciones, y viendo al mismo tiempo desde lejos que debía renacer el gusto por estas preciosas antigüedades, pero tal vez con el desconsuelo imponderable ni de hallarlas, ni de saber que existieron” (citado por Ortega Ricaurte, 1978: 95).

Los ilustrados criollos no veían ya las lenguas indígenas como instrumentos útiles para la evangelización, sino como “piezas arqueológicas” pertenecientes a un pasado remoto. Como se ha mostrado en el capítulo IV, los criollos pensaban que los idiomas indígenas correspondían a una etapa primitiva en el proceso de evolución de las lenguas, ya que no tenían palabras para expresar conceptos abstractos. Mutis en particular tenía la esperanza de que los sabios rusos lograrían avanzar en el estudio de estas “preciosas antigüedades” y quizás revelar a qué momento específico del pasado de la humanidad pertenecían los indígenas y sus lenguas. Este imaginario cultural de los criollos ilustrados, que consideraba las lenguas y los conocimientos indígenas como *doxa*, como expresión de la ignorancia, o simplemente como la prehistoria remota de la *episteme* occidental, ha sido analizado en este trabajo mediante la categoría de la *colonialidad del poder*.

Ahora bien, el decreto real de 1770 no provocó en la Nueva Granada efectos tan dramáticos como en Perú o en la Nueva España, debido a que ya para finales del siglo XVIII, la población indígena había disminuido considerablemente y el proceso de mestizaje se encontraba bastante avanzado. Como hemos mostrado en el capítulo II, los mestizos habían incorporado en su *habitus* el imaginario colonial de la blanca, por lo que ya desde antes del decreto buena parte de ellos evitaba utilizar sus lenguas de origen para eliminar cualquier sospecha de llevar la “mancha de la tierra”. Este imaginario cultural de los mestizos, que consideraba el blanqueamiento como medio para obtener los privilegios reservados a la elite criolla, ha sido analizado en este trabajo mediante la categoría de la *limpieza de sangre*.

De otro lado, los pensadores ilustrados creían que todas las lenguas particulares eran fuente de error y confusión, y que ninguna de ellas era totalmente adecuada para alcanzar la certeza del conocimiento. Ningún tipo de conocimiento en el que se mezclaran palabras cotidianas, creencias locales y opiniones subjetivas, podría ser considerado como “ciencia”. El ideal del científico ilustrado era tomar distancia epistemológica frente al lenguaje cotidiano, rompiendo tajantemente con su “gramática local”, para ubicarse en una plataforma universal desde la cual el mundo podría ser

observado de forma objetiva y desapasionada. Este imaginario científico, que pretendía una separación radical entre el sujeto y el objeto de conocimiento para ubicarse en un lugar epistémico incontaminado, ha sido analizado en este trabajo mediante la categoría de la *hybris del punto cero*.

Colonialidad del saber, limpieza de sangre, *hybris del punto cero*, han sido entonces tres de las categorías principales utilizadas en esta investigación. Ellas me han permitido analizar el *uso* que hicieron los criollos ilustrados del lenguaje universal de la ciencia en la Nueva Granada. La teoría poscolonial me ha sido útil para examinar el modo en que la traducción de un texto cuyo lenguaje pretende ser válido de un mismo modo y en todos lugares, adquiere características muy diferentes al original cuando esa traducción es realizada desde un “contexto colonial” (Scharlau, 2002: 20; 2003: 106). En esta disertación he mostrado que la traducción cultural que hicieron los criollos del lenguaje científico ilustrado adquiere en la Nueva Granada un carácter “etnográfico”. La ciencia europea sirve a sus traductores criollos para describir los hábitos, las costumbres y la historia de los “pueblos bárbaros”.

Uno de los propósitos de este trabajo ha sido mostrar el papel de la ciencia ilustrada en la formación del nacionalismo criollo en la Nueva Granada. De hecho, hacia mediados de 1998, cuando realizaba en la Universidad de Tubinga los primeros esbozos para esta investigación, tenía pensado escribir sobre el nacimiento de la “conciencia criolla” en América Latina durante los siglos XVIII y XIX. El tema, por supuesto, era bastante difuso, pero yo estaba muy influenciado en ese momento por los trabajos de filósofos como Leopoldo Zea y Arturo Roig, de latinoamericanistas como Beatriz González Stephan, Hugo Achúgar y Mabel Moraña, así como por el texto *La ciudad letrada* de Angel Rama.² Como en aquellos días estaba muy de moda entre los latinoamericanistas el libro *Imagined Communities* de Benedict Anderson, pensé que sería una buena idea vincular el tema del nacionalismo en el siglo XIX con mi interés en el tema de la conciencia criolla. Poco a poco, sin embargo, mi esbozo inicial empezó a tambalear en la medida en que llegaban a mis manos los textos de Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Walter D. Mignolo y Aníbal Quijano. Estos trabajos me mostraron que no tenía mucho sentido investigar sobre la formación del nacionalismo criollo sin tener en cuenta el problema de la colonialidad. Hasta ese momento yo pensaba que la etapa colonial había “finalizado” en América Latina con el advenimiento de los estados nacionales en el siglo XIX, pero la lectura de los teóricos poscoloniales me obligó a revisar ese presupuesto. Fue entonces que comencé a leer con otros ojos el libro de Anderson.

² Véase mi libro *Crítica de la razón latinoamericana* (1996).

Casi todos los historiadores coinciden en que la “conciencia criolla” empezó a madurar durante la segunda mitad del siglo XVIII en América Latina, lo cual significa que la nación empezó a ser imaginada (o inventada simbólicamente) por los criollos desde mucho antes de la formación de los estados nacionales. Sin embargo, y aún estando básicamente de acuerdo con esta tesis, el trabajo ha querido mostrar que la formación de la “conciencia criolla” (que aquí hemos preferido denominar el *habitus criollo*) no echa sus raíces únicamente en procesos intelectuales (viajes a Europa, circulación de libros e ideas, emergencia del periodismo, crítica a la filosofía escolástica, etc.) como afirma Anderson, sino en la acumulación de un determinado tipo de capital que se remonta hasta el siglo XVI: me refiero al capital simbólico de la *blancura*. Fue su sentido de superioridad racial sobre las “castas” lo que generó el *impetus* para que los criollos imaginaran la nación en América Latina y su posición tutelar en ella. Desde luego que el contacto intelectual con los artefactos de la cultura ilustrada europea del siglo XVIII (*Aufklärung*) es un factor importante para entender la formación del *habitus* criollo, pero ello nos cuenta solamente una parte de la historia. Pero la otra parte, la que tiene que ver con el *vínculo interno entre nación y colonialidad*, queda por fuera de consideraciones como las de Anderson. Por ello, la tesis principal de este trabajo es que la “limpieza de sangre” marca el lugar desde el cual los criollos *traducen y enuncian* la ilustración en la Nueva Granada. Afirmando con ello que la ilustración puede ser considerada entre nosotros como un fenómeno relativamente independiente (y no solo como una “recepción tardía” o una “copia mal hecha” de la ilustración europea), porque su *locus enuntiationis* y su *locus translationis* estuvieron marcados por una historia local de saber/poder. Tratar de entender la especificidad de este fenómeno ha sido el propósito central de este trabajo.³

De otro lado, Anderson tiene razón al señalar que la ampliación de la experiencia espacio-temporal es un factor importante para explicar el nacimiento del *habitus* criollo, pero no nos ofrece muchas herramientas teóricas para entender el problema. Se limita a resaltar el papel que cumplió la circulación de ideas a través de la prensa ilustrada, posición que recuerda un tanto la de Jürgen Habermas y su concepto de *Öffentlichkeit*. Esta investigación, por el contrario, ha procurado mostrar que la ampliación de la experiencia espacio-temporal de los criollos va de la mano con la expansión colonial de Europa y con la lucha por el control geopolítico del mundo. Es la formación de lo que Wallerstein llama el “sistema-mundo moderno”, con su asimetría fundamental

³ Parto del supuesto de que procesos similares a los manifestados en la Nueva Granada tuvieron lugar en todos los demás virreinos del Imperio español en el siglo XVIII, de tal manera que un estudio de caso concentrado en uno de ellos podría dar luces para la consideración de otros casos particulares. Valdría la pena, sin embargo, realizar un estudio comparado para validar o refutar esta hipótesis.

entre centros y periferias, lo que genera el *escenario* de la ilustración en el siglo XVIII. Este punto, frecuentemente ignorado por filósofos y científicos sociales, abre una perspectiva de *análisis poscolonial* en la que ya no es posible separar el surgimiento del nacionalismo criollo y el ocaso de un viejo orden mundial en el que España perdía su lugar hegemónico en el sistema-mundo. Ahora serán Francia e Inglaterra las potencias que asumen la hegemonía del mundo, y hacia ellas se orientará la “conciencia criolla” desde finales del siglo XVIII. El trabajo estudia un periodo “mixto” (1750-1816) en el que los criollos se identifican con las biopolíticas ilustradas del imperio español durante las reformas borbónicas (orden colonial), pero al mismo tiempo buscan su lugar en el nuevo *hegemonon* que se avecina (orden moderno). Es por eso que la comunidad que imaginan es un orden que contiene ambas caras de la moneda: la *nación moderno-colonial*. Y es seguramente *esto* lo que le da al imaginario nacionalista criollo el carácter único que Anderson señala.

Algo que me llamó siempre la atención en el libro de Anderson es la poca o ninguna atención que le concede a la ciencia en la formación del imaginario nacionalista criollo. Pero si partimos del supuesto de que el sistema-mundo moderno/colonial ofrece el escenario para el despliegue de la ilustración, entonces se hace necesario investigar la relación entre ciencia, nación y geopolítica. Por ello hicimos énfasis en conceptos como *biopolítica* y *geopolíticas del conocimiento*, tratando de señalar el modo en que los imaginarios imperiales de la ciencia quedaron incorporados en el *habitus* criollo desde antes que los estados nacionales fueran una realidad política en América Latina. Es importante resaltar que al hablar de “ciencia” no nos hemos referido a las ideas científicas en sí mismas, sino a *la ciencia como discurso*, es decir a la legitimación narrativa que ofreció la ciencia para la implementación de ciertas prácticas de control sobre la población durante el siglo XVIII. Desde este punto de vista, una de las conclusiones a las que llega el trabajo es que en el lugar de enunciación y traducción de los criollos, el imaginario científico del punto cero y el imaginario colonial de la blancura *coincidían*. Es decir que la frontera epistemológica que separaba a la ciencia ilustrada de la *doxa* lega – y que le permitía al Estado imperial diseñar sus políticas de gobierno sobre la población – encajaba *vis-a-vis* con la frontera étnica que separaba a los criollos de las castas.

Esta visión de la ciencia como discurso explica también el tipo de fuentes utilizadas para la investigación.⁴ Se trata básicamente de artículos cortos de los principales escrito-

⁴ Aunque este no es un trabajo de “Historia”, me he beneficiado mucho del trabajo realizado por varios historiadores. Son muchos los libros publicados sobre la segunda mitad del siglo XVIII, algunos de ellos escritos por los “padres” de la historiografía moderna en el país (Jaime Jaramillo Uribe, Germán Colmenares, Gonzalo Hernández de Alba) y por prestigiosos historiadores extranjeros (John Leddy Phelan,

res ilustrados de la Nueva Granada y publicados en periódicos como el *Correo Curioso*, el *Papel periódico* y el *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Debe tenerse en cuenta que en aquel momento las fronteras entre el científico y el letrado no estaban todavía delimitadas, y que la mayoría de los pensadores ilustrados se veían a sí mismos como “filósofos”, es decir como sabios que dominaban un conjunto muy general de saberes dirigidos hacia el “bienestar público”. Los artículos que escribían eran vistos como información de interés general que aparecía publicada junto con noticias cotidianas, poemas, avisos de ventas y comentarios editoriales. Tampoco estaban delimitadas las fronteras entre el científico y el político, por lo cual varios de los textos utilizados son informes dirigidos a virreyes, gobernadores y alcaldes.

Es justo esta indefinición entre las fronteras de la ciencia, la literatura y la política, la que me ha obligado a aproximarme al tema desde una perspectiva *transdisciplinaria*. La pregunta por el *lugar* desde el cual la ilustración europea fue traducida y enunciada en la Nueva Granada me llevó no solo a trabajar en el análisis de discurso (textos escritos), sino a incursionar en terrenos cercanos a la filosofía y la sociología de la cultura. El acento que colocan las teorías poscoloniales en el *locus enuntiationis* del conocimiento contradice la pretensión de la ciencia moderna occidental, que es precisamente la de carecer de un lugar de enunciación y traducción, lo cual explica mi interés en el problema epistemológico del “punto cero”. De otro lado, la tesis de que la limpieza de sangre funciona como un *a priori* de la traducción cultural de la ilustración en la Nueva Granada – es decir como condición de posibilidad de su articulación por parte de la elite criolla neogranadina –, explica mi interés en la sociología de Pierre Bourdieu y específicamente en sus conceptos de *habitus* y capital cultural.

Todo trabajo de investigación exige una delimitación del objeto de estudio, lo cual necesariamente desplaza o incluso elimina la consideración de otros temas que podrían ser relevantes para la investigación misma. En mi caso hay un tema muy importante que no pudo ser abordado plenamente, aunque toca el corazón mismo de la teoría poscolonial. Me refiero a la persistencia (y resistencia) de los conocimientos subalternos. La investigación se centró en los criollos, en los aparatos ideológicos del Estado y en el conocimiento hegemónico generado por estas instancias de poder, pero habría que tener en cuenta lo que Walter Dignolo ha llamado el “Border Thinking”, es decir el modo en que este conocimiento hegemónico fue resignificado por los subalternos para

Hans-Joachim König, Frank Safford, Anthony McFarlane), pero para los objetivos de esta investigación han sido más importantes los trabajos interdisciplinarios, sobre todo aquellos que se mueven a caballo entre la historia, la sociología de la ciencia y la sociología de la cultura. En este sentido debo destacar muy especialmente los trabajos de Renán Silva, y de investigadores como Diana Obregón, Mauricio Nieto, Luis Carlos Arboleda y Olga Restrepo.

servir a sus propios propósitos. Algo de ello se mencionó en el segundo capítulo con respecto a los mestizos, pero se hace necesaria una investigación aparte que muestre, por ejemplo, cómo la inoculación fue traducida culturalmente por los teguas y curanderos de la época, o cuál fue el papel activo cumplido por indios y negros (y por sus formas específicas de generar conocimiento) en viajes de exploración científica como la expedición botánica, la expedición geodésica o la expedición Salvani.

Finalmente, sea esta la ocasión para agradecer a todas las personas e instituciones que contribuyeron a la realización de este trabajo. En primer lugar a la profesora Birgit Scharlau del Institut für Romanische Sprachen und Literaturen de la Universidad de Frankfurt, por la sabia dirección de mi tesis doctoral. Igualmente a la Facultad de Ciencias Sociales y al Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR de la Universidad Javeriana, en cabeza de su director Guillermo Hoyos Vásquez, por el apoyo incondicional recibido. Esta investigación se benefició mucho de las visitas de consulta a las bibliotecas de Duke University, University of Pittsburgh, El Colegio de México y la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito. Agradezco a Walter Mignolo, John Beverley, Mabel Moraña y Catherine Walsh por haberme facilitado las cosas para viajar desde Colombia y realizar estas consultas. También agradezco a la DAAD y a Colciencias por la beca de investigación en Alemania que me permitió culminar con éxito la investigación.

Bibliografía

Textos de la época citados

- Astigarraza, Luis de. [1792]. “Disertación sobre la agricultura dirigida á los habitantes del Nuevo Reyno de Granada”. En: *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá 1791-1797*. Tomo II (números 55 y 56). Bogotá, Banco de la República 1978.
- “Autos obrados por Don Gabriel Ignacio Muñoz, contra el teniente Gobernador Don Pedro Elejalde por haberle negado el “don” [1786]. En: Jaramillo Mejía, William (dir.). *Nobles, blancos y mestizos en la Villa de Nuestra Señora de La Candelaria de Medellín. Probanzas de nobleza, familia y mestizaje del cabildo 1674-1812*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia 2000.
- Caldas, Francisco José [1801]. “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 1993.
- _____. [1808]. “Estado de la Geografía del Virreinato de Santafé de Bogotá, con relación a la economía y al comercio”. En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Tomo I. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1942.
- _____. [1808]. “Del influjo del clima sobre los seres organizados”. En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Tomo I. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1942.
- _____. [1809]. “Bosquejos inéditos”. En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Tomo III. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1942.
- _____. [1809]. “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*. Tomo II. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1942.
- _____. [1809]. “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*. Tomo III. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1942.
- _____. [1810]. “Memoria sobre la solución del problema propuesto en el número 21 del Semanario (año 1808): ¿Cuál es la producción propia de nuestro clima que se deba cultivar con preferencia a las demás; y cuál es la producción extranjera que nos interesa connaturalizar en nuestro suelo?”. En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Tomo III. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1942.
- _____. [1810]. “Sobre el plan de un viaje proyectado de Quito a la América septentrional, presentado al célebre director de la Expedición botánica de la Nueva Granada, D. José Celestino Mutis, por F.J. de Caldas”. En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Tomo III. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1942.
- _____. [1816]. “Carta a Toribio Montes”. En: *Cartas de Caldas*. Bogotá: Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales 1978.
- “Compendio de los puntos vertidos por el Presbítero Don Juan Pablo Espejo en dos conversaciones tenidas en la havitación de Doña Francisca Navarrete, que van en los mismos términos y voces que las profirió según que así se halla sentado con juramento en el Gobierno de esta Real Audiencia” [1795]. En: Carlos E. Freire (ed.). *Eugenio Espejo precursor de la independencia. (Documentos inéditos 1794-1797)*. Quito: AbyaYala 2001.
- “Constituciones para el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario” [1654]
- “Descripción de la ciudad de Jaen y su distrito en la Provincia de Quito, sacada de las relaciones hechas el de 1606 por Guillermo de Martos, corregidor” [1606]. En: Pilar Ponce de Leyva (comp.). *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (siglos XVI-XIX)*. Quito: Marka / Abya Yala 1994.
- “Disentimiento interpuesto para impedir el matrimonio entre Miguel Lorenzo Parra y Doña María Josefa Salvadora Mejía” [1793]. En: Jaramillo Mejía, William (dir.). *Nobles, blancos y mestizos en la Villa de Nuestra Señora de La Candelaria de Medellín. Probanzas de nobleza, familia y mestizaje del cabildo 1674-1812*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia 2000.
- “Disenso puesto por don Lucas y don Miguel Jerónimo Mejía al matrimonio que con Lorenzo Parra intenta contraer doña Salvadora Mejía” [1793]. En: Jaramillo Mejía, William (dir.). *Nobles, blancos y mestizos en la Villa de Nuestra Señora de La Candelaria de Medellín. Probanzas de nobleza, familia y mestizaje del cabildo 1674-1812*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia 2000.
- “Edicto del Virrey Antonio Caballero y Góngora, Santa Fe, 20 de Noviembre de 1782”. En: Marcelo Frías Nuñez. *Enfermedad y sociedad en la crisis del antiguo*

- régimen. Nueva Granada en el tránsito del siglo XVIII al XIX: las epidemias de viruela.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1992.
- Espejo, Eugenio de Santa Cruz. [1779]. “El Nuevo Luciano de Quito o Despertador de los ingenios quiteños en nueve conversaciones eruditas para el estímulo de la literatura”. En: Eugenio de Santa Cruz y Espejo, *Obra educativa*. Caracas: Biblioteca Ayacucho 1981.
- _____. [1780]. “El Nuevo Luciano de Quito o Despertador de los ingenios quiteños en siete diálogos apoloéticos”. En: Eugenio de Santa Cruz y Espejo, *Obra educativa*. Caracas: Biblioteca Ayacucho 1981.
- _____. [1785]. “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 1985.
- _____. [1786]. “Memoria sobre el corte de la Quina”. En: *Dr. Eugenio Espejo 1785-1985. Reflexiones Médicas*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana 1985.
- _____. [1795]. “Carta al Virrey Conde José de Ezpeleta”. En: Carlos E. Freire (ed.). *Eugenio Espejo precursor de la independencia. (Documentos inéditos 1794-1797)*. Quito: Abya Yala 2001.
- Finestrada, Joaquín de. [1789]. *El vasallo instruido en el Estado de la Nueva Granada y en sus respectivas obligaciones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia 2000 (Introducción y transcripción por Margarita González).
- Gil, Francisco. [1784]. *Disertación físico-médica para la preservación de los pueblos de las viruelas*. México: Rolston-Bain 1983.
- Gumilla, José. [1741]. *Historia Natural, Civil y Geográfica de las naciones situadas en las riveras del Río Orinoco. Su autor el padre Joseph Gumilla, Misionero que fue de las Misiones del Orinoco, Meta y Casanare*. Santafé de Bogotá: Imagen 1994.
- Humboldt, Alexander von. [1801]. “Diario VII a-b”. En: *Alexander von Humboldt en Colombia. Extractos de sus Diarios*. Bogotá: Publicismo y Ediciones 1982.
- _____. [1801]. “Carta a Wilhelm von Humboldt”. En: *Cartas Americanas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho 1989.
- _____. [1803]. “Carta al abate Cavanillas”. En: *Cartas Americanas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho 1989.
- _____. [1808]. “Geografía de las plantas, o cuadro físico de los Andes equinociales y de los países vecinos”. En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Tomo II. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1942.

- _____. [1834]. *Viaje a las regiones equinociales del Nuevo Continente, hecho en 1799, 1801, 1802, 1803 y 1804*. Tomo II. Caracas: Biblioteca Venezolana de Cultura 1941.
- “Información que pretendía el procurador general de esta villa contra la calidad de los Muñoces” [1787]. En: Jaramillo Mejía, William (dir.). *Nobles, blancos y mestizos en la Villa de Nuestra Señora de La Candelaria de Medellín. Probanzas de nobleza, familia y mestizaje del cabildo 1674-1812*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia 2000.
- Juan, Jorge y Antonio de Ulloa. [1826]. *Noticias secretas de América. Sobre el estado naval, militar y político de los Reynos del Perú y provincias de Quito, Costas de Nueva Granada y Chile*. 2 volúmenes. Bogotá: Biblioteca Banco Popular 1983.
- López Ruiz, Sebastián. [1799]. “Informe sobre el estado de la Medicina”. En: Pilar Gardeta Sabater. *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 XVIII*. Málaga: Universidad de Málaga 1996.
- _____. [1801]. “Informe sobre los profesores de Santa Fe”. En: Pilar Gardeta Sabater. *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 XVIII*. Málaga: Universidad de Málaga 1996.
- Lozano de Peralta Maldonado de Mendoza, Jorge. [1785]. “Representación del 30 de abril de 1785”. En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 23 (1996), 278-299.
- Lozano, Jorge Tadeo. [1801]. “Historia Natural. Duración y tabla de las probabilidades de la vida humana”. En: *Correo Curioso, Erudito, Económico y Mercantil de la Ciudad de Santafé de Bogotá*. Bogotá: Colcultura 1983.
- _____. [1801]. “Plan de una compañía patriótica de comercio”. En: *Correo curioso, erudito, económico y mercantil de la ciudad de Santafé de Bogotá*. Bogotá: Colcultura 1993.
- _____. [1801]. “Sobre lo útil que sería en este Reyno el establecimiento de una Sociedad Económica de Amigos del País”. En: *Correo curioso, erudito, económico y mercantil de la ciudad de Santafé de Bogotá*. Bogotá: Colcultura 1993.
- _____. [1808]. “Memoria sobre las serpientes y plan de observaciones para aclarar la historia natural de las que habitan el Nuevo Reino de Granada, y para cerciorarse de los verdaderos remedios capaces de favorecer a los que han sido mordidos por las venenosas; por don Jorge Tadeo Lozano Maldonado de Mendoza, individuo de la Real Expedición Botánica de Santa Fé de Bogotá, y encargado, con real aprobación, de su parte zoológica”. En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Tomo I. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1942.

- _____. [1809]. “Fragmento de una obra titulada Fauna Cundinamarquesa, ó descripción de los animales del Nuevo Reyno de Granada; su autor D. Jorge Tadeo Lozano Maldonado de Mendoza, Individuo de la Real Expedición Botánica, y encargado con real aprobación de su parte Zoológica”. En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada* (Rollo microfilmado). Biblioteca Nacional, Bogotá.
- Maroni, Pablo. [1738]. *Noticias auténticas del famoso río Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús de la provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho río, escribialas por los años de 1738 un misionero de la misma Compañía*. Colección Monumenta Amazónica. Iquitos: IIAP / CETA 1988 (Edición crítica, introducción e índices por Jean Pierre Chaumeil).
- Moreno y Escandón, Francisco. [1774]. “Plan de estudios y método provisional para los colegios de Santa Fe, por ahora y hasta tanto que se erige Universidad Pública, o su Magestad dispone otra cosa”. En: Germán Marquínez Argote (ed.). *Filosofía de la ilustración en Colombia*. Bogotá: El Búho 1982.
- Mutis, José Celestino. [1762]. “Discurso preliminar pronunciado en la apertura del curso de matemáticas, el día 13 de marzo de 1762, en el Colegio Mayor del Rosario de Santafé de Bogotá”. En: Guillermo Hernández de Alba (comp.). *Escritos científicos de Don José Celestino Mutis*. Volumen II. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica 1983.
- _____. [1763]. “Representación hecha a su majestad Carlos III”. En: *Mutis y la expedición botánica*. Bogotá: El Ancora 1983.
- _____. [1778]. “Al eruditísimo varón Carlos Linneo, Profesor de Historia Natural en Upsala, hijo dignísimo del príncipe de la Historia natural, el caballero Carlos Linneo, desea mucha salud José Celestino Mutis”. En: *Mutis y la expedición botánica*. Bogotá: El Ancora 1983.
- _____. [1783]. “La epidemia de Viruelas en el Nuevo Reino de Granada en 1782. Informes al Ministro español don José de Gálvez”. En: Guillermo Hernández de Alba (comp.). *Escritos científicos de Don José Celestino Mutis*. Volumen I. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica 1983.
- _____. [1783]. “Carta al Arzobispo-Virrey Antonio Caballero y Góngora”. En: *Mutis y la expedición botánica*. Bogotá: El Ancora 1983.
- _____. [1788]. “Carta de José Celestino Mutis a Eugenio Espejo sobre el tema de la Quina”. En: Eugenio Espejo. *Voto de un ministro togado de la Audiencia de Quito*. Edición Facsimilar. Quito: Comisión Nacional Permanente de Conmemoraciones Cívicas 1993.
- _____. [1793]. “El arcano de la quina revelado a beneficio de la humanidad. Discurso que contiene la parte médica, y en que se manifiestan los yerros inculpablemente cometidos en la práctica de la Medicina por haberse ignorado la distinción de las quatro especies oficiales de este genero, sus virtudes eminentes

- y su legítima preparación: conocimientos, que ofrecen el plan de reforma en la nueva práctica de esta preciosa corteza”. En: *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá 1791-1797*. Tomo III (números 89-128). Bogotá, Banco de la República 1978.
- _____. [1796]. “Defensa del uso científico de la vacuna de Jenner”. En: Guillermo Hernández de Alba (comp.). *Escritos científicos de Don José Celestino Mutis*. Volumen I. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica 1983.
- _____. [1801]. “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: Guillermo Hernández de Alba (comp.). *Escritos científicos de Don José Celestino Mutis*. Volumen I. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica 1983.
- _____. [1801]. “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 1993.
- _____. [1802]. “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: Guillermo Hernández de Alba (comp.). *Escritos científicos de Don José Celestino Mutis*. Volumen I. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica 1983.
- Narváez y de la Torre, Antonio. [1778]. “Provincia de Santa Marta y Rio Hacha del Virreinato de Santa Fé. Informa su Gobernador Don Antonio de Narváez y la Torre al Señor Ministro de Indias sobre la posición, fertilidad, circunstancias y ventajas que logra para la agricultura y comercio; frutos que produce; su mísero estado por la escasa población, especificando su número y calidades”. En: Sergio Elías Ortiz (ed.). *Escritos de dos economistas coloniales: don Antonio de Narváez y la Torre y don José Ignacio de Pombo*. Bogotá: Banco de la República 1965.
- Pombo, José Ignacio de. [1810]. “Informe al Real Consulado de Cartagena de Indias, a la Suprema Junta Provincial de la misma, sobre el arreglo de las contribuciones en las producciones naturales, en la navegación y en el comercio: sobre el fomento de la industria por medio de los establecimientos de enseñanza y fábricas de efectos de primera necesidad que se proponen; y sobre los nuevos cultivos y poblaciones que son necesarias para la prosperidad y seguridad de la provincia”. En: Sergio Elías Ortiz (comp.). *Escritos de dos economistas coloniales: Don Antonio de Narvaez y La Torre y Don José Ignacio de Pombo*. Bogotá: Publicaciones del Banco de la República 1965.
- Pombo, Miguel de. [1808]. “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*. Tomo I. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1942
- “Pragmática sanción para evitar el abuso de contraer matrimonios desiguales” [1776]. En: Jaramillo Mejía, William (dir.). *Nobles, blancos y mestizos en la Villa de Nuestra Señora de La Candelaria de Medellín. Probanzas de nobleza, familia y mestizaje del cabildo 1674-1812*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia 2000.
- “Real Cédula para que en los Reinos de Indias se extingan los diferentes idiomas de que se usa y sólo se hable el Castellano” [1770]. En: Dorothy Tanck de Estrada (ed.). *La ilustración y la educación en la Nueva España*. México 1985.
- Restrepo, José Felix de. [1791]. “Oración para el ingreso a los estudios de filosofía”. En: *Obras Completas*. Bogotá: Universidad Santo Tomás. Biblioteca Colombiana de Filosofía 2002.
- Robertson, William. [1777]. “Estado y carácter de los americanos”. En: José E. Juncosa (ed.). *Europa y Amerindia. El indio americano en textos del siglo XVIII*. Quito: Abya Yala 1991.
- Rodríguez, Manuel del Socorro. [1791]. [Discurso sobre la Caridad Ilustrada]. En: *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá 1791-1797*. Tomo II (números 10-14; 16-18). Bogotá: Banco de la República 1978.
- _____. [1792]. “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*. Tomo II. Bogotá: Banco de la República 1978.
- _____. [1795]. “Reflexiones sobre el origen de las comunes enfermedades que despueblan este Reyno”. En: *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá 1791-1797*. Tomo V. Bogotá: Banco de la República 1978.
- _____. [1796]. “Sobre la recolección de los pobres de esta corte”. En: *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá 1791-1797*. Tomo VI. Bogotá: Banco de la República 1978.
- Salazar, José María. [1809]. “Memoria descriptiva del país de Santafé de Bogotá, en que se impugnan varios errores de la de Mr. Leblond sobre el mismo objeto”. En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Tomo II. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1942.
- “Sobre el pleito (porque) Miguel Mejía quiere casar a su hija” [1793]. En: Jaramillo Mejía, William (dir.). *Nobles, blancos y mestizos en la Villa de Nuestra Señora de La Candelaria de Medellín. Probanzas de nobleza, familia y mestizaje del cabildo 1674-1812*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia 2000.

- Tanco, Diego Martín. [1792]. “Discurso sobre la población”. En: *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá 1791-1797*. Tomo II. Bogotá: Banco de la República 1978.
- Tanco, Diego Martín. [1808]. “Carta al Señor D. Francisco José de Caldas”. En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Tomo I. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1942.
- _____. [1808]. “Discurso sobre la educación”. En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Tomo I. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1942.
- Ulloa, Francisco Antonio. [1808]. “Ensayo sobre el influxo del clima en la educación física y moral del hombre del Nuevo Reyno de Granada”. En: *Semanario del Nuevo Reino de Granada* (Rollo microfilmado). Bogotá: Biblioteca Nacional.
- Valenzuela, Eloy. [1783-1784]. *Primer Diario de la Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica 1983.
- Vargas, Pedro Fermín de. [1789]. “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 1944.
- _____. [1789]. “Pensamientos políticos sobre la agricultura, comercio y minas del Virreinato de Santafé de Bogotá”. En: *Pensamientos políticos*. Bogotá: Procultura 1986.
- _____. [1789]. “Memoria sobre la población”. En: *Pensamientos políticos y memorias sobre la población de Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1944
- _____. [1789]. “De la policía y decoro en las construcciones”. En: *Pensamientos políticos y memorias sobre la población de Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1944.
- _____. [1791]. [“Relación sobre el Bejuco del Guaco”]. En: *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá 1791-1797*. Tomo I (números 34-35). Bogotá: Banco de la República 1978.
- _____. [1808]. “Relación sucinta del estado actual de las colonias españolas en la América Meridional”. En: *Pensamientos Políticos*. Bogotá: Procultura 1986.
- Velasco, Juan de. [1789]. *Historia del Reino de Quito en la América Meridional escrita por el Presbítero Don Juan de Velasco, nativo del mismo Reino*. Volumen I. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana “Benjamín Carrión” / CNPCC 1998.
- Zea, Francisco Antonio. [1791]. “Avisos de Hebephilo”. En: Germán Marquín Argote (ed.). *Filosofía de la ilustración en Colombia*. Bogotá: El Búho 1982.

Literatura secundaria citada

- Ahmad, Aijaz. 1993. *In Theory. Classes, Nations, Literatures*. London / New York: Verso.
- _____. 1999. "Teoría, política, subalternidad y poscolonialidad". En: Castro-Gómez, Santiago, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA.
- Alcina Franch, José. 1988. *El descubrimiento científico de América*. Barcelona: Anthropos.
- Althusser, Louis. 1985. *Curso de filosofía para científicos*. Bogotá: Planeta-Agostini.
- Alzate, Adriana María. 1999. *Los oficios médicos del sabio. Contribución al estudio del pensamiento higienista de José Celestino Mutis*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Amaya, José Antonio. 2000. "Una flora para el Nuevo Reino. Mutis, sus colaboradores y la botánica madrileña (1791-1808)". En: Diana Obregón (ed.). *Culturas científicas y saberes locales: asimilación, hibridación, resistencia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Amodio, Emanuele. 1998. "El paraíso vegetal. Las fronteras étnicas de un botánico ilustrado". En: María Teresa Tellería, et.al. *La Comisión Naturalista de Löffling en la Expedición de Límites al Orinoco*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Arboleda, Luis Carlos. 1993. "El objeto y el método de la historia de las ciencias". En: *Historia Social de la Ciencia en Colombia. Tomo 1: Fundamentos teórico-metodológicos*. Santafé de Bogotá: Colciencias.
- _____. 1993. "La ciencia y el ideal de ascenso social de los criollos en el virreinato de Nueva Granada". En: *Historia Social de la Ciencia en Colombia. Tomo III: Historia natural y ciencias agropecuarias*. Santafé de Bogotá: Colciencias.
- Arcila Farías, Eduardo. 1955. *El siglo ilustrado en América. reformas económicas del siglo XVIII en Nueva España. Contribución al estudio de las instituciones hispanoamericanas*. Caracas: Ediciones del Ministerio de Educación.
- Arrighi, Giovanni. 1999. *El largo siglo XX. Dinero y poder en los orígenes de nuestra época*. Madrid: Akal.
- Ashcroft Bill, Gareth Griffiths y Helen Tiffin. 1989. *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. New York / London: Routledge.
- _____. (eds.). 1995. *The Post-Colonial Studies Reader*. New York / London: Routledge.
- Ashcroft, Bill y Pal Ahluwalia. 2000. *Edward Said. La paradoja de la identidad*. Barcelona: Bellaterra.

- Astuto, Philip L. 1981 . “Cronología”. En: Eugenio de Santa Cruz y Espejo. *Obra educativa*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Augé, Marc. 2001. *Los “no lugares”, espacios de anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Bachmann-Medick, Doris (ed.). 1996. *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt.
- Beltrán, Antonio. 1997. “La historia natural de Buffon: la eternidad en la historia”. En: G.L. Leclerc Buffon. *Las épocas de la naturaleza*. Madrid: Alianza.
- Bertrán-Quera, Miguel. S.J. 1984. *La pedagogía de los jesuitas en la Ratio Studiorum. La fundación de los colegios. Orígenes, autores y evolución histórica de la Ratio. Análisis de la educación religiosa, caracterológica e intelectual*. San Cristobal / Caracas: Universidad Católica del Táchira / Universidad Católica Andrés Bello.
- Beverly, John. 1999. *Subalternity and Representation. Arguments in Cultural Theory*. Durham / London: Duke University Press.
- Bhabha, Homi. 1994. *The Location of Culture*. New York: Routledge.
- Bitterli, Urs. 1991. *Die “Wilden” und die “Zivilisierten”. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*. München: Beck.
- Blaut, J.M. 1993. *The Colonizer’s Model of the World. Geographical diffusionism and Eurocentric History*. New York / London: The Guilford Press.
- Blanco Martínez, Rogelio. 1999. *La ilustración en España y Europa*. Madrid: Endymion.
- Bourdieu, Pierre. 1988. *Homo Academicus*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. 1996. *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
- _____. 1997. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- _____. 1997. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1998. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- _____. 1998. *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron. 2000. *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. México: Siglo XXI (22. edición).
- Brunner, José Joaquín. 1992. *América Latina: cultura y modernidad*. México: Grijalbo.
- Buffon, Georges-Louis. [1779]. *Las épocas de la naturaleza*. Madrid: Alianza 1997.
- Büsches, Christian. 1997. “La nobleza de Quito a finales del periodo colonial (1765-1810): bases jurídicas y mentalidad social”. En: *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia* (10): 43-61.

- Cadelo Buitrago, Andrea. 2002. "Hábito e ideología criolla en el Semanario del Nuevo Reino de Granada". Tesis de grado. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Comunicación y Lenguaje.
- Capel, Horacio. 1995. "Ramas en el árbol de la ciencia: Geografía, Física e Historia Natural en las expediciones náuticas del siglo XVIII". En: A. Diez Torre, T. Mallo y D. Pacheco Fernández (eds.). *De la ciencia romántica a la ciencia ilustrada. Actas de las II Jornadas sobre "España y las expediciones científicas en América y Filipinas"*. Madrid: Doce Calles.
- Castrillón Aldana, Alberto. 2000. *Alejandro de Humboldt: del catálogo al paisaje*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Castro-Gómez, Santiago. 1996. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros.
- _____. 1999. "Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos: El proyecto teórico de los estudios subalternos". En: de Toro, Alfonso y Fernando de Toro (eds.). *El debate de la poscolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Madrid: Iberoamericana.
- _____. 2000. "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro". En: Edgardo Lander (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: CLACSO / UNESCO .
- _____. 2003. "Apogeo y decadencia de la teoría tradicional. Una visión desde los intersticios". En: Catherine Walsh (ed.). *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala.
- Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta (eds.). 1998. *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Porrúa.
- Castro-Gómez, Santiago y Oscar Guardiola Rivera. 2000. "Geopolíticas del conocimiento o el desafío de "impensar" las ciencias sociales en América Latina". En: Santiago Castro-Gómez (ed.). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: CEJA.
- _____. 2002. "El plan Colombia, o de cómo una historia local se convierte en diseño global". En: Catherine Walsh, Freya Schiwy, Santiago Castro-Gómez (eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya Yala.
- Chocano Mena, Magdalena. 2000. *La fortaleza docta. Elite letrada y dominación social en México colonial [siglos XVI-XVII]*. Barcelona: Bellaterra.

- Clavijero, Francisco Javier. [1781]. *Historia antigua de México*. Tomo III. México: Porrúa 1958.
- Colmenares, Germán. 1984. "La economía y la sociedad coloniales, 155-1800". En: *Manual de Historia de Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura. Tomo I.
- _____. 1998. *Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada. Siglo XVIII*. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo / Universidad del Valle / Banco de la República / Colciencias.
- Conde Calderón, Jorge. 1999. *Espacio, sociedad y conflictos en la Provincia de Cartagena, 1740-1815*. Barranquilla: Fondo de Publicaciones de la Universidad del Atlántico.
- Conrad, Sebastian y Shalini Randeria (comp.). 2002. *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt: Campus Verlag.
- Corvalán, María Eugenia. 1999. *El pensamiento indígena en Europa*. Santafé de Bogotá: Planeta.
- De Certeau, Michel. 1996. *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 2000. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- De Paw, Cornelius. "América" [1776]. En: José E. Juncosa (ed.). *Europa y Amerindia. El indio americano en textos del siglo XVIII*. Quito: Abya Yala 1991.
- De Toro, Alfonso y Fernando de Toro (eds.). 1999. *El debate de la poscolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Madrid: Iberoamericana.
- Descartes, René. 1984. *Discurso del Método / Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Espasa-Calpe (traducción y notas de Manuel García Morente).
- Díaz, Díaz, Rafael Antonio. 2001. *Esclavitud, región y ciudad. El sistema esclavista urbano-regional en Santafé de Bogotá, 1700-1750*. Bogotá: CEJA.
- Díaz Piedrahita, Santiago. 1997. *Nueva aproximación a Francisco José de Caldas. Episodios de su vida y de su actividad científica*. Santafé de Bogotá: Academia Colombiana de Historia.
- _____. 2000. *Matis y los dos Mutis*. Bogotá: Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales.
- Díaz Piedrahita, Santiago y Luis Carlos Mantilla. 2002. *La terapéutica en el Nuevo Reino de Granada. Un recetario franciscano del siglo XVIII*. Bogotá: Guadalupe.
- Dirlik, Arif. 1997. *The Postcolonial Aura. Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*. Boulder: Westview Press.

- Dube, Saurabh (ed.). 1999. *Pasados Poscoloniales*. México: El Colegio de México.
- Dueñas Vargas, Guiomar. 1997. *Los hijos del pecado. Ilegitimidad y vida familiar en la Santafé de Bogotá colonial*. Bogotá: Universidad Nacional.
- Dussel, Enrique. 1992. *1492: El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad. Conferencias de Frankfurt 1992*. Bogotá: Anthropos.
- _____. 1995. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América (5. edición).
- _____. 1998. *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta inédita de Karl-Otto Apel*. México: UNAM.
- _____. 1999. “Más allá del eurocentrismo: El sistema-mundo y los límites de la modernidad”. En: Castro-Gómez, Santiago, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA.
- _____. 2001. “Eurocentrismo y modernidad. Introducción a las lecturas de Frankfurt”. En: Walter D. Mignolo (ed.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo / Duke University.
- Echeverría, Bolívar. 2000. *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- _____. 2001. “Modernidad y capitalismo (Quince Tesis)”. En: *Las ilusiones de la modernidad*. Quito: Tramasocial (2. edición).
- Elorza, Antonio. 1970. *La ideología liberal en la ilustración española*. Madrid: Tecnos.
- Escobar, Arturo. 1999. *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Eze, Emmanuel Chukwudi. 2001. “El color de la razón: la idea de “raza” en la antropología de Kant”. En: Walter D. Mignolo (ed.). *Capitalismo y geopolíticas del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo / Duke University.
- Fernández Herrero, Beatriz. 1992. *La utopía de América. Teoría, leyes, experimentos*. Barcelona: Anthropos.
- Foucault, Michel. 1984. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- _____. 1987. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI (15. edición).
- _____. 1992. *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*. Valencia: La Piqueta.
- _____. 1997. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo XXI (16. edición).
- _____. 1998. *Historia de la locura en la época clásica. Volumen I*. México: Fondo de Cultura Económica (2. edición).

- _____. 1998. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI (27. edición).
- _____. 1999. “La política de la salud en el siglo XVIII”. En: *Obras Esenciales*. Vol. II. Estrategias de poder. Barcelona: Paidós.
- _____. 1999. “La incorporación del hospital en la tecnología moderna”. En: *Obras Esenciales*. Volumen III. Estética, ética y hermenéutica. Barcelona: Paidós.
- _____. 1999. “La gubernamentalidad”. En: *Obras Esenciales*. Vol. III. Barcelona: Paidós.
- _____. 1999. “¿Qué es la ilustración?”. En: *Obras Esenciales*. Vol. III. Estética, ética y hermenéutica. Barcelona: Paidós.
- Fox-Genovese, Elizabeth. 1976. *The Origins of Physiocracy. Economic Revolution and Social Order in Eighteenth-Century France*. Ithaca / London: Cornell University Press.
- Freile, Carlos. 2001. *Eugenio Espejo. Precursor de la independencia (Documentos 1794-1797)*. Quito: Abya Yala.
- Frías Nuñez, Marcelo. 1992. *Enfermedad y sociedad en la crisis del antiguo régimen. Nueva Granada en el tránsito del siglo XVIII al XIX: las epidemias de viruela*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Gandhi, Leela. 1998. *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*. New York: Columbia University Press.
- Gardeta Sabater, Pilar. 1996. *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 XVIII*. Málaga: Universidad de Málaga.
- García Sáiz, María Concepción. 1989. *Las castas mexicanas: Un género pictórico americano*. Milán: Olivetti.
- Gerbi, Antonello. 1993. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*. México: Fondo de Cultura Económica.
- González, Margarita. 1992. *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: El Ancora.
- González de Pérez, María Stella. 1980. *Trayectoria de los estudios sobre la lengua Chibcha o Muisca*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Gnecco, Cristóbal. 1999. *Multivocalidad histórica. Hacia una cartografía poscolonial de la arqueología*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Gutiérrez Ramos, Jairo. 1998. *El mayorazgo de Bogotá y el marquesado de San Jorge. Riqueza, linaje y poder en Santa Fe, 1538-1824*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia y Roberto Pineda Giraldo. 1999. *Miscegenación y cultura en la Colombia colonial, 1750-1810*. 2 volúmenes. Santafé de Bogotá: Uniandes / Colciencias.

- Hardt, Michael y Antonio Negri. 2001. *Imperio*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Harvey, David. 1990. *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Malden / Oxford: Blackwell Publishers.
- Habermas, Jürgen. 1987. *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1980. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- Hernández de Alba, Gonzalo. 1996. *Quinas amargas. Mutis y la discusión naturalista del siglo XVIII*. Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia.
- Herrera Angel, Marta. 2002. *Ordenar para controlar. Ordenamiento especial y control político en las Llanuras del Caribe y en los Andes Centrales Neogranadinos. Siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Academia Colombiana de Historia.
- Hoffmann, Sabine. 2001. *Die Konstruktion kolonialer Wirklichkeit. Eine diskursanalytische Untersuchung französischer Karibiktexte des frühen 17. Jahrhunderts*. Frankfurt: Campus Verlag.
- Hume, David. 1981. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Orbis.
- Ibañez, Pedro María. 1968. *Memorias para la historia de la medicina en Santa Fe de Bogotá*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Jaramillo Arango, Jaime. 1951 . “Estudio crítico acerca de los hechos básicos en la historia de la quina”. En: *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*. Número 30, 245-283.
- Jaramillo Mejía, William (dir.). 1996. *Real Colegio Mayor y Seminario de San Bartolomé. Nobleza e Hidalguía. Colegiales de 1605 a 1820*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- _____. (dir.). 2000. *Nobles, blancos y mestizos en la Villa de Nuestra Señora de La Candelaria de Medellín. Probanzas de nobleza, familia y mestizaje del cabildo 1674-1812*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia 2000.
- Jaramillo Uribe, Jaime. 1984 . “El proceso de la educación, del virreinato a la época contemporánea”. En: *Manual de Historia de Colombia*. Bogotá: Procultura / Instituto Colombiano de Cultura. Tomo III.
- _____. 1988 . “La filosofía en el siglo XIX y principios del XX”. En: AA.VV. *Tendencias actuales de la filosofía en Colombia*. Bogotá: USTA.
- _____. 1989. *Ensayos de historia social. La sociedad neogranadina*. Bogotá: Tercer Mundo / Uniandes. Tomo I.
- Jones Shafer, Robert. 1958. *The Economic Societies in the Spanish World (1763-1821)*. Syracuse University Press.
- Kant, Immanuel. 1990. *Antropología práctica*. Madrid: Tecnos.

- _____. 1996. "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?". En: *Werkausgabe*, Bd. XI. Frankfurt, Suhrkamp.
- Katzew, Ilona. 1997. "Casta Painting: Identity and Social Stratification in Colonial Mexico". <http://www.gc.maricopa.edu/laberinto/fall1997/casta1997.htm>
- König, Hans-Joachim. 1994. *En el camino hacia la Nación. Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la Nación de la Nueva Granada, 1750-1856*. Santafé de Bogotá: Banco de la República.
- Lafuente, Antonio y Antonio Mazuecos. 1992. *Los caballeros del punto fijo. Ciencia, política y aventura en la expedición geodésica hispanofrancesa al virreinato del Perú en el siglo XVIII*. Quito: Abya Yala.
- Las Casas, Bartolomé de. 1958. *Apologética historia de las Indias*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles. Tomo cv.
- La Condamine, C. M. de. [1745]. "Relación abreviada de un viaje hecho por el interior de la América Meridional, desde la costa del mar del Sur hasta las costas del Brasil y de la Guayana, siguiendo el curso del río de las Amazonas; léida en la sesión pública de reapertura de la Academia de Ciencias el 28 de abril de 1745, por M. de La Condamine, de la misma Academia". En: *La América Meridional*. Santafé de Bogotá: Colcultura 1992.
- Lavallé, Bernard. 1990. "Del indio al criollo: evolución y transformación de una imagen colonial". En: *La imagen del indio en la Europa moderna*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Lewis, Martin y Kären Wigen. 1997. *The Myth of Continents. A Critique of Metageography*. Berkeley: University of California Press.
- Locke, John. 1983. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Barcelona: Orbis.
- Loomba, Ania. 1998. *Colonialism / Postcolonialism*. New York / London: Routledge.
- Lovejoy, Arthur O. 2001. *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*. Cambridge / London, Harvard University Press (22. ed.).
- Llano Isaza, Ramiro. 1999. *Centralismo y federalismo (1810-1816)*. Bogotá: Banco de la República / El Ancora.
- Lucena Giraldo, Manuel. 1998. "El Dorado geométrico. La expedición de límites al Orinoco, 1754-1761". En: María Teresa Tellería, et.al. *La Comisión Naturalista de Löfling en la Expedición de Límites al Orinoco*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Lynch, John. 1991. "Los orígenes de la independencia Hispanoamericana". En: Leslie Bethel (ed.). *Historia de América Latina*. Tomo v. Barcelona: Crítica.
- Martin-Alcoff, Linda y Eduardo Mendieta (eds.). 2000. *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. Boulder: Rowman & Littlefield Publishers.

- Marquín Argote, Germán. 1992. "Filosofía de la ilustración". En: AA.VV. *La filosofía en Colombia. Historia de las ideas*. Santafé de Bogotá: El Búho
- _____. 1995. "Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana (1934-1975)". En: Enrique Dussel. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América (5. edición).
- Martínez Carreño, Aida. 1995. *La prisión del vestido. Aspectos sociales del traje en América*. Bogotá: Ariel.
- McFarlane, Anthony. 1997. *Colombia antes de la independencia. Economía, sociedad y política bajo el dominio borbón*. Bogotá: Banco de la República / El Ancora.
- Meek, Ronald L. 1981. *Los orígenes de la ciencia social. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios*. Madrid: Siglo XXI.
- Mejía Pavony, Germán Rodrigo. 2000. *Los años del cambio. Historia urbana de Bogotá 1820-1910*. Bogotá, CEJA.
- Mignolo, Walter D. 1995. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- _____. 1998. "Posoccidentalismo: El argumento desde América Latina". En: *Cuadernos Americanos* 67, 143-165.
- _____. 2000. *Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Millán de Benavides, Carmen. 2001. *Epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada. La cosmografía española del siglo XVI y el conocimiento por cuestionario*. Bogotá: CEJA.
- Minguet, Charles. 1985. *Alejandro de Humboldt, historiador y geógrafo de la América española (1799-1804)*. Tomo I. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Moravia, Alberto. 1989. *Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Moreno de Angel, Pilar. 1993. *Antonio de la Torre y Miranda. Viajero y poblador*. Bogotá: Planeta.
- Moore-Gilbert, Bart. 1997. *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*. London: Verso.
- Mörner, Magnus. 1969. *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- Múnera, Alfonso. 1998. *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*. Bogotá: Banco de la República / Ancora.
- Nieto Olarte, Mauricio. 2001. *Remedios para el imperio*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Niranjana, Tejaswini. 1992. *Sitting Translation. History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*. Berkeley: University of California Press.

- Obregón, Diana. 1997. "Struggling Against Leprosy: Physicians, Medicine and Society in Colombia, 1880-1940". Tesis doctoral. State University of Virginia, Blacksburg.
- O'Gorman, Edmundo. 1991. *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultural Económica (segunda reimpresión).
- Ortega Ricaurte, Carmen. *Los estudios sobre lenguas indígenas en Colombia*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- _____. 2002. *Negros, mulatos y zambos en Santafé de Bogotá. Sucesos, personajes y anécdotas*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia.
- Ortiz Rodríguez, Alvaro Pablo. 2003. *Reformas borbónicas: Mutis catedrático, discípulos y corrientes ilustradas, 1750-1816*. Bogotá: Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario.
- Pacheco, Juan Manuel. 1984. *Ciencia, filosofía y educación en Colombia (siglo XVIII)*. Bogotá: Ecoe.
- _____. 1989. *Los jesuitas en Colombia*. Vol. I. Bogotá: CEJA.
- Padgen, Anthony. 1995. *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, 1500-1800*. New Haven & London: Yale University Press.
- _____. 1997. *European encounters with the New World. From Renaissance to Romanticism*. New Haven & London: Yale University Press.
- Paz, Octavio. 1988. *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. Barcelona: Seix Barral.
- Paz Otero, Gerardo. 1984. *La medicina en la conquista y la colonia*. Popayán: Talleres editoriales del departamento.
- Pérez Arbeláez, Enrique. 1998. *José Celestino Mutis y la Real Expedición Botánica del Nuevo Reino de Granada*. Santafé de Bogotá: Fondo FEN Colombia.
- Pineda Camacho, Roberto. 2000. "Demonología y antropología en el Nuevo Reino de Granada (siglos XVI-XVIII)". En: Diana Obregón (ed.). *Culturas científicas y saberes locales: asimilación, hibridación, resistencia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Phelan, John Leddy. 1980. *El Pueblo y el Rey*. Bogotá: Carlos Valencia.
- Ponce de Leiva, Pilar. (comp.). 1994. *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito (Siglos XVI-XIX)*. Quito: Marka / Abya-Yala.
- _____. 1998. *Certezas ante la incertidumbre. Elite y cabildo de Quito en el siglo XVII*. Quito: Abya-Yala.
- Puerto Sarmiento, Francisco Javier. 1988. *La ilusión quebrada. Botánica, sanidad y política científica en la España ilustrada*. Madrid: Ediciones del Serbal / Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Pugliese, Abel Orlando. 1994. "El "antiamericanismo" en el pensamiento europeo y Alexander von Humboldt". En: Axel Schömberger y Klaus Zimmermann (eds.).

- De orbis Hispani linguis litteris historia moribus. Festschrift fr Dietrich Briese-
meister zum 60. Geburtstag.* Frankfurt am Main: Domus Editoria Europaea.
- Pratt, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation.* New York / London: Routledge.
- Quevedo v., Emilio. 1993. *Institucionalización de la medicina en Colombia 1492-1860: Antecedentes de un proceso.* Historia social de la ciencia en Colombia, tomo VII. Bogotá: Colciencias.
- Quijano, Aníbal. 1992. "Colonialidad y modernidad-racionalidad". En: Heraclio Bonilla (ed.). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas.* Santafé de Bogotá: Tercer Mundo / Flacso / Libri Mundi.
- _____. 1999. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". En: Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial.* Bogotá: CEJA
- Quintero, Jorge Eliécer. 1999. "La huella de Christian Wolff en la educación Neogranadina". En: *Revista Historia de la Educación Colombiana* 2, 83-92.
- Rama, Angel. *La ciudad letrada.* 1984. Hanover: Ediciones del Norte.
- Ramírez, María Himelda. 2000. *Las mujeres y la sociedad colonial de Santafé de Bogotá, 1750-1810.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia
- Ramírez Martín, Susana María. 1999. *La mayor hazaña médica de la colonia. La Real Expedición Filantrópica de la vacuna en la Real Audiencia de Quito.* Quito: Abya-Yala
- Reinhard, Wolfgang. 1987. "Sprachbeherrschung und Weltherrschaft. Sprache und Sprachwissenschaft in der europäischen Expansion". En: Wolfgang Reinhard (ed.). *Humanismus und Neue Welt.* Weinheim: VCH / Acta Humaniora.
- Restrepo Forero, Olga. 1993. "Naturalistas, saber y sociedad en Colombia". En: *Historia Social de la Ciencia en Colombia. Tomo III: Historia natural y ciencias agropecuarias.* Santafé de Bogotá: Colciencias.
- _____. 2000. "La sociología del conocimiento científico, o de cómo huir de la "recepción" y salir de la periferia". En: Diana Obregón (ed.). *Culturas científicas y saberes locales: asimilación, hibridación, resistencia.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia
- Restrepo Zea, Estella. 1997. "El hospital San Juan de Dios, 1635-1870". En: Javier Guerrero Barón (ed.). *Medicina y salud en la historia de Colombia.* Tunja: Universidad Tecnológica y Pedagógica de Tunja.
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán (eds.). *Debates PostColoniales: una introducción a los estudios de la subalternidad.* La Paz: Sierpe Publicaciones (sin fecha).
- Robinson, Douglas. 1997. *Translation and Empire. Postcolonial Theories Explained.* Manchester (UK): St. Jerome Publishing.

- Rodríguez, Pablo. 1997. *Sentimientos y vida familiar en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII*. Santafé de Bogotá: Ariel.
- Rodríguez González, Ana Luz. 1999. *Cofradías, capellanías, epidemias y funerales. Una mirada al tejido social de la Independencia*. Bogotá: Banco de la República / Áncora.
- Roig, Arturo Andrés. 1984. *El humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII*. Tomo I. Quito: Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional.
- _____. 1984. *El humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII*. Tomo II. Quito: Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional.
- Rosenblat, Angel. 1954. *La población indígena y el mestizaje en América*. Vol II: "El mestizaje y las castas coloniales". Buenos Aires: Nova.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1977. "Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres". En: *Discursos a la Academia de Dijon*. Madrid: Paulinas.
- _____. 1993. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Santafé de Bogotá: Norma.
- Ruiz Moreno, Aníbal. 1946. *La medicina en la legislación medioeval española*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Safford, Frank. 1989. *El ideal de lo práctico. El desafío de formar una elite técnica y empresarial en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional / El Ancora.
- Said, Edward W. 1990. *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.
- _____. 1994. *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*. Frankfurt: Fischer Verlag
- _____. 1995. *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. New York: Penguin Books.
- Scharlau, Birgit. 1982. „Beschreiben und Beherrschen. Die Informationspolitik der spanischen Krone im 15. und 16. Jahrhundert“. En: Karl-Heinz Kohl (ed.). *Mythen der Neue Welt. Zur Entdeckungsgeschichte Lateinamerikas*. Berlin: Frölich & Kaufmann.
- _____. (Comp.). 2002. *Übersetzen in Lateinamerika*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- _____. 2003. "Repensar la colonia, las relaciones interculturales y la traducción". En: *Iberoamericana III*, 12 (2003), 97-110.
- Silva, Renán. 1992a. *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.
- _____. 1992b. *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.
- _____. 2002. *Los ilustrados de Nueva Granada, 1760-1808. Genealogía de una comunidad de interpretación*. Medellín: EAFIT / Banco de la República.

- Smith, Adam. 1993. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Oxford / New York: Oxford University Press.
- Solano Alonso, Jairo. 1998. *Salud, cultura y sociedad en Cartagena de Indias, siglos XVI y XVII*. Barranquilla: Universidad del Atlántico.
- Soriano Lleras, Andrés. 1966. *La medicina en el Nuevo Reino de Granada durante la conquista y la colonia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Soto Arango, Diana. 1993. *Polémicas universitarias en Santafe de Bogotá, siglo XVIII*. Bogotá: Colciencias / UPN.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1994. "Can the Subaltern Speak?". En: P. Williams / L. Chrisman (eds.). *Colonial and Postcolonial Theory. A Reader*. New York: Columbia University Press.
- Steger, Hans-Albert. 1974. *Las universidades en el desarrollo social de la América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Stoler, Ann Laura. 1995. *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press.
- Tanck de Estrada, Dorothy. 1985. *La ilustración y la educación en la Nueva España*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Tate Lanning, John. 1997. *El Real Protomedicato. La reglamentación de la profesión médica en el Imperio español*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Tisnés Jimenez, Roberto María. 1984. *Caballero y Góngora y los comuneros*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Toulmin, Stephen. 1990. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: Chicago University Press.
- Triana y Antorveza, Humberto. 1987. *Las lenguas indígenas en la historia social del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- _____. 1993. *Las lenguas indígenas en el ocaso del imperio español*. Santafé de Bogotá: Colcultura / Instituto Colombiano de Antropología.
- Turgot, Anne-Robert-Jacques. 1991. "Cuadro filosófico de los sucesivos progresos del espíritu humano". En: *Discursos sobre el progreso humano*. Madrid: Tecnos.
- _____. 1998. "Plan de dos discursos acerca de la historia universal". En: *Cuadro filosófico de los progresos sucesivos del espíritu humano y otros textos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Varela Julia y Fernando Alvarez-Uría. 1991. *Arqueología de la Escuela*. Madrid: La Piqueta.
- Vargas, José María (ed.). 1983. *Polémica universitaria en Quito colonial*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador / Banco Central del Ecuador.
- Vezga, Florentino. 1985. *La expedición botánica*. Cali: Carvajal y Compañía.
- Villacrés Moscoso, Jorge. 1986. *Las aventuras de los geodestas franceses del siglo XVIII en la región amazónica*. Guayaquil: Universidad de Guayaquil.

- Villamarín, Juan y Edith Villamarín, 1982. "The Concept of Nobility in Colonial Santa Fe de Bogota", en Karen Spalding (ed.). *Essays in the Political, Economic and Social History of Colonial Latin America*. Newark.
- Villanueva, Javier. 1984. *El comercio internacional en Turgot y los "economistas" franceses del siglo XVIII*. Buenos Aires: Instituto Torcuato Di Tella.
- Vögelin, Eric. 1989. *The History of the Race Idea from Ray to Carus*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Wallerstein, Immanuel. 1980. *The Modern World-System II. Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*. San Diego / New York: Academic Press.
- _____, et.al. 1996. *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. 1998. *Historical Capitalism with Capitalist Civilization*. London / New York: Verso.
- _____. 1998. *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. México: Siglo XXI.
- Werner Cantor, Erik. 2000. *Ni aniquilados, ni vencidos. Los Emberá y la gente negra del Atrato bajo el dominio español. Siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Williams, Patrick y Laura Chrisman (eds.). 1994. *Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader*. New York: Columbia University Press.
- Wolf, Eric. 1997. *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press.
- Young, Robert. 1990. *White Mythologies. Writing History and the West*. New York: Routledge.
- Zambrano, Marta. 2000. "La impronta de la ley: escritura y poder en la cultura colonial". En: Gnecco, Cristóbal y Marta Zambrano (eds.). *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Universidad del Cauca.
- Zammito, John H. 2002. *Kant, Herder and the Birth of Anthropology*. Chicago / London: The University of Chicago Press.

Índice temático

A

Adán: 55, 56, 187, 208, 233
África: 37, 41, 54, 55, 56, 58, 60, 61, 79,
187, 193, 200-202, 231, 260
agricultura: 35, 99, 130, 132, 199, 209,
210, 229, 246, 248, 250, 251, 252,
254, 256, 257, 259, 260, 261, 263,
264, 267, 277, 278, 300
Alejandro vi: 234, 242
Althusser, Louis: 13, 73
Amazonas: 189, 191, 211, 231, 242, 244,
243, 245
amazonas (mujeres): 245, 246
anatomía: 151, 163, 173, 175, 178
Anderson, Benedict: 307
antropología: 17, 38, 39, 45, 47, 248
aparatos ideológicos: 94, 114, 146, 308
apartheid: 108, 123
aristocracia: 31, 70, 71, 85, 87, 88, 100, 101,
102, 109, 126, 131, 154, 176, 285
arqueología: 13, 45, 46
arquitectura: 162, 163, 271, 295
Astigarraga, Luis de: 250
Atlas económico: 248, 252, 264

B

Babel: 11, 13, 116, 189
bárbaros: 55, 181, 191, 225, 240
bastardo: 175
Bhabha, Homi: 43
biopolítica: 16, 52, 94, 101, 108, 114, 125,
128, 130, 132, 139, 142, 151, 155,
162, 165, 175-178, 182, 216, 307

imperial: 16, 172
blancos: 18, 64, 67, 68, 70-72, 74, 76, 80,
83, 87, 88, 90-92, 94, 95, 104-106,
109-111, 113, 119, 120, 121, 122,
135, 166, 177, 182, 188, 192, 193,
199, 215, 231, 260, 261, 267, 268,
291, 299, 301, 303
blancura: 7, 15, 59, 64, 66, 68, 70-73, 77,
81, 82, 84-89, 92, 95, 96, 101, 103,
105, 108, 109, 112-115, 118, 120,
121, 142, 176-178, 245, 284, 306
Véase: capital cultural
blanqueamiento cultural: 85, 94, 95
Blumenbach, Friedrich: 40, 298. *Véase*
botánica: 94, 99, 178, 182, 197, 204-206,
212, 214, 215, 217-221, 226, 264
Bourdieu, Pierre: 15, 60, 71, 73, 81, 82,
103, 114, 119, 120, 129, 308
Bourguier, Pierre: 238
Buffon, George-Louis: 15, 16, 216, 273,
274, 275, 276, 277, 279, 281, 285,
289, 290, 291, 292, 293, 294, 295,
297
Buffon, Georges-Louis: 58
burguesía: 31, 32, 53, 58

C

Caballero y Góngora, Antonio: 12, 107,
108, 149-152, 178, 214, 221-223,
226, 230, 246
Caldas, Francisco José: 95, 121, 170-172,
197, 198, 214, 215, 221, 226, 227,
240, 241, 246, 247, 248, 249, 252,
253, 254, 255, 257, 258, 260, 263,

- 264, 265, 266, 267, 268, 272, 279,
293, 294, 300, 301
- Cam: 55-57, 76, 187-189, 202, 231
- Camacho, Joaquín: 121, 214, 293
- Campillo y Cossío, José: 98, 99
- capital: 54, 57, 86, 94, 108, 112, 123, 177,
181, 196, 210, 247, 258, 271, 284,
290, 293, 308
- acumulación de: 50, 51, 68, 82, 83, 106,
236, 306
- concentración de: 88
- cultural: 15, 71, 90, 92, 94, 119, 176
- económico
- social
- cultural: 101
- político: 103
- simbólico: 64, 83, 84, 101, 103-106, 109,
111, 115, 145, 178
- social: 101
- universitario: 125
- capitalismo: 22, 23, 32, 37, 50
- Carlos III: 11, 12, 102, 117, 128, 208, 209,
218, 259
- Carlos V: 104, 233, 245, 292
- cartografía: 59, 61, 99, 229
- castas: 33, 72, 74, 76-78, 80, 82, 83, 84,
87, 90, 91, 94, 104, 107-109, 111,
113, 114, 117, 119, 120, 123, 124,
125, 133, 139, 141, 175, 176, 182,
186, 194, 199, 200, 202, 203, 204,
210, 215, 230, 259, 261, 268, 270,
273, 284, 290, 292, 301, 303, 307
- Catalina II: 11, 305
- caucho: 244
- cédulas de gracias al sacar: 104
- censos de población: 169
- chibcha: 12, 117
- chicha: 86, 166, 199, 203, 225
- ciencia: 12, 13, 14, 18, 22-28, 31, 33, 34,
35, 37, 38, 39, 47, 50, 99, 125, 130,
136, 139, 142, 147-149, 153, 154,
163, 168, 170, 191, 192, 197, 200,
204, 205, 210, 213, 217, 221, 223,
226, 227, 229-231, 237, 239, 241,
242, 244, 247, 249, 250, 252, 257,
263, 276, 288, 299, 307, 308
- de gobierno: 97
- del hombre: 17, 23, 26-30, 33, 41, 42,
43, 51, 264, 281
- empírica: 38
- moderna: 18, 47, 64, 96, 132, 139, 141,
142, 146, 208, 218, 244, 267, 286,
308
- cimarrones: 259, 260
- circuito del Atlántico: 32, 53, 60, 97, 248
- cirujano: 86, 107, 175, 182, 220
- civilización: 17, 34, 37, 43, 45, 47, 48, 55,
191, 201, 202, 206, 67, 274, 275,
276, 277, 290, 296, 297, 298, 299,
300, 302
- clan: 69, 71, 103, 121
- clase: 31, 32, 34, 40, 48, 70, 72, 73, 81, 82,
93, 119, 127, 135, 158, 166, 180,
181, 204, 213, 230, 257, 289, 290,
295, 296
- clasificación: 38, 40, 54, 62, 77, 81, 186,
195, 207, 210, 213, 226, 244, 253,
264
- axiológica: 78
- poblacional: 54, 55, 231
- Clavijero, Francisco Xavier: 285, 286, 287,
288, 289, 290, 291
- clima: 16, 37, 41, 149, 170, 171, 201, 223,
234, 242, 249, 259, 260, 263, 265,
267-272, 277-282, 285-289, 293-
297, 299-301
- salubridad del: 171, 296, 297
- Colegio de San Bartolomé: 118-120, 122,
126
- Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosa-
rio: 86, 117, 118, 123, 128
- Colmenares, Germán: 123, 124
- Colón, Cristóbal: 56, 156, 187, 243
- colonialidad del poder: 16, 42, 61-63, 73,
89, 96, 114, 139, 175, 176
- colonialismo: 13, 23, 42-44, 46-48, 50, 53,
57, 58, 62, 114, 274
- color de la piel: 18, 40, 41, 64, 68, 71, 113,
245, 299, 301
- comercio: 12, 29, 30, 32, 34, 35, 37, 69,
91, 97-100, 116, 130, 137, 146,

157, 159, 172, 197, 209-212, 217,
218, 223, 236, 238, 242, 246, 248-
252, 254, 256-259, 263, 266

conciencia étnica: 110

Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas: 15, 23,
33, 41, 42, 51

conflicto étnico: 108, 114

cosmografías: 232, 233, 236

cosmópolis: 252

criollos: 15, 16, 18, 19, 22, 33, 48, 59, 70,
73, 76, 77, 89, 90, 91, 93, 95, 96,
101-103, 105-109, 111, 113, 117,
131, 132, 141, 142, 146, 147, 156,
166, 168, 179, 182, 185-188, 193,
195, 197, 200, 204, 209, 210, 214,
215, 221, 241, 250, 255, 256, 263,
270, 273, 277-280, 284, 287-292,
296, 297, 300, 302, 303, 305-308

ilustrados: 15, 141, 182, 185, 259, 272

cuadros de castas: 74, 76, 77

cuarterón: 76

cultura: 14, 17, 30, 41, 43, 46, 48, 49, 54,
57, 59, 60, 63, 86, 90, 93, 168, 188,
216, 225, 248, 258, 264, 265, 279,
287, 294-296, 298, 299, 303, 306

cultura letrada: 117

D

Deleuze, Gilles: 229, 230, 237, 247

Descartes, René: 23-27, 31, 35, 48, 168,
265

determinismo geográfico: 272, 285

Diderot, Denis: 231, 277

diluvio universal: 231, 275, 277, 293, 294

dinastía de los borbones: 22

disciplinas: 17, 39, 45, 64, 132, 206, 248

discriminación étnica: 71, 75, 87, 111

discurso: 18, 34, 42, 43, 46, 48, 52-54, 57,
63, 64, 67, 68, 73, 77, 89, 96, 110,
114, 118, 134, 139, 141, 142, 159,
169, 177, 185, 194, 206, 241

científico: 15, 16, 17, 185, 192

colonial: 7, 20, 32, 42, 53, 57, 64, 141

criollo: 230

de la limpieza de sangre. *Véase:* limpieza

de sangre;

de la pureza de sangre: 68, 185-188, 216

de la pureza epistemológica: 185

de las ciencias humanas: 47

ilustrado: 14, 17, 18, 22, 186

ilustrado criollo: 18, 23, 53, 59

diseños globales: 125

dispositivo de representación: 200

distancia: 15, 24, 26, 39, 75, 83, 90, 109,
111, 114, 129, 208, 210, 216, 219,
234, 235, 246, 249, 261, 300

epistemológica: 14, 226

étnica: 83, 85

distinción: 44, 46, 59, 64, 69, 71, 72, 84,
89, 91, 93, 103, 113, 178, 180,
216, 249, 250, 267, 279, 290

división del trabajo: 30, 147

dominicos: 116, 128, 131, 132, 134, 286,
289, 290

Duquesne, José Domingo: 305

doxa: 36, 115, 186, 226, 267

Dussel, Enrique: 16, 23, 42, 48, 49, 50, 51,
52, 53, 57, 58, 60, 61, 64, 67, 185

E

Echeverría, Bolívar: 205, 289, 290

economía: 23, 29, 30, 31, 34-37, 41, 42,
54, 91, 98, 129, 146, 157, 167,
171, 173, 204, 206, 209, 211, 212,
248, 250-252, 256, 258, 259, 261,
262, 263, 265, 269, 299, 300

élite blanca: 22

encomienda: 63, 68, 106

enfermedad: 120, 143-146, 147, 148-156,
160, 161, 163, 164-166, 168, 172-
174, 186, 193, 199, 200-204, 283

escasez: 34-36, 84, 156, 161, 181, 205,
206, 209, 277

esclavitud: 95, 241, 267

escritura alfabética: 61, 191

espacio: 18, 24, 33, 37, 39, 57-60, 69,
81-83, 90, 101, 124, 136, 142, 162,
163, 187, 191, 200, 201, 204, 219,
229, 230, 236, 237, 238, 248, 251,
261, 273, 283

abstracto: 237
estriado: 230, 238
estriado: 247
estadísticas: 84, 169, 171, 173
Estado español: 16, 60, 63, 99, 104, 166,
205, 211, 217, 221
estatuto: 39, 40, 42, 56, 71, 72, 87, 105,
115, 118, 129, 156, 161, 167, 198,
237
epistemológico: 39
estrategias: 69, 80, 81, 83, 85, 87-90, 94,
99, 103, 119, 178, 202, 273
etnología: 27, 45, 248, 281
eurocentrismo: 48
europeización: 63, 64, 90
evolución: 30, 32, 33, 37, 61, 168, 190,
280, 298, 302, 303
cognitiva: 42, 283
expedición: 68, 94, 155, 181, 210-215,
218, 221, 222, 229, 238, 239, 241,
275
Expedición Botánica: 95, 182, 193, 196,
212, 214, 222, 230
exploraciones científicas: 208
expropiación: 47, 101-103, 107, 108, 132,
139, 145, 204
epistémica: 8, 18, 47, 184, 186
epistemológica: 216
Eze, Emmanuel: 38

F

Federico II: 277
felicidad pública: 128, 130, 145, 169, 179,
180
Felipe II: 233
fenotipo: 40, 69, 113
Fermín de Vargas, Pedro: 90, 121, 146, 162,
172, 173, 195, 250, 256, 261, 262
filología: 45
Finestrada, Joaquín de: 76, 150, 151, 160,
161, 170
fisiocracia: 249
formas de conocer: 16, 45, 47, 63, 186,
206
Foucault, Michel: 11, 13, 16, 42, 46, 52,

54, 64, 77, 96, 97, 99, 114, 144,
204-208, 214

Fritz, Samuel: 243

frontera étnica: 70, 133, 177, 186

G

geobiopolítica

imperial: 18

geocultura: 51, 53, 54, 59, 60

geografía: 18, 37, 38-40, 45, 60, 61, 130,
132, 146, 229-232, 237, 239, 245,
247-249, 252, 263, 265, 268, 273,
278, 279

de las razas: 263, 264

geopolíticas del conocimiento: 7, 20, 46, 61

Gerbi, Antonello: 273, 276, 279, 284, 285,
291

Gil, Francisco: 85, 141, 153, 154, 163-165,
200-202

Godín, Louis: 238-240

Gómez Ortega, Casimiro: 219

Guayana: 211, 239, 242, 246, 247

gubernamentalidad: 16, 96, 97, 99, 126,
130, 145, 146, 173, 230, 236, 239,
242, 246, 247

guerra de las razas: 96, 114, 115

Gumilla, José: 187-194, 198, 211, 243,
277, 283

Gutiérrez de Pineda, Virginia: 72, 79, 80,
85, 87, 113, 114

Gutiérrez de Piñeres, Francisco: 102, 103,
106

Gutiérrez, Frutos Joaquín: 121, 132

H

Habermas, Jürgen: 191, 308

habitus: 15, 16, 17, 43, 44, 57, 58, 73, 78,
81-83, 101-103, 119, 124, 125,
132, 141, 162, 185, 186, 199, 201,
272, 284, 290, 291, 300,

Hardt, Michael: 21, 23, 25, 26, 31, 32

Harvey, David: 156, 239, 240

Hegel, G.W.F.: 45, 53, 58, 214, 283

hegemonía: 16, 51, 54, 58, 62, 73, 90, 98,

186, 206, 209, 247, 273
 cognitiva: 18
 cultural: 15, 46, 95, 168
 Hernández de Alba, Gonzalo: 132, 220, 222
 higiene: 153, 155, 203, 269
 hijos de Noé: 55, 56
 historia: 13, 17, 31, 33-36, 38, 42, 45, 53, 95, 115, 173, 191, 201, 205, 207, 208, 214, 219, 220, 224, 225, 232, 245, 264, 269, 273, 274, 275, 280, 287, 290, 294
 de la ciencia: 223, 226, 227
 de la humanidad: 280
 de la salvación: 35
 del hombre: 281
 local: 54, 61
 mundial: 50
 natural: 77
 natural: 38, 40, 77, 130, 132, 149, 182, 204, 205, 206, 209, 214, 229, 239, 245, 263, 264, 271
 sagrada: 93, 231, 236, 237
 universal: 214
 Hobbes, Thomas: 29, 33, 34, 41, 51
 homo: 129
 academicus: 129, 136
 faber: 36
 oeconomicus: 98
 hospital: 143-145, 147, 148, 162, 164-167, 170, 171, 173, 295
 como diseño racional: 161
 como máquina de vigilancia: 164
 Humboldt, Alexander von: 67, 132, 224, 229, 231, 252, 253, 264, 293, 294, 297, 298, 299, 300, 301
 Hume, David: 15, 23, 26-32, 36, 39, 42, 51, 273, 279

I

identidad: 21, 32, 33, 59, 61, 81, 231, 237, 248, 273
 cultural: 62
 familiar: 92
 ideología: 31

ilustración: 15, 16, 22, 37, 46, 121, 132, 248, 292
 imaginario: 16-18, 43-46, 57, 58, 62-64, 67, 68, 70, 73, 77, 78, 81, 84, 87, 89, 95, 96, 101, 105-107, 113, 118, 132, 142, 169, 187, 200, 230, 232, 233, 263, 267, 272, 284, 290, 142, 169, 187, 200
 cultural: 124
 de la blancura: 7, 59, 64, 66, 67, 68, 73, 90, 119, 124, 125, 141, 185, 230
 ilustrado: 185
 inferioridad: 82, 190, 270, 273, 274, 278, 281, 283, 293, 297, 302
 cognitiva: 191
 étnica: 274
 mental: 188
 informaciones: 87, 119, 120-122, 134, 242
 inmadurez: 38, 245, 277, 282
 inoculación: 148, 151-155, 201-204
 isla: 54, 56, 269, 301
 Isla, fray Miguel de: 181

J

Jafet: 55-57, 187, 189, 231
 Jaramillo Uribe, Jaime: 85, 86, 111, 122
 jardín botánico: 163
 jesuitas: 11, 116-119, 123-128, 131, 134, 136, 137, 144, 167, 178, 186-190, 192, 194, 195, 217, 243, 246, 284, 285, 287, 289, 290, 291, 292
 Jones, William: 44
 Jovellanos, Gaspar Melchor de: 250, 252
 Juan, Jorge: 70, 78, 80, 98, 166, 239, 262
 Jussieu, Joseph: 238

K

Kant, Immanuel: 15, 21, 23, 37-42, 51, 266, 298, 303

L

La Condamine, Carl Marie de: 190, 231,

238, 240, 242, 243, 244, 245, 246,
275, 277, 283, 287
las Casas, Bartolomé de: 23, 52, 274, 277
lenguaje: 14, 24, 36, 60, 73, 81, 88, 115,
116, 190-193, 198, 204, 207, 208,
214-216, 283, 295
 abstracto: 115, 190
 cotidiano: 14, 208
 universal: 14, 192, 208, 215
letrados: 16, 115, 124, 129
ley natural: 28
liberalismo: 54
limpieza de sangre: 15-17, 53, 54, 57, 59,
64, 67, 68, 70, 71, 73, 77, 83, 85,
88, 89, 96, 110, 113-115, 118, 120,
122, 123, 134, 135, 137, 141, 173,
182, 185, 272, 284, 290
linaje: 69, 70, 71, 83, 88, 94, 107, 109,
118
Linneo, Carl von: 39, 182, 195, 197, 207,
210, 211, 213, 219, 220, 222, 223,
226, 227, 244
Locke, John: 15, 29, 33-36, 42, 249
Löfling, Pehr: 211, 212
López Ruiz, Sebastián: 177-181, 216, 218-
223, 225, 227, 244
lugar de enunciación: 19, 22, 31, 53, 68

M

Maldonado, Pedro Vicente: 242
mapas: 59, 77, 229, 231, 232, 233, 234,
236, 237, 238, 246, 273
Maroni, Pablo: 189, 190, 193, 194, 243
Marqués de San Jorge: 121
Marx, Karl: 48, 81
matemáticas: 23, 26, 127, 129, 130, 132,
168, 169, 178, 182, 204, 219, 239,
292
materias primas: 32, 50, 52, 57, 209, 212,
236
mayorazgo: 69
medicina: 99, 127, 128, 135, 137, 139,
142, 147, 154, 160, 163, 169, 173-
182, 186, 192-194, 206, 210, 217,
220, 224, 225

mendicidad: 146, 156, 157, 256
Mendinueta, Pedro: 152, 164, 175, 177,
229, 255
mercado mundial: 12, 16, 31, 32, 146,
236, 240, 249
Messía de la Cerda: 106, 219, 229
mestizo: 69, 74, 75, 91, 104, 108, 109,
112, 135, 136, 262, 293
mezcla racial: 74, 75, 91
Mignolo, Walter: 16, 23, 42, 53-64, 67, 77,
89, 114, 185, 189, 191, 234
modernidad: 15-17, 42, 45-52, 54, 57, 58,
60, 61, 63, 64, 67, 86, 114, 129,
161, 206, 273, 289
Montesquieu, Charles Louis de Secondat:
15, 37, 278
mordedura de serpiente: 194-196
Moreno y Escandón, Francisco Antonio:
21, 128-132, 182, 229
muiscas: 68, 296
mulato: 74-76, 80, 92, 94, 104, 113, 122,
177, 199, 220-223, 226, 268
Mutis, José Celestino: 12, 94 132, 148,
149, 152, 154-156, 168, 169, 175,
177-182, 185, 193, 196, 203, 204,
212-214, 216, 218-227, 230, 244,
255, 300

N

Nariño, Antonio: 137, 292
Narváez, Antonio de: 251, 252, 259, 260,
261, 263
naturaleza: 14, 21, 23-36, 38-42, 48, 56,
62, 63, 78, 80, 93, 127, 129, 130,
133, 137, 145, 148-150, 156, 161,
162, 166, 168, 169, 195, 199,
204-208, 211, 213-215, 219, 226,
233, 235, 236, 252, 258, 260, 263,
265-267, 269, 271, 273, 274-278,
280-282, 285, 294, 295, 297, 298,
299, 301-303
 humana: 26, 27, 28, 31
 moral: 38, 41, 266
Negri, Antonio: 21, 23, 25, 26, 31, 32
negros: 21, 32, 41, 52, 59, 69, 70, 72,

- 75, 76, 79-82, 86-91, 94, 95, 104, 106, 117, 118, 123-125, 133, 138, 144, 157, 166, 167, 186, 188, 192, 194-198, 200, 204, 221, 231, 234, 248, 259-261, 267, 284, 286, 290, 291, 301
- Newton, Isaac: 23, 24, 26, 27, 29, 35, 39, 127, 156, 168, 182, 197, 220, 265, 266
- nobleza de sangre: 71
- Noé: 55, 187-189, 192, 200
- O**
- observatorio astronómico: 163, 295
- obstáculo epistemológico: 215, 216, 237
- occidentalismo: 43, 57, 58
- ociosidad: 259
- oficios nobles: 86
- orientalismo: 43-46, 57, 58
- origen étnico: 87, 115, 136, 139, 188, 189, 192, 200
- P**
- pardos: 70, 72, 79, 104, 105, 109, 182
- pathos de la distancia: 81, 83, 119, 133, 176, 208, 215
- Paw, Cornelius de: 22, 270, 273, 277-279, 281, 285, 286, 288, 290, 292, 293, 295, 297, 302
- Paz, Octavio: 88, 290, 291
- pereza: 78, 79, 188, 262, 278
- periferia colonial: 14, 49, 53, 68
- población indígena: 78, 117, 198, 261, 262, 267
- poblaciones: 14, 16, 18, 32, 48, 54, 57, 62, 63, 67, 95, 168, 211, 231, 234, 235, 252, 254, 259, 261-264, 267, 276, 282
- policía sanitaria: 165
- política: 13, 16, 25, 30, 31, 33, 37, 46, 57, 62, 86, 99-104, 107-109, 116, 130-132, 139, 142, 145-147, 149, 151, 152, 166, 167, 171, 173, 177, 179, 181, 202, 204, 208, 216, 229, 235, 236, 237, 241, 248, 249, 251, 252, 254, 255, 259, 260, 264, 269, 272, 289, 295
- del orden: 172
- imperial: 14, 102, 196
- lingüística: 13
- poblaciona: 261
- poblacional: 251, 252, 258, 259, 261, 263, 271
- Pombo, Jose Ignacio de: 121, 147, 148, 159, 163, 252
- Pombo, Miguel: 155, 156
- precientífico: 28, 39
- prehistoria: 226
- de la botánica: 215
- de la medicina: 186
- primitivo: 34, 42, 47, 190, 191, 275, 280
- producción: 12, 16, 17, 22, 36, 37, 41, 47, 60, 63, 67, 86, 96, 99, 100, 103, 105, 114, 115, 124, 125, 167, 172, 198, 206, 212, 227, 230, 236, 249, 250, 254, 259
- de conocimiento: 14, 16, 61, 62, 97, 114, 229
- de riquezas: 37, 100, 146, 154, 181, 205
- de subjetividades: 44, 99, 141
- progreso: 17, 21, 33, 35-37, 41, 47, 61, 108, 155, 178, 190, 252, 262, 267, 298, 300
- punto cero: 14, 16, 18, 23, 25, 27, 31, 33, 35, 37, 39, 40, 42, 47, 59-61, 67, 68, 114, 141, 162, 185, 186, 199, 208, 216, 223, 230, 231, 237, 267
- pureza racial: 81
- Q**
- quechua: 12, 95, 136, 189
- quina: 196, 211, 214, 216-219, 221-225, 236, 244
- Quijano, Aníbal: 329
- R**
- racionalidad: 45, 99, 101, 108, 124, 129, 130, 157, 166, 167, 200, 201, 211,

- 213, 274
burocrática: 146, 151
científico-técnica: 16, 45, 49, 145, 146,
186, 206
ordenadora: 162
rama: 134
Rama, Ángel: 115, 133, 167
raza: 37, 38, 40, 41, 43, 62, 74, 76, 78-80,
85, 90, 92, 95, 111-113, 117, 118,
120, 122, 177, 215, 220, 249, 261,
263, 266, 267, 272, 279, 288, 290,
291, 298-303
inferior: 176, 177
maldita: 187
razón: 13, 14, 21, 24, 28, 32, 37, 38, 42,
56-59, 67, 71, 82, 83, 88, 109, 113,
120, 125, 132, 145, 146, 148, 152,
156, 161, 166, 168, 169, 172, 175,
176, 178, 179, 185, 188-190, 193,
196, 202-204, 206, 209, 214, 218,
220, 221, 223, 225, 236, 239, 247,
252, 261, 263, 266, 267, 272, 279,
280, 286, 289, 290, 298, 299, 302,
303
botánica: 204, 210, 213
ordenadora: 116
real pragmática: 112
Real Pragmática: 107, 109, 111-113
reconversión de capitales: 83, 103
recursos humanos: 99, 100, 155, 170, 173
reformas borbónicas: 16, 96, 99, 102, 114,
130, 132, 141, 143, 145, 161
régimen de verdad: 192
representación: 13, 25, 43, 46, 48, 59, 60,
74, 77, 99, 186, 193, 201, 218,
232, 233, 237, 249
resguardos: 91, 261, 262
Restrepo, José Félix de: 121, 169, 263
río: 187, 198, 242, 243, 244, 246, 247,
282, 295
Amazonas: 189, 190, 211, 242, 244, 246,
247, 254, 289
Magdalena: 164, 221, 229, 294
Orinoco: 194, 210, 211, 229, 242, 246,
247, 254, 289, 295
Rizo, Salvador: 94, 95, 246
Robertson, William: 279, 280, 281, 282,
283
Rodríguez, Manuel del Socorro: 156, 157,
199, 255, 256, 294
Roig, Arturo Andrés: 134, 135, 139, 285,
289
Rousseau, Jean-Jacques: 15, 16, 23, 34, 37,
42, 51, 190, 299
ruptura epistemológica: 35, 133, 186, 199
- S**
- Said, Edward: 17, 23, 42-47, 54-58, 64, 67
Salazar, José María: 113, 121, 251, 263,
293, 294, 295, 296, 303
salud pública: 145, 146, 152, 155, 162,
165, 177, 180, 181, 202
salvajes: 36, 37, 161, 191, 225, 267, 273,
278, 283
sangre de la tierra: 79, 82, 118
Santa Cruz y Espejo, Eugenio de: 133, 201
Sem: 55-57, 76, 187, 231
significación cultural: 150, 154, 156
Silva, Renán: 121, 122, 133, 165
sistema-mundo: 22, 49, 50-53, 56-58, 61,
62, 64, 86, 209, 227, 273, 290
sistemas de conocimiento: 189
Smith, Adam: 16, 29, 30-32, 36, 42, 51
Sociedad de Amigos del País: 255
sociología espontánea: 15, 73-75, 77, 78,
124, 139, 182, 186, 188, 189, 193,
194, 198, 200, 202, 204, 263, 291
Spivak, Gayatri: 43
subjetividad: 18, 44, 52, 53, 58, 63, 64, 67,
68, 73, 78, 81, 114, 115, 124, 199
superioridad: 18, 37, 43, 49, 50, 59, 130,
186, 191, 218, 270, 274, 275, 276,
281, 298, 300, 301
cognitiva: 63
étnica: 15, 57, 62, 67, 230, 284, 292
- T**
- Tadeo Lozano, Jorge: 80, 95, 121, 149,
194, 214, 255, 257, 264, 293, 301

Tanco, Diego Martín: 121, 159, 160, 164,
250, 256, 257, 272, 279
 taxonomías: 62, 73, 74, 76, 77
 tecnología
 de control: 172
 tecnologías: 205, 260
 poblacionales: 146
 teoría poscolonial: 13, 23, 42, 43, 57
 territorio: 9, 16, 18, 35, 56, 57, 69, 89, 97,
99, 100, 145, 170, 172, 187, 200,
211, 215, 216, 218, 228-231, 233,
236-238, 241, 245-247, 249, 259,
265, 273-275, 280, 284, 292, 297
 tesis ambientalista: 245, 259, 268, 285,
289, 291
 Torre y Miranda, Antonio de la: 246
 Torres, Camilo: 121, 250, 255
 Toulmin, Stephen: 23, 24
 trabajo: 13-18, 25, 31, 34-36, 43, 50, 54,
57, 60, 63, 64, 78, 79, 86, 87, 97,
99, 104, 105, 108, 113, 123, 125,
130, 141, 143, 145, 149, 157-160,
166-168, 171, 182, 202, 205, 212,
222, 223, 229, 240, 244, 245, 248,
251, 256, 259, 260, 261, 262, 263,
265, 278, 282, 285, 290, 296, 297,
298, 299, 302
 intelectual: 86, 117, 221
 productivo: 32, 78, 145, 146, 158, 161,
257, 261, 282
 traducción cultural: 15
 tribunal de la razón: 195, 196, 213, 225
 Turgot, Anne-Robert, Jacques: 15

U

Ulloa, Antonio de: 166, 167, 239, 240,
241, 262, 263
 Universidad Santo Tomás: 127

V

Valenzuela, Eloy: 121, 215
 valor de cambio: 34, 209
 Velasco, Juan de: 284, 285, 287

violencia: 18, 63, 139, 154
 epistemológica: 63
 simbólica: 139, 186
 viruela: 149, 153, 155, 164, 175, 195, 196,
200-202

W

Wallerstein, Immanuel: 32, 50, 52-54, 86,
98
 Ward, Bernardo: 247, 261
 Wolf, Eric: 86

Z

zambo: 76, 79, 92, 104, 223
 Zea, Francisco Antonio: 121, 137, 142, 182
 Zea, Leopoldo: 307

