

El individuo: un proyecto de nación en el siglo XIX en Colombia

Natalia Celis Uribe

Trabajo de grado para optar por el título de Socióloga

Trabajo de grado para optar por el título de Historiadora

Directora

Janneth Aldana Cedeño

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Ciencias Sociales

Departamento de Sociología

Departamento de Historia

Bogotá, D.C

2021

Agradecimientos

A Lala, por ser siempre mi guía, mi inspiración y mi mayor ejemplo a seguir. Por las charlas en el sofá en compañía de un té, por escucharme hablar por horas tratando de desenmarañar las ideas siempre confusas. Gracias por darme el amor más puro y sincero, que me hace saberme fuerte y capaz. Mi hogar está donde estés tú.

A mis papás, gracias por los esfuerzos y el amor incondicional. Gracias por acompañar cada paso que doy, por reír con mis chistes malos y nunca cortar mi espontaneidad. Gracias por enseñarme siempre a ser por y para los demás.

A mis abuelas y abuelos, por enseñarme con su ejemplo a perseverar y a amar infinitamente, poniendo por delante el bienestar de quienes amamos.

A mis amigas, por dejarme ser a su lado y enseñarme que juntas somos fuertes. Con ustedes he aprendido que la amistad no es competencia, sino complicidad, compañía y palabras sabias, así sean duras de oír. Sofía, Astu y Zami: gracias en especial a ustedes por compartir conmigo todos estos años, por enseñarme que el cuidado es femenino.

A Janneth, por acompañar este proceso en más de dos años de gestación de un problema, con los diversos cambios que atravesó hasta encontrar uno que hiciese sentido y lograra captar mi motivación. Gracias por confiar en mí y dejarme explorar de maneras diversas la sociología. Gracias por transmitirme su amor por esta disciplina desde que estaba en el colegio.

A mis profesoras y profesores de Sociología y de Historia, por sembrar inquietudes en mí e impulsar siempre un sentido crítico frente a la vida y sus problemas. Por recordarme que lo que hacemos importa y que todavía tenemos mucho por dar como científicas sociales al mundo.

Finalmente, agradezco a todas las personas que han cruzado este camino universitario conmigo, en clases, semilleros, grupos de estudio, volley y risas alrededor de una pola. Gracias por hacer de mi paso por la universidad una etapa inolvidable, llena de aprendizajes y motivaciones para construir una mejor vida juntas.

Índice

De la molestia a la duda. De la duda a la investigación	4
La Nación: una definición esquiva	8
Construir la Nación.....	11
Hacia la creación de un nuevo sujeto histórico	21
El ciudadano, habitante ilustre.....	25
Debates del individuo	31
Una élite que se piensa a sí misma	39
<i>Filosofía moral</i> de Ezequiel Rojas. Un ejemplo del individuo liberal	43
La defensa cristiana. Miguel Antonio Caro contra el individuo utilitarista	50
Los dispositivos de la Nación.....	56
La educación y la Instrucción Pública.....	58
Apuntes finales para una sociología del individuo.....	74
Referencias	78

De la molestia a la duda. De la duda a la investigación

La construcción de la *nación* es una cuestión constantemente revisitada en los debates historiográficos colombianos. Las disputas por los escenarios de poder político y de hegemonía cultural en el siglo XIX, vinculados a las numerosas guerras civiles, no permiten dejar de cuestionar cómo se configuraron e impusieron elementos comunes del *sentimiento nacional* y si estos alguna vez han logrado ser del todo hegemónicos. No se trata, como en ninguna pregunta histórica, de un interés hermético sobre el pasado: en esta curiosidad investigativa subyace también una pregunta por lo que *somos* como colombianos y el por qué se nos es atribuida esta denominación.

Este trabajo de investigación surge de esta misma curiosidad, experimentada a manera personal. Recuerdo que en un evento universitario, en el 2017, una de las actividades organizadas terminaba con un acto de *pedir perdón* al país. Un espacio de reflexión en el que pensáramos por qué queríamos pedirle perdón a Colombia. De entrada, se partía de la premisa de que todas las personas ahí reunidas teníamos dentro de nosotros el deseo de pedir perdón, como un reconocimiento concreto de eso que se esperaba de nosotras. En un grupo de más o menos 30 o 40 personas, fui la última en pasar al centro y leer lo que había escrito en el papel que me habían entregado. No tenía la intención de pasar, pero una de las facilitadoras se paró detrás de mí, viendo que aún tenía el papel en la mano y preguntó si todas habíamos pasado ya. Evidentemente, sentí la presión, por más de que se diga que todos los ejercicios son de carácter voluntario.

Finalmente, pasé al centro y dije lo que había pensado desde el inicio de la actividad, cuando nos formularon dicha pregunta: no tengo que pedirle perdón por nada, porque Colombia no representa nada para mí. El silencio se mantuvo. Después, como era costumbre al finalizar cada actividad, hicimos un círculo de reflexión frente a eso que acabábamos de hacer. Un compañero, estudiante de Ciencia Política y Derecho, recuerdo bien, dijo que le parecía increíble que «en pleno siglo XXI, todavía hubiese personas que negaban su nación y su país».

Evidentemente, no dije nada, pues no lo decía aludiéndome directamente. Pero la afirmación quedó resonando en mi cabeza, principalmente por dos razones: por un lado, aprendí a desconfiar de quienes hablan bajo la bandera de «en pleno siglo XXI», haciendo

gala de una idea de linealidad histórica y progreso de la que mis carreras me han enseñado a distanciarme críticamente. Por otro lado, la alusión a la nación en el siglo XXI me sorprendió: en mi cabeza, basándome en las lecturas y los debates, sobre todo en historia, este término se situaba más para los siglos XVIII y XIX.

En ese momento, lo pensé como un anacronismo. Afortunadamente, he aprendido también a distanciarme de ese concepto y pronto comprendí que mi distanciamiento de nociones de pertenencia cultural a esa masa amorfa que es la *colombianidad* fue un proceso largo de repensar los marcos que la sostienen, que se concretó en una incapacidad emotiva de vinculación con tal abstracción. Esto es, no se trata de un proceso *natural* ni es para el que nos educan en la escuela ni en las familias tradicionales, donde símbolos como el himno nacional, la bandera, la geografía y la religión católica siguen siendo la base de la enseñanza moral y de la inteligibilidad que se establece entre nosotras y nosotros, que trasciende los marcos de temporalidad cronológica.

Así, incorporé una verdad quizá evidente: el sentimiento nacional está en constante renovación y se basa en un discurso y unas representaciones gráficas latentes hasta el día de hoy. De ahí surgió una inquietud por los elementos *nacionales* que permean la vida cotidiana desde la niñez —como el simple hecho de escuchar siempre camino al colegio, en la emisora, el himno nacional a las 6:00 am— y cómo estos construyen subjetividades específicas que se orientan de una forma particular frente a tal sentimiento nacional. Entonces, lo que queda de esa sorpresa causada es la inquietud por preguntarse cómo esas formas de nación e identificación se han mantenido —no de manera estática, claro está— a lo largo de distintos períodos de la historia y cómo es esa compleja relación entre unos símbolos construidos y unos sujetos que se construyen a través de estos, a la vez que entran en diálogo, debate y disputa en diversas circunstancias.

En este sentido, un interés histórico se conjugó también con un interés teórico que venía trabajando desde hacía un tiempo en la sociología: el *individuo*, siendo este una comprensión histórica particular, en la medida en que no ha existido una única forma de *ser sujeto* en el mundo. Las teorías del individuo se centran especialmente en contextos modernos e industriales, donde la comprensión de este gira alrededor de un ser que puede dar cuenta de sí mismo y al que se le puede pedir cierta *accountability* frente a sus actos y sus decisiones. En esta medida, muchas veces la comprensión pasa por un ser

desinstitucionalizado, sobre el que recaen exigencias de *construirse a sí mismo*. De hecho, mi interés académico había versado más sobre esta concepción.

A pesar de esto, en la pregunta por la construcción de la nación vi una posible conjugación interesante por explorar, así esta temporalidad no se enmarcara necesariamente en la modernidad ni la industrialización: ¿qué idea de individuo fue promulgada desde los discursos y las prácticas de la nación en el siglo XIX? Este referente cronológico se mantuvo en tanto los procesos de construcción de los Estados-Nación se dan en este siglo, de manera amplia, tras las declaraciones de independencia, por lo menos en el continente americano. Surgía la curiosidad de cómo entender la emergencia de discursos sobre el individuo desde otros espacios temporales y culturales, diferentes a los imperantes en el cuerpo teórico de la sociología del individuo.

En resumen, el intento de las siguientes páginas es dilucidar dicha cuestión, frente a la inquietud del no-reconocimiento personal con ese canon, a la vez que la pregunta por cuáles elementos de ello han sido internalizados y son reproducidos por sujetos que, como yo, quizá tenemos más identificación con ello de la que nos gustaría reconocer. Espero que a lo largo de estas dilucidaciones, hipótesis, ensayos de prueba y error, se pueda entender mejor esta difícil relación o, por lo menos, cuáles son los elementos que hacen de ella una dificultad teórica, a la vez que práctica y emocional.

Para ello, tres grandes temas guían el desarrollo de la cuestión. Por un lado, la primera dificultad enfrentada fue establecer de qué se habla cuando se habla de la nación colombiana, cuáles son sus referentes cronológicos y los procesos identificables que hacen de ella un proceso de construcción más o menos coherente y posible. Por otro lado, la constante referencia a la relación entre individuo y liberalismo hacía necesario que, antes de preguntarse por el individuo de la nación, fuese necesario explorar las condiciones de emergencia de tal individuo y, por lo tanto, estudiar el desarrollo del liberalismo en Colombia en el siglo XIX. En este sentido, fue necesaria la delimitación de las fuentes y de los espacios de exhortación de tal individuo, lo que permitió desarrollar una discusión alrededor de las fuentes históricas y el por qué la priorización de unas específicas frente a muchas otras posibles.

Finalmente, se establece la relación —ya evocada desde un principio— entre el individuo y los dispositivos de nación. En este sentido, espacios como la escuela cobran

especial relevancia para tratar de comprender cómo desde ciertos espacios y mecanismos de poder se trató de imponer una idea particular de individuo que fuese extensiva al territorio nacional.

Como anotación final de esta breve introducción, quisiera dejar sugerido un intento, que quien lea estas páginas podrá ver si se logra o si resulta fallido: si bien esta investigación parte de un fuerte interés teórico, no se verán en ella una cantidad de referencias a autores sobre la cuestión. Esto se basa en un salto al vacío, si se quiere, arriesgado, pero que siento que justifica el ejercicio mismo de la investigación: antes que aplicar en el contexto colombiano diversos supuestos teóricos, para ver cómo estos se acercan o alejan de la descripción de esta *realidad* situada, se trata de un esfuerzo por desarrollar, de manera incipiente, un acercamiento propio a la pregunta por el individuo en los discursos de nación de la segunda mitad del siglo XIX.

La Nación: una definición esquivada

La teoría social, en general, y la sociología del individuo, en particular, han señalado de manera juiciosa la estrecha relación entre el liberalismo, el surgimiento del Estado moderno y la emergencia del individuo como categoría histórica de subjetivación. Si aceptamos esta premisa, habría que buscar los orígenes del individuo en el desarrollo del liberalismo que, para el caso de Colombia, tiene su máxima expresión entre 1853 y 1886, con las reformas liberales de mitad de siglo, siendo un marcador intermedio la constitución de 1863, que da paso a lo que en la historiografía colombiana se ha denominado como el *Olimpo Radical*.

Danilo Martuccelli (2020) señala cómo el individualismo está arraigado en una matriz de pensamiento y acción liberal, como organizadora del mundo habitado. Así, el liberalismo iría más allá de un período fácilmente identificable en la idea lineal de cronología, sino que se constituye como axioma básico de un tipo específico de ordenamiento social. En este sentido, puede existir un rechazo —político, si se quiere— a los postulados del liberalismo y buscar posicionarse en otro espectro ideológico, pero sus elementos constitutivos estarían arraigados socialmente, tal como la matriz individualista y el principio de los derechos humanos¹ como relación social básica.

Preguntarse por el surgimiento del individualismo significa preguntarse por la construcción de una legitimidad de la vida privada, como espacio de desenvolvimiento, que es exigible y defendible frente a la intromisión de la vida pública. Bajo esta definición, todos seríamos, entonces, individualistas, en tanto los reclamos históricos se han ido configurando a partir de esta defensa básica —incluso en el caso de los movimientos sociales, que buscan, de manera colectiva, el derecho al goce efectivo de las libertades individuales (Martuccelli, 2020). Nada más lejano a la idea, incorporada y vulgarizada en el lenguaje común, del individualismo como egoísmo.

¹ Esta referencia a los derechos humanos es planteada de forma amplia. Si bien se reconoce que ellos son declarados en la mitad del siglo XX, Martuccelli pareciera hacer una referencia a los *derechos* en sentido amplio, su aparición como relación social básica, que podemos trazar desde finales del siglo XVIII como exigencia a la vez que resultado de escenarios políticos tales como la Revolución Francesa y la Independencia de los Estados Unidos. Se trata, entonces, de la aparición de una nueva forma de entender los reclamos posibles de ciertos sujetos y, por lo tanto, su forma de habitar el mundo.

Ahora bien, esta pregunta por el individuo no surge en abstracto. El principal interés de la presente investigación es ver cómo se pudo articular una idea de individuo con un proyecto de construcción nacional en la Colombia decimonónica —como término genérico, sin olvidar que la configuración política del país tuvo variaciones en su composición, fronteras y nombres— que, como se verá, es identificado con el período de la Regeneración —desde la década de 1880—. Esto responde a que se maneja como hipótesis que es en este período de consolidación estatal que se hace posible el despliegue de diversos dispositivos que permitirían una imposición más o menos efectiva del ideal de individuo pensado desde la élite.

Así, se hace necesaria una exploración de la emergencia de la idea del individuo que después convergirá en tal proyecto que, como se ha dicho, debe ser buscada en los preceptos del liberalismo. Esto reconociendo que, teniendo en cuenta el liberalismo como punto de partida —de referencia, no punto de partida histórico— del individualismo que se pretende rastrear en los discursos de nación, el análisis podría quedar incompleto si solo se observa desde el momento de predominancia del pensamiento conservador. Si se realizara esta omisión, se correría el riesgo de presentar un individuo de emergencia espontánea en los discursos. Más interesante, quizá, podría ser un ejercicio orientado bajo una mirada de proceso a mediano plazo, que permita mencionar elementos comunes y transiciones entre los años de las reformas liberales de mitad de siglo y la Regeneración. Si bien los marcos de referencia podrían identificarse en los años entre 1853 y 1886, el trabajo no pretende versar sobre una visión únicamente constitucionalista del problema, así que estas fechas extremas temporales no serán, en ningún caso, sacos de fuerza de los que no sea posible salir.

El análisis por el individuo en el proyecto nacional pasa por entender de qué se habla cuando se habla de un proyecto de tales magnitudes. Frente a una basta literatura historiográfica que se debate en cuándo situar la emergencia de la Nación², quizá sería más pertinente hacer una distinción entre ideas de nación y proyecto de nación, en tanto el segundo versaría sobre una sistematicidad y unos dispositivos para su construcción e imposición efectiva en los imaginarios colectivos. Así, es posible identificar distintos momentos y eventos en la historia del país que han contribuido a la formación de ideas

² En mayúscula en tanto hace referencia a una construcción de nación particular, identificable «con nombre propio» y a la que se hace referencia como una unicidad propia.

diversas sobre la nación, que habrán contribuido al imaginario —desde las élites, especialmente— que después sería difundido como canónico, por medio de dispositivos tales como el sistema de educación nacional. La búsqueda de estos elementos de nación a lo largo de los años a estudiar tiene como objetivo, nuevamente, permitir un distanciamiento de ideas de emergencia espontánea y ver, por el contrario, el carácter procesual de una disputa por la hegemonía intelectual y cultural.

Ahora bien, es importante reconocer que la delimitación temporal sitúa el problema en lo que se ha identificado como dos extremos políticos: el liberalismo y el conservadurismo. En Colombia, estas dos orientaciones políticas se consolidaron como partidos en el año de 1848 y 1849, respectivamente. Hasta la Constitución Política de 1991 fueron los únicos partidos políticos del país. Es bien conocido el período de La Violencia bipartidista, que tradicionalmente es datada desde 1930 —a pesar de los numerosos debates que genera esta datación, que, no obstante, no será objeto de reflexión en la presente investigación—, al cual el imaginario colectivo se remite cuando se habla del bipartidismo: distinciones tajantes que generaban distancias insalvables entre unos y otros.

A pesar de ello, para la segunda mitad del siglo XIX en Colombia es posible constatar que no existe una división tan tajante, como se ha pretendido, entre ambos partidos políticos. Existen puntos de acuerdo y alianzas. Además, no se trata de dos categorías políticas estáticas: se dan cambios al interior de ellas, en su composición y orientaciones, así como rupturas y distanciamientos. Igualmente, hay evidencia de numerosos personajes que se movían entre una y otra orientación. Esto especialmente si se tiene en cuenta que, conservadores o liberales, eran parte, en su gran mayoría, de una misma élite económica y política, con intereses de clase compartidos.

Para condensar mejor lo dicho anteriormente, quisiera dejar mencionada una reflexión que hacía Margarita Garrido (2020) frente a la necesidad de marcar una distancia con el creciente lugar común del pensamiento historiográfico: el esquema de la antinomia. Así, pensar los proyectos liberales y conservadores no debe girar alrededor de oposiciones tajantes, sino que se debe contemplar la posibilidad de trazar continuidades, permanencias y simultaneidades, a la vez que mutuas complementariedades entre las ideas y las acciones emprendidas por ambos «extremos» del panorama político; esto implica, además, la posible identificación de puntos medios y apartidistas, no por ello apolíticos.

Construir la Nación

Hablar de la nación en Colombia presenta un problema conceptual e historiográfico, en la medida en que surge la pregunta de cuándo se puede datar el inicio de la nación como proyecto, qué proceso inaugura esta construcción discursiva, si es posible evidenciar una efectiva compaginación con el sentimiento del pueblo frente a esa comunidad que pretende ser evidenciada y, en términos más amplios, el problema mismo de cómo definirla conceptualmente. Es importante señalar que, en tanto es construida como algo que *está ahí*, el carácter de invención y su posibilidad de datación no hacen parte, evidentemente, del discurso en sí mismo, que pretende mostrar la existencia continuada en la historia de dicha comunidad, como bien muestra Benedict Anderson (1993).

La presente investigación estará orientada por la comprensión que presenta Anderson (1993) de la nación como una «comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana» (p. 23). La caracterización de dicha comunidad como *imaginada* reside en que es construida una totalidad que, a pesar de que no se conoce entre sí, se reconoce como totalidad integrante de un mismo todo y esto es suficiente para despertar afectos comunes. No está de más aclarar que el ser imaginada no la hace falsa, en tanto existe discursivamente y es reforzada por medio de artefactos culturales³ —pertenecientes a una clase particular—, lo que le otorga una capacidad de movilización política y emotiva. El arraigo en los afectos es, así, uno de los objetivos principales de la nación y espacio máximo de su realización.

¿Cuándo puede situarse la emergencia de esta comunidad política? Para María Elena Erazo (2008), solo se puede empezar a hablar de un proyecto de construcción de nación con el período de la Regeneración, que fecha desde los años 80 del siglo XIX, consagrado en la Constitución Política de 1886. Esta caracterización la realiza distinguiéndose de otras temporalidades que han transitado los análisis de la historiografía frente al momento de formación de la nación colombiana: en el siglo XVI, entre finales del siglo XVIII y principios del XIX y con la Comisión Corográfica (Erazo, 2008).

³ Anderson señala la nacionalidad o «calidad de nación», así como el nacionalismo, como potentes artefactos culturales para la existencia de la nación (p. 21). Estos artefactos son entendidos como elementos movilizados desde las esferas de poder, que buscan tener una incidencia hegemónica en distintas esferas, no solo la política. Se observa, además, la centralidad del componente emotivo que se busca despertar para la reafirmación de la nación como una existencia histórica, sólida a lo largo del tiempo.

A grandes rasgos, estas tres dataciones se corresponden con la colonia, los procesos emancipatorios criollos, que dan paso a las contiendas por la independencia y un proyecto de conocimiento y producción del territorio de la entonces República de la Nueva Granada. En la primera tesis no nos centraremos, en tanto no solo se distancia significativamente de la temporalidad abarcada en esta investigación, sino que tampoco permite vincularlo con una correspondencia entre la nación y la organización estatal como ordenamiento político particular. Así, pues, quisiera mencionar brevemente las otras dos tesis.

Hablar de una emergencia de nación para finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX nos sitúa, inmediatamente, en unos actores históricos específicos: las élites criollas. Un autor que maneja esta tesis de datación es Anderson (1993). El cuarto capítulo de su ya canónico libro *Comunidades imaginadas* es dedicado a lo que él llama «los pioneros criollos». Después de haber hecho una exposición conceptual de la nación, del nacionalismo y de las raíces culturales que hacen de estas dos categorías unos horizontes de posibilidad históricos efectivos, estudia cómo ellos aparecen primero en el Nuevo Continente que en Europa, buscando así subvertir una tesis predominante en los estudios sobre el tema.

No se trata, no obstante, de una trasposición de los elementos del nacionalismo europeo y situarlos de primera aparición en los nuevos Estados americanos. Anderson señala, por ejemplo, cómo la lengua no constituía un elemento de distanciamiento con las respectivas metrópolis imperiales, a la vez que no es posible hablar, para la época, de una *clase media* al estilo europeo (pp. 77-78). Por el contrario, identifica la disposición al sacrificio por la independencia por parte de las comunidades criollas, sector acomodado de la población, como una de las primeras manifestaciones de ese sentimiento nacional. Esto es posible gracias a la creación de significados comunes por parte de las entidades administrativas, donde el *viaje* ocupó un lugar central, en tanto ella permitió crear una idea de geografía, que llegaba a reforzar la fatalidad común del nacimiento en las Américas.

En este sentido, la mancha de sangre representó también un elemento unificador muy potente, que hacía que la máxima aspiración de cargos a ocupar solo pudiese ubicarse de este lado del océano y creara una idea de distanciamiento de la metrópolis, a la vez que una defensa por ese territorio que se iba construyendo como *propio*. Se genera, entonces, un «tenso equilibrio entre el funcionario peninsular y el magnate criollo» (Anderson, 1993, p. 93). Este nacionalismo emergente, dice el autor, permitió la movilización de otros sectores

de la población a favor de la causa criolla, que fue elaborada, de manera discursiva, como una causa *nacional*, común a todos los habitantes del territorio.

Ahora bien, frente a la datación de la Nación con la Comisión Corográfica, es interesante señalar que existen cambios epistemológicos en la comprensión de la nación, que son producto, a su vez, de las posibilidades reales de hablar de su ubicación histórica. Aquí, aparece de manera clara una identificación entre la nación y un proyecto político identificable. Para situar brevemente la emergencia histórica de la Comisión, es importante señalar que esta es encargada por Tomás Cipriano de Mosquera en su primer mandato presidencial, el año de 1849. Esto es, aparece en un momento crucial de la orientación política y económica del país, cuando el liberalismo se abría paso como el proyecto que aseguraría la apertura del país a la economía mundial, así como la modernización y el progreso del territorio y la población.

La Comisión, liderada por el italiano Agustín Codazzi, tuvo como objetivo principal la creación de mapas que dieran cuenta de las características físicas, poblacionales y culturales del territorio. Era latente la necesidad del gobierno de conocer el territorio a gobernar, así como las características de la población que lo habitaba. Los mapas topográficos, señala Nancy Appelbaum (2020), tienen como efecto la homogeneización visual de un territorio y la presentación en su conjunto. Los mapas corográficos, por el contrario, tienen un objetivo descriptivo de la particularidad de los territorios, fijando elementos no solo físicos, sino también sociales y culturales. Además de los mapas, de la Comisión también se produjeron láminas de los tipos sociales que habitaban cada región, así como de las distintas vocaciones productivas que en ellas se evidenciaban. Otra fuente importante para la historiografía que ha dejado a su paso la Comisión ha sido la *Peregrinación de Alpha* de Manuel Ancizar, publicada en 1853, en tanto el relato de la geografía, las diferencias culturales y los impasses en la trayectoria de Ancizar pretenden construir una imagen de la diversidad cultural y geográfica, reforzando la idea de Colombia como un país heterogéneo y de regiones —aun cuando el territorio explorado se limita en su mayoría a la cordillera oriental—.

Por su parte, Olga Restrepo (1999) identifica cuatro elementos de la construcción de la nación por medio de la expedición: la representación emocionada del paisaje, el pasado como nostalgia, la clasificación de los tipos humanos y la ciudadanía como criterio y fin

último de la unificación. Así, se entiende la construcción de la nación como la construcción de un sentimiento homogéneo, basado en criterios heterogéneos de las regiones y su población. La heterogeneidad evidenciada con la Comisión debía lograr ser tramitada por medio de un proyecto común, sobre todo económico y político, en tanto las regiones son integradas según su capacidad de participación en el mercado internacional. Esto es, el criterio económico se erige como el diferenciador primario no solo de las actividades productivas de la región, sino de las disposiciones culturales y corporales de sus habitantes.

Es interesante notar que la racialización de la nacionalidad empieza a aparecer en los estudios sobre este período. En la investigación historiográfica correspondiente, son comunes dos argumentos que quiero señalar acá: por un lado, la idea de que conocer el territorio es ejercer su control efectivo sobre él y *civilizarlo*; por otro lado, la estrecha vinculación de los tipos sociales representados en las láminas y cómo estos buscan una redefinición racial de la población, en tanto su descripción es regida por un criterio taxonómico (Appelbaum, 2017). Con los argumentos anteriores, se da paso, por lo tanto, a una idea de construcción racial de la nación y del sentimiento nacional. Se aduce a la efectividad de las láminas para dicha construcción en tanto representaciones visuales de mayor difusión que textos escritos, a la vez que lograban transmitir un significado a la población que no era posible por medio del texto, teniendo en cuenta los elevados niveles de analfabetismo del país⁴.

La cuarta datación significativa para la presente investigación es, como se mencionaba, la que sitúa el origen de la nación colombiana en el proyecto conservador de la segunda mitad de siglo. Estudios como los de Erazo (2008) y Loaiza (2014) se ubicarían en esta línea. Es interesante notar en ellos la aparición con mayor fuerza del *dispositivo* como herramienta conceptual útil para entender la capacidad de despliegue del proyecto nacional. Siguiendo a estos autores, solo sería posible hablar de nación a partir de unas condiciones históricas efectivas que hayan hecho posible la centralización de una idea nacional que, por medio de la educación, fue difundida a lo largo del territorio y desde la primera infancia.

Gilberto Loaiza (2014), en su texto *La utopía conservadora de la nación católica*, hace un análisis de los *dispositivos* desplegados por la alianza entre los conservadores y la Iglesia católica, en especial en la segunda mitad del siglo XIX, con espacios de sociabilidad

⁴ Para el año de 1900, la tasa de analfabetismo de Colombia era del 66%, siendo así la más alta de todo el continente americano (Ramírez y Téllez, 2006).

caritativa —como las Sociedades Católicas— y el uso de la prensa. En este sentido, coincide con Erazo (2008), quien también destaca el papel fundamental que jugaron los conservadores católicos laicos en la construcción de escuelas y proyectos educativos. Muchos de ellos eran educadores, tutores y/o directores de escuelas, a la vez que fundadores de medios de comunicación expresamente confesionales. A ellos, Loaiza (2014) los llama *escritores del catolicismo*, en tanto «asumieron su escritura como un acto orgánico de adhesión, defensa y exaltación del dogma católico en la sociedad de su época» y «defendieron a ultranza la *matriz cultural católica*» (p. 277. Cursivas propias)⁵.

Este papel de la intelectualidad es importante tenerlo en cuenta: mientras que los intelectuales liberales de mitad de siglo destacaron, principalmente, por su papel como políticos⁶, los conservadores tienen una predominancia en el espacio educativo y literario. Esto no quiere decir una inclinación de oficio *per se* según la orientación política. Por el contrario, es un señalamiento de las condiciones y valoraciones históricas de la intelectualidad, que permite intuir qué se esperaba de los intelectuales según las necesidades políticas del momento.

Ahora bien, si bien ambos autores mencionados coinciden en la identificación del proyecto nacional con el conservadurismo, existe una diferencia según la cronología empleada para situar dicha correlación. Mientras que Erazo sitúa la capacidad de despliegue de dispositivos de construcción de nación por parte de un partido conservador fuertemente establecido, para la década de los 80, Loaiza se remonta a las expresiones y despliegues culturales del conservatismo de mediados de siglo. En este sentido, podría plantearse que, para Loaiza, el despliegue político es posible gracias a un arraigo cultural, abonado por varias décadas, envés de ser el punto de partida para una búsqueda de hegemonía cultural.

⁵ Aquí aparecen nombres tales como Manuel María Madiedo, José María Vergara y Vergara, José Joaquín Borda, José Manuel Groot, Ignacio Gutiérrez Vergara, Ricardo Carrasquilla, José Joaquín Ortiz, José Manuel Marroquín, José Caicedo Rojas, Miguel Antonio Caro, Mariano Ospina Rodríguez y Sergio Arboleda (Loaiza, 2014, p. 277).

⁶ Podemos mencionar políticos, la mayoría graduados de derecho o jurisprudencia, como José María Samper, Miguel Samper, José Ezequiel Rojas, Florentino González, Manuel Murillo Toro y Salvador Camacho Roldán. La mayoría de ellos fungieron como consejeros gubernamentales y/o secretarios de Hacienda -ministros, en términos actuales-, por ejemplo, durante las presidencias liberales de la segunda mitad de siglo.

Este concepto de hegemonía⁷ es, precisamente, el centro explicativo del triunfo de la utopía conservadora. Antes que señalar las fallas del proyecto liberal, explorar desde su *fracaso* y fragmentación la base de la fortaleza conservadora, Loaiza (2014) pretende «hablar de las virtudes del conservatismo colombiano, de su consistencia, de su capacidad de difusión, de la elasticidad con que obró en el espacio público hasta lograr el control hegemónico que le permitió erigir su ideal de una república confesional católica» (p. 269).

Así, pues, la nación se solidifica en el ámbito de la hegemonía cultural, más que en el jurídico-político. Concretamente, señala como elementos centrales en la «enunciación de la utopía conservadora» la expansión asociativa en el frente de la caridad, la elaboración de un discurso de contención social y la defensa de un ideal de república de la mano de la Iglesia católica, evidenciable en los escritores católicos y sus publicaciones (Loaiza, 2014, pp. 269-270).

A partir de la revisión de las distintas posturas historiográficas que han sido adoptadas para datar el origen de la nación colombiana, ha surgido la hipótesis ya mencionada al inicio del capítulo: antes de buscar un único momento de datación de la nación, quizá sería más fructífero explorar una distinción entre ideas y proyecto de nación. Esto pasa por plantear distintos dispositivos y discursos empleados para la construcción nacional, a la vez que intenciones diferentes de cada proyecto, el liberal y el conservador, que toman fuerza en momentos diferentes del siglo XIX.

Sin embargo, frente a la problemática de la cronología y los criterios de temporalidad, cabría mencionar la reflexión de Marco Palacios (2020) alrededor de cómo él no ve un desplazamiento del proyecto de República (liberal) al proyecto de nación (conservador), sino una superposición entre ellos. De esta forma, es relevante el análisis en tanto no significa una sucesión de formas políticas —tanto ya establecidas como proyectos de establecimiento futuro—. Sin embargo, al hablar de tal *superposición*, es necesario preguntarse ¿se trata de los mismos términos que se superponen? ¿Es una cuestión de cambio únicamente de contenido del proyecto nacional o, por el contrario, se trata de la emergencia de un proyecto propiamente nacional, no evidenciable anteriormente?

⁷ En sentido gramsciano, seguramente, a pesar de que el autor no lo cite expresamente. Es decir, entendiendo la hegemonía como un elemento de disputa de las clases aspirantes al poder político y cultural, donde lo fundamental es la victoria una visión particular de *sentido común* para el grueso de la población.

Como señala Palacios (2020), el Artículo 1 de la Constitución Política de 1886 consigna que «La Nación Colombiana se reconstituye en forma de República unitaria». Esto implica, entonces, que existe una nación previa a la carta política en cuestión, es decir, no se atribuye a sí misma el carácter creador de la *Nación Colombiana*. Lo que se inaugura, política y jurídicamente, es la forma estatal que abrigará a la nación: una República unitaria —en contraste con intentos previos de Estado federal y Estado confederal—. En línea con la argumentación de Anderson (1993), se puede observar cómo, entonces, se hace gala de una entidad sólidamente constituida —a la que todos pueden remitirse mentalmente apenas es mencionada—.

En términos generales, esta discusión remite a los elementos de disputa y al carácter intrínsecamente violento de la construcción nacional, en tanto proyecto que busca imponerse de manera hegemónica, política y culturalmente, al margen de otros proyectos posibles. Se trata, entonces, del intento por naturalizar el proyecto vencedor y hacer que los demás sean impensables, que escapen los marcos de posibilidad de los sujetos políticos. El proyecto liberal, como plantea Erazo (2008), estableció criterios económicos de la ciudadanía. El proyecto conservador, criterios culturales. Estos criterios no son ajenos al proyecto político y económico amplio ni a la visión frente a las regiones.

En este sentido, un elemento de disputa es constituido por la visión frente a las regiones. Por un lado, un pluralismo regional, muchas veces reflejado en modelos federalistas y confederalistas⁸, que incluyen las regiones al panorama nacional de acuerdo con sus posibilidades de inserción económica —y surgen, de ahí, las posibilidades de inserción cultural, siendo la actividad productiva la determinante en la construcción de los habitantes

⁸ Si bien muchas veces el conflicto geopolítico del siglo XIX colombiano se expresa en términos de la oposición entre federalismo y centralismo, otra posibilidad de organización política era latente: la confederación. Este se distingue de la federación, principalmente, en el poder que es otorgado a un poder central. En la confederación, los Estados libres se unen y, si bien se rigen bajo unos principios comunes, tienen gran autonomía frente a sus asuntos internos. En la federación, por el contrario, existe una renuncia de los estados federados a ciertas decisiones, que se centralizan bajo un marco legal común. La Constitución de 1853 configuró la República de la Nueva Granada, estado federal. Fue sustituida en 1858 por la Confederación Granadina, que duró hasta 1863 -transición oficial por medio de la Constitución de Rionegro, aun cuando desde hacía dos años había tenido lugar el cambio-, cuando fueron creados los Estados Unidos de Colombia, adoptando nuevamente el modelo federalista. Esta carta constitucional duró hasta 1886, cuando el gobierno conservador adoptó un modelo centralista de organización. A pesar de esto, no es correcto pensar que las regiones desaparecen del escenario político: como sugieren académicos como Andrés Jiménez (2020) y Eduardo Posada (2020), la historiografía colombiana está aún en deuda de investigar la conformación de las asambleas constitucionales y, para el caso de la Constitución del 86, hacer visible el apoyo que requirió Núñez de políticos de los Estados federales para recoger y sintetizar las necesidades y particularidades regionales.

de cada región, como se puede ver en la empresa de la Comisión Corográfica, con recursos como las láminas—⁹. Por otro lado, el conservadurismo, no como búsqueda de supresión de la legitimidad de la composición regional, pero sí como esfuerzo activo de construcción de criterios comunes de nacionalidad, se centró en tres valores culturales: el rescate de lo hispano como herencia, el catolicismo como religión nacional y la lengua castellana común (Andrés Jiménez, 2020). Así, lo regional debía mantener su peso económico, en detrimento de su peso político y cultural, siendo la nacionalidad primer criterio de definición de identidad.

Como se puede observar con Loaiza (2014), lo que caracterizaría al proyecto conservador y lo hace un proyecto nacional en sí mismo es el esfuerzo consciente de actores —miembros del partido, la iglesia, católicos seculares, intelectuales relacionados con la prensa y la educación— de sentar las bases de una unidad nacional, alrededor de valores culturales comunes. En este sentido, lo particular serían los dispositivos culturales, tales como la instrucción pública, la prensa y la enseñanza religiosa como medios de construcción de la identificación con referentes nacionales comunes. Además, este proyecto logró ser materializado y cristalizado para la posteridad en la Constitución de 1886.

Estos argumentos marcan una distancia con la tesis del origen de la Nación con la Comisión Corográfica. Si bien en ella se evidencia la prensa como mecanismo de difusión de las láminas y a partir de ello se explica la incorporación de los discursos de nación que se creaban, la tesis parece insuficiente. Esencialmente, el vacío que se puede evidenciar reside en el axioma de interpretación que supone que, por no ser fuentes escritas, se superaba la barrera impuesta por el analfabetismo de la población. También en lo visual existen unos regímenes de representación y hay una exigencia frente al conocimiento de códigos que

⁹ Un claro referente del imperativo de valor económico en la construcción de las regiones es la figura de los *territorios nacionales*, que existió desde 1843 hasta 1991. Se trataba de pequeños poblados, ubicados lejos de Bogotá y con poca población. Esto implicaba, entonces, una baja actividad productiva y, por lo tanto, una posición de marginalidad respecto a las demás regiones del país. No merecían, por tanto, el esfuerzo de un gobierno propio, lo que hizo que su administración estuviese adscrita al gobierno central, incluso durante las organizaciones federalistas y confederalistas. Así, se refuerza la idea de la región como espacio productivo y la actividad económica como axioma base para el desarrollo de la población y su deseo mismo de asentamiento en una tierra. A pesar de que los territorios nacionales variaron a medida que los procesos de colonización interna avanzaron, la frontera agrícola se iba expandiendo y la población iba en aumento, lo que se consolidó en cambios territoriales consagrados con las distintas constituciones, la figura prevaleció por casi 150 años. Esto nos habla de la permanencia de una idea de territorios que merecen ciertas formas de autogobierno y otros que no, a la vez que la potencialidad de la inclusión de estos territorios en el progreso económico de la nación para ser considerados parte constitutiva de la misma.

hagan posible la inteligibilidad —la *lectura*— de dichas representaciones (Berger et al., 2016).

Esto es, suponer que la transmisión visual de códigos racializados de la nación llegaba de manera directa a sus pobladores que pudiesen tener acceso a la prensa parece una hipótesis difícil de sostener. Además, es importante señalar que la raza es una categoría transhistórica, pues se ha evidenciado que el contenido de la raza como categoría social e histórica ha variado. No siempre ha tenido que ver con el color de la piel; otras veces ha sido entendida desde los tipos sociales, como en el caso de las láminas de la Comisión; para finales del siglo XIX adquirió el cariz biológico, de la mano de disciplinas nacientes como la antropología y la aplicación de la antropometría para estas concepciones. Los discursos de moralidad que han acompañado las descripciones raciales han sido, a su vez, cambiantes.

Frente a este constante dinamismo de la raza como categoría de aprehensión e inteligibilidad del *otro*, cabe preguntarse qué experiencia histórica representaba la raza para los distintos grupos poblacionales que eran explorados a partir de la empresa de Codazzi y sus hombres. Así, parece difícil saber cómo eran vistas las láminas y, posteriormente, los cuadros de costumbres por parte de estos *otros de la nación*, como muchas veces han sido concebidos en la historiografía. Igualmente, cabe preguntarse hasta qué punto la inteligibilidad de esas láminas significaba la capacidad de pensar a un otro, connacional, que comparte unas características comunes por el hecho de compartir la accidentalidad del nacimiento. Es decir, hasta qué punto realmente se estaría hablando de una construcción de esa *comunidad imaginada* que representa la nación.

Estas ideas de nación que hemos visto presentes en distintos momentos del siglo XIX convergen en el proyecto político conservador, que se propone la unificación cultural del territorio y sus habitantes bajo tres insignias principales, como ya se ha mencionado. El lema de la Regeneración «una sola lengua, una sola raza, un solo Dios» debe entenderse como una promesa de futuro nacional, que requeriría esfuerzos presentes.

Aquí valdría la pena recordar cómo Loaiza (2014) señala la nación católica como una *utopía*, caracterización fundamental para comprender una relación histórica particular con el presente, que busca la articulación y movilización material y discursiva para alcanzar futuros posibles. Además, es importante recalcar que este término tiene un peso simbólico

importante, en tanto generalmente trae consigo el carácter de *irrealizable*. No por ello pierde, sin embargo, su capacidad movilizadora como ideal a perseguir.

Con la constitución de 1886 se inauguraba, jurídicamente, el esfuerzo consciente y activo de una unificación nacional por medio de políticas, como las educativas, que aseguraran esta nueva formación. Más que antes, lo que interesará aquí son políticas sociales y culturales de la construcción nacional, mientras que para los proyectos políticos liberales precedentes podemos entender una unificación en términos económicos, de integración al mercado global.

Así, es posible observar cómo las ideas de nación, de ese deber ser —siempre como promesa futura— convergían ahora en un proyecto conservador de unificación, dando paso a un proyecto de construcción nacional como política estatal. De esta manera, la nación debía pasar a ser sinónimo de país y Estado, sinonimia que vemos legada hasta nuestros días. Es posible explicar, por lo tanto, de manera histórica esta relación de intercambiabilidad de términos entre sociedad, nación y Estado-nación, que, no obstante, es criticada por algunos académicos, señalándola de *nacionalismo metodológico*.

Tito Tricot (2011) critica cómo las ciencias sociales han objetivado el Estado-Nación de tal forma que es concebido como sinónimo de sociedad, a la vez que lo ha transformado «en la forma única y excluyente de ordenamiento Socio-Político de la modernidad» (p. 128). De esta forma, el Estado-Nación, según este autor, se ha convertido, por antonomasia, en el instrumento y principio ordenador de la identidad. Así, un objeto abstracto, a saber, la sociedad, pasa a ser indistinguible del objeto histórico concreto, el Estado-Nación.

Dos rutas analíticas son planteadas como necesarias para superar este equívoco: en primer lugar, pasar de la historia de la sociedad a la historia de las relaciones de poder; en segundo lugar, dejar de concebir a los seres humanos como seres societales, para comprenderlos como seres sociales en el sentido pleno del término (Tricot, 2011). Sin embargo, si bien es cierto que el sentimiento nacional no puede ser reducido a los discursos y decretos que se emiten desde el poder, que están orientados a su creación y arraigo en la población, tampoco se puede desconocer que este interés utilitario se da, es decir, que no representa simplemente una visión descolocada temporalmente, construida por los investigadores de otros momentos históricos.

Adicionalmente, más que enjuiciar categóricamente a los científicos sociales de una sinonimia construida entre Estado-Nación y sociedad, sería más enriquecedor plantear la pregunta de por qué estos dos conceptos, uno concreto y el otro abstracto, han terminado siendo vistos como intercambiables. Ya lo evidenciábamos con el Artículo 1 de la Constitución de 1886: existe un interés político por dotar de una forma estatal el abstracto de la nación —vista como continuidad histórica, valga la pena recordar—. Se trata, entonces, de un esfuerzo político consciente que ha sido legado hasta nuestros días. Esto no quiere decir, por lo demás, que los científicos sociales no deban cuestionar esta sinonimia; por el contrario, es reconocer el carácter histórico y violento que le es constitutivo, en tanto ha dejado de lado otras formas posibles de identificaciones políticas, emotivas y comunitarias.

En esta violencia constitutiva de los proyectos de construcción nacional, es necesario preguntarse sobre qué sujetos se ejerce dicha violencia y qué se espera de ellos. Aquí reaparece la pregunta por la construcción del individuo nacional. El planteamiento que se presenta a continuación parte de la hipótesis de que el individuo que se iba gestando desde el liberalismo converge históricamente con el proyecto nacional conservador y se refuerzan mutuamente de manera discursiva.

Hacia la creación de un nuevo sujeto histórico

Como se formulaba al principio de este texto, la emergencia del individuo se ha ubicado en el auge del liberalismo, que refuerza, a la vez que es reforzado por, el modelo del Estado-nación. Sin embargo, surge la pregunta de en qué momento se puede hablar de un «nuevo sujeto histórico». ¿Qué condiciones permiten esta emergencia? ¿Cómo es posible hablar de un individuo en el liberalismo, que se arraiga culturalmente con las políticas conservadoras, diferente a formas previas de ser sujeto en el territorio?

Frente a la idea, ampliamente extendida en las ciencias sociales, de que cada evento histórico significativo genera un nuevo sujeto histórico —llámese revoluciones, procesos electorales, sociabilidades políticas y económicas, etc.—, surge la duda de cuáles serían las condiciones efectivas, materiales, para que este cambio tenga lugar. También vale cuestionar, evidentemente, una concepción de linealidad, no menos abundante, en este sentido: concebir el ser en el mundo como una sucesión de subjetivaciones absolutas.

Además, en este sentido sería necesario distinguir las estrategias de poder en determinados momentos que buscan crear estos sujetos, frente a la efectiva incorporación, si se quiere, de estos lineamientos —entendiendo que la acción social no implica una línea recta y que existen consecuencias no previstas de las campañas emprendidas—. A la vez, parecería más correcto hablar de unos procesos más orgánicos, sin una dirección establecida, donde aparecen y se consolidan nuevas subjetividades, a la vez que discursos que den cuenta de ellas y las exhorten.

Ahora bien, como ya planteábamos desde una sociología del individuo, será necesario entender las formas estructurales de construcción de los sujetos históricos —sin olvidar la contraposición presentada entre los modelos de subjetivación y de individuación (Martuccelli y Seoane, 2013)—. En la presente investigación sostenemos que, en la modernidad¹⁰, dicho sujeto histórico es el individuo y, como tal, se espera de él una capacidad de acción coherente con la posición histórica que ocupa. Nuevamente, no es un individuo que se construye a sí mismo de manera autónoma, sino uno que cree que se construye a sí mismo, al que se le otorgan unas herramientas para tal labor, pues esta ilusión de construcción es exigida desde procesos de alienación del sí mismo, que exigen nuevas formas de recuperarlo —siempre precariamente—.

En este sentido, ¿cómo es posible conciliar dos conceptos, aparentemente mutuamente excluyentes conceptualmente, a saber, el individuo y el sujeto? El segundo aparece, sobre todo, desde concepciones filosóficas —Foucault, Butler— en las que se entiende como un proceso liberador; el proceso de subjetivación, así, implicaría las herramientas para desenvolverse en el mundo, un mayor grado de conciencia de la posición que en él se ocupa y las posibilidades de movilidad dentro de la misma. De ahí el carácter político que Martuccelli atribuye al término. En esta medida, el sujeto no sería una esencialidad transhistórica, que se mantiene inmutable, sino que es una producción histórica particular.

¹⁰ Este término es de difícil acepción y su definición no es objeto de este trabajo. Sin embargo, será suficiente mencionar que se le toma como genérico de un proceso histórico de incorporación de formas políticas, culturales y económicas que buscan expresamente la ruptura con la *tradicón* —lo que es concebido como tradicional varía entre un grupo y otro—. En el caso de Colombia, se puede observar un intento consciente por romper con las formas coloniales e instaurar un Estado en forma de República, así como la incorporación en el mercado internacional, dejando atrás formas históricas de organización política y de producción económica —por lo menos como esfuerzo, no necesariamente como objetivo alcanzado—.

Pareciera, entonces, que podría hablarse indistintamente de sujeto y de individuo, pues la breve caracterización que acabamos de hacer no se distancia mucho de la que hemos presentado para el individuo. Sin embargo, no se trata de esto. Entendemos aquí el ser sujeto como una esencialidad de lo humano, en la medida en que siempre se ha estado sujeto a estructuralidades del poder, desde el momento mismo de nacer, que condicionan las formas de ser en el mundo.

Al hablar de subjetivación, desde Foucault, nos referimos a que cada momento histórico produce sus sujetos y, por lo tanto, las condiciones de posibilidad de la emergencia de estos. Hablamos de un proceso en que se construye un saber sobre el mundo, que produce un distanciamiento frente al mismo. De esta manera, el sujeto se construye a partir de la construcción de los objetos del mundo, que serán, en últimas, objetos de su conocimiento. Entendiendo, entonces, al sujeto como un saber —es decir, como episteme— que se construye sobre la posición en el mundo, se hace necesario comprender que no se trata de una sucesión continuada de construcciones sobre otras.

No existe un paso de una forma de subjetivación a la otra, como si se tratase de una transición, sino que es necesario el conflicto entre dos formas. La idea de *tránsito*, como expone Foucault (2007), correspondería a una idea de armonía o pasividad. Por el contrario, si se rescata la noción de *conflicto*, es posible ver que ambas formas traen consigo diferencias insalvables —el conflicto en potencia—, que hacen que una se termine posicionando sobre la otra. Como se verá más adelante, es el individuo liberal el que entra a disputar su lugar en el mundo, contra formas anteriores de sujeción, por ejemplo el campesino racializado, el indígena, la mujer, el artesano, etc. Siguiendo esta argumentación es posible, por lo tanto, situar al sujeto y la subjetivación como regímenes de verdad, alrededor los cuales se construye un saber y unos dispositivos que sostienen su existencia.

En la medida en que es una condición a la vez que necesidad histórica, debe entenderse al sujeto como una construcción históricamente variable y no relacionable con una única forma de ser en el mundo. Así, la condición de ser sujeto —y no la forma de serlo— resulta un a priori de la existencia. Sostenemos, entonces, que el individuo es la forma contemporánea, liberal, de ser sujeto en el mundo y que esta estructuralidad proporciona las bases y las exigencias para serlo, de una forma siempre inacabada, siempre incompleta.

Si se ha hablado de las formas de subjetivación como regímenes de verdad y de la individuación como un modo específico de construcción de sujetos, puede decirse que los individuos conforman el régimen de verdad de las sociedades modernas. De esta manera es que se hace posible pensar al individuo como cuestionamiento central, al entenderlo como eje articulador de las relaciones sociales en la modernidad. Como todo régimen de verdad, el individuo debe sostenerse en prácticas discursivas que formulan y reactivan su existencia. Así, se hace evidente formular que existen procesos de re-producción de los individuos, pues es una construcción que, no obstante, debe ser objetivada y naturalizada, con el fin de que sea eficaz y pueda ser, verdaderamente, construida. Espacios como la escuela cobran un papel fundamental en dicha reproducción.

Como bien ha advertido Foucault, no se trata de pensar si estas formulaciones discursivas corresponden o no a la realidad, sino entender que de hecho se dan y, por lo tanto, configuran la percepción del mundo de una manera real. Se construye todo un saber en torno al individuo y, de esta manera, se reorientan las disciplinas —en función de este nuevo sujeto social— y las prácticas mismas que este realiza. Así, no puede ser entendido el individuo únicamente en relación a un acto enunciativo, sino también en relación y a partir de prácticas que re-activan constantemente su existencia como una necesidad básica de la sociedad moderna. En esta constatación se sustenta la preocupación de la presente investigación por los dispositivos y discursos movilizados desde la élite de la Regeneración para la imposición de un modelo de ser en el mundo, más allá de la recepción y efectiva incorporación del mismo, que constituiría otro problema de estudio, mucho más amplio de lo que aquí se pretende.

En este sentido es que aparece la individuación como un proceso concreto de subjetivación, que debe ser situado históricamente en la sociedad moderna. La individuación hace referencia a la construcción de tipos específicos de individuos, a partir de *situaciones de individuación*, en las cuales se exigen unas características de estas construcciones sociales (Caradec y Martuccelli, 2004).

Entendiendo a la individuación como una subjetivación histórica particular, podría decirse que el hombre —genérico— se hace sujeto de sí mismo. Sujeto de sí o, mejor dicho, sujeto de la expectativa de hombre como individuo, en tanto que se sujeta a unas formas de producción específicas, de bienes económicos y simbólicos, así como de la producción

entendida como totalidad —formas de ser y estar en el mundo—. Sin embargo, a la vez que se construye como sujeto —es decir, como ser sujetado— de las formas de producción, también es sujeto en tanto que posibilidad de conocimiento. Así, el proceso de individuación da paso a una forma específica de conocer en el mundo, que está determinada por el posicionamiento del individuo en el centro de la producción de significado y de las relaciones sociales en general —esto es, en términos generales, como agente histórico de la modernidad—.

El ciudadano, habitante ilustre

Existe un abordaje posible para este ser histórico en los proyectos políticos del siglo XIX: la ciudadanía. Desde el análisis de esta categoría jurídica, es posible presentar un acercamiento a cuál era el habitante nacional —electoral, por lo menos— que era concebido desde los espacios de poder y qué condiciones eran impuestas a su actuación. Sin embargo, como se verá más adelante, los discursos políticos no se limitaban a la figura del ciudadano como habitante único de la nación y, por lo tanto, no se puede restringir el análisis del individuo a esta categoría.

Un lugar común de los análisis de la construcción nacional y la educación de los individuos es que estas buscan formar ciudadanos para la nación. Esto aparece desde muy temprano, incluso con proyectos de mediados del siglo XIX en los que, como hemos mencionado, es difícil ver claramente un interés por una construcción de nación propiamente dicha. Sin embargo, la duda más grande que genera este lugar común es si realmente estos esfuerzos de educación, instrucción pública, correspondían a un interés de creación de *buenos* ciudadanos, entendiendo esta categoría desde su sentido jurídico, en tanto la idoneidad de las personas que podrían aspirar a este reconocimiento. Los ciudadanos son los electores, los poseedores de propiedad privada, hacedores de oficios o profesiones honrosas, los varones.

Esta limitación de la categoría del habitante no permite abordar otras preguntas. ¿Cómo entender la formación de las *mujercitas*, que podían asistir al colegio —por lo menos desde la reforma educativa de 1870 aparece ya esta posibilidad—, pero que eran formadas para unas aspiraciones totalmente diferentes a las de ser ciudadanas, categoría impensable para la época? En este mismo sentido, la formación de ciudadanos implicaría un interés por

adquisición de bienes y posición social, ¿era esto realmente buscado por parte de las élites, que el *pueblo* tuviese acceso a unas condiciones económicas que los nivelaran?

Se plantea, además, la correspondencia de esta formación como una visión futura, una existencia potencial de los sujetos moldeados en las instituciones educativas. ¿Dónde queda, entonces, su existencia presente? Se trata de una construcción constante, con unas exigencias puestas sobre la niñez —esa categoría que cobra más y más importancia— como existencia humana válida en sí misma. ¿Cómo entender estos procesos más allá de la categoría de ciudadanía?

Por el momento, centrándonos en la pregunta por el ciudadano, existen, según María Elena Erazo (2008), dos criterios fundamentales sobre los que se construyeron las ciudadanía en los nacientes Estados latinoamericanos en el siglo XIX. En el caso de México y Perú, por ejemplo, el criterio étnico fue central para la construcción de una ciudadanía que identificara un origen común, elaborando discursos de la grandeza de los pueblos originarios. En el caso de Colombia, la autora identifica que la ciudadanía se fundó, principalmente, en criterios económicos, donde el proyecto liberal, que logró imponerse en la primera mitad de siglo —poniendo comillas a esta idea de imposición totalmente efectiva—, estableció un horizonte común de necesidades y potencialidades económicas.

Adicionalmente, las regiones fueron definidas y descritas, muy tempranamente, por sus actividades económicas y recursos naturales; si bien la composición racial fue fundamental en esta caracterización, constituía un elemento de diferenciación, más que de construcción de una unidad. Lo anterior es evidenciable en el desarrollo de la Comisión Corográfica, con fuentes como las láminas o escritos como los de Manuel Ancizar, en *Peregrinación de Alpha* (1853).

Así, el nacimiento común implicaba la pertenencia a unos proyectos y horizontes económicos también comunes —o que pretendían serlo—. Sin embargo, frente al concepto de ciudadano —que es necesario distinguir del de connacional—, es importante señalar que se trata de un concepto jurídico excluyente. Es aquí donde se entiende, más ampliamente, el sentido de ciudadanía fundada en criterios económicos, en tanto el título de propietario fue fundamental, a lo largo de casi todo el siglo XIX, para la definición de la comunidad política, entendiéndola en el ámbito electoral —a pesar de que, evidentemente, la actividad política

no se restringía a este acto y fuera de los comicios existía un ejercicio de ciudadanía amplio y activo, entendiendo lo político en un sentido amplio (Gómez, 2009).

Ahora bien, volviendo a la delimitación jurídica, existen juiciosos estudios que se han dado a la tarea de explorar cómo aparece definido el ciudadano en el período que aquí nos convoca. Autores como Eduardo Posada (2020) y Brenda Escobar (2020) coinciden en señalar que la Constitución de la República de la Nueva Granada, de 1853, es la que otorga el criterio más amplio de ciudadanía. En el Artículo 3 queda estipulado que «Son ciudadanos los varones neogranadinos que sea o hayan sido casados, o que sean mayores de veintiún años». Así, la ciudadanía no quedaba limitada a criterios económicos ni de alfabetismo, restricciones que sí se verán más adelante, lo que hace pensar en el ejemplo más cercano a la aplicación del sufragio universal¹¹.

La Constitución de 1853 abrió la puerta al sistema federal, que quedó consagrado en la Constitución de la Confederación Granadina de 1858. Esta carta política fue sustituida por la de los Estados Unidos de Colombia, en 1863. Por el momento, interesa señalar la definición de ciudadanía que aparece en la Constitución de 1886, en tanto hito que inaugura un nuevo momento de organización centralista en la historia del país, que además no encontraba definiciones simultáneas en constituciones de los estados federales, como sí podía ocurrir en las de los casi tres decenios predecesores. El Artículo 15 proclama: «Son ciudadanos los colombianos mayores de veintiún años que ejerzan profesión, arte ú oficio, ó tengan ocupación lícita ú otro medio legítimo y conocido de subsistencia» (*Constitución de La República de Colombia*, 1886).

Se observa, entonces, la existencia de criterios económicos para la definición de la ciudadanía respecto a los criterios establecidos en la constitución del 53. Escobar (2020) señala un viraje interesante en estas definiciones, que logra trazar a partir de reflexiones contemporáneas como las de José María Samper y Adriano Páez. Al respecto, es interesante notar cómo el primero se refiere al sufragio como una función pública, no un derecho natural. En la misma línea, Adriano Páez hacía la crítica de cómo, siendo la ciudadanía el derecho a elegir, es restringido por la Constitución de Santander de 1858.

¹¹ No se debe olvidar que, para la época, el horizonte de posibilidad del *sufragio universal* contemplaba únicamente al hombre. Así, la presencia de las mujeres en los espacios electorales, como votantes, era impensable constitucionalmente.

Las referencias anteriores permiten poner sobre la mesa dos discusiones interesantes. En primer lugar, el debate contemporáneo de la ciudadanía como derecho o como función pública. Marcar esta diferencia ha tenido, seguramente, implicaciones en cómo esta categoría política ha sido incorporada por diversos sujetos políticos y qué reivindicaciones o disputas han podido realizarse en este campo. Esto quiere decir, a grandes rasgos, que la pregunta por la forma de entender la ciudadanía, como algo intrínseco o como algo adquirido —que obtiene, a su vez, el carácter de *deber*—, puede dar luces sobre qué aspiraciones recaían sobre la obtención del título de ciudadano y qué reclamos podían hacerse desde esa posición de poder.

En segundo lugar, la pregunta por el derecho natural abre paso a otra distinción fundamental para abordar la ciudadanía: la existencia de la ciudadanía como categoría política excluyente es posible en tanto hay otra categoría, que pretende ser más amplia y cobijar a todos los habitantes del territorio. Esto es, la de *nacional*. Si bien habría que hacer un análisis más detallado de esta definición a lo largo de las diversas cartas políticas que ya han sido mencionadas, se podría caracterizar, de manera general, la idea de nacional como todo aquel nacido en el territorio colombiano¹². Esta definición es, también, dinámica, en tanto a este criterio de nacimiento se suma la posibilidad de nacionalizar extranjeros, a la vez que los criterios de ciudadanía, como ya se ha presentado, son variables, lo que significa también una variación en sus marcos de exclusión e inclusión.

Interesa, así, revisar no únicamente la categoría jurídica del ciudadano, sino entender en términos más amplios cuál era el nacional colombiano y cómo era descrito y exhortado —es decir, invocado y deseado— desde los discursos intelectuales y políticos para el período que nos ocupa. Partiendo de la premisa que se exponía inicialmente, del liberalismo como terreno de posibilidad de emergencia del individuo, es necesario exponer los elementos de esta doctrina política y económica, así como su efectiva apropiación a mediados del siglo XIX en los círculos intelectuales, políticos y económicos del país. Con esto, se pretende comprender las condiciones de posibilidad de tal emergencia, a la vez que sentar las bases

¹² Para efectos de simplicidad, se hará referencia a Colombia o colombiano de manera indiscriminada a lo largo del siglo XIX, aun atendiendo a que el territorio tuvo distintos nombres y su composición de fronteras fue, a su vez, dinámica. La distinción histórica necesaria se realizará únicamente cuando haya una referencia específica a la denominación particular a estudiar.

para lo que será, posteriormente, el contexto del *triunfo* del proyecto conservador y las permanencias del modelo de individuo que con él convergen.

El factor económico de los proyectos, especialmente el liberal, será esencial para la comprensión de su desarrollo discursivo y práctico. En estudios como los que sitúan el nacimiento de la nación con la Comisión Corográfica existe un aporte interesante frente a este tema, en tanto la economía es entendida en un sentido amplio. Las actividades económicas desarrolladas por los tipos sociales construidos dan cuenta de dimensiones amplias de la población: sirven como referente para marcar distancias frente a la disposición al trabajo, la corporalidad necesaria para el ejercicio de las distintas actividades, así como el trabajo como moldeador de las virtudes o vicios morales de la población; como un ámbito de la vida, diferenciable de otras esferas, que se rige por la producción, intercambio y consumo de bienes y servicios.

Este tipo de análisis enriquece la comprensión historiográfica, en tanto permite comprender los procesos económicos en un sentido amplio, como aquellos que se constituyen sobre la base de los intercambios. Bourdieu habla de los *dones* y *contradones*, por ejemplo, como un intercambio físico y/o simbólico de bienes y capitales no necesariamente monetizados, lo que implica relaciones de reciprocidad donde se valorizan distintos recursos, no solo los «estrictamente económicos». Entendemos, además, la producción no como un campo exclusivo de los bienes económicos, sino también producción de seres humanos en regímenes económicos específicos. Aquí, nos referimos a la producción liberal de individuos y cómo estos se construyen dentro de una lógica económica del tipo mercancía, constituida de capitales (Bourdieu, 2007). Además, se debe hacer énfasis en que el espacio de producción individual de las cosas, en tanto que experiencia colectiva, condensa el hecho de la producción de los individuos como caracterizaciones subjetivas de *lo mismo*. Esto es, un proceso de reificación donde las dinámicas de producción —en el sentido económico, tradicional del término— son también las del sí mismo, con la incorporación de las lógicas y características de aquello que está siendo producido como lo *otro*.

Así, el análisis del liberalismo debe ser atravesado por el análisis de los cuerpos y subjetividades que pretenden ser construidos bajo su lógica de producción. La referencia a esta lógica es análoga a lo que podríamos considerar como la *matriz del liberalismo*, que ya se exponía inicialmente. En el contexto colombiano, un elemento dinamizador fundamental

será necesario para comprender el desarrollo y la incorporación del liberalismo: la matriz cultural católica, en tanto eje también central de producción de cuerpos y subjetividades. Nuevamente, estas matrices deben escapar a las categorizaciones partidistas, si bien los partidos las han exaltado y movilizado de maneras diferenciadas según sus intereses y aspiraciones políticas.

Debates del individuo

En 1848 se inaugura el liberalismo partidista en la República de la Nueva Granada, con la fundación del Partido Liberal. Un año después, sería fundado el Partido Conservador y se daría inicio a una disputa partidista por el poder desde las élites neogranadinas. Sin embargo, no debe pensarse que solo a partir de esta fecha se puede hablar del pensamiento liberal; todo lo contrario, la fundación del Partido da cuenta de una élite reunida alrededor de un *espíritu liberal*, con el ideal y los medios necesarios para volver de él una propuesta programática.

Situar los inicios del pensamiento liberal en el país no es tarea fácil. Tradicionalmente, no ha sido inusual situar en los personajes de Simón Bolívar y Francisco de Paula Santander los gérmenes del conservadurismo y el liberalismo, respectivamente (Loaiza, 2014b). Esto debido a las identificaciones de sus programas políticos con estas dos corrientes políticas e ideológicas.

A pesar de estas vagas identificaciones, otra mirada es necesaria para trazar el influjo del liberalismo, por lo menos si se lo mira desde una preocupación por la circulación y apropiación de sus ideas —lo que nos situaría, quizá, en los límites con la historia de las ideas y la sociología de los intelectuales—. Es posible hablar de liberalismo colombiano en tanto se evidencia una circulación de libros, escritos de prensa y discursos políticos provenientes, en mayor medida, de Francia e Inglaterra, donde empezó a emerger un liberalismo *sistemático*, si se quiere, para el siglo XVIII (Moreno, 2010). Así, el liberalismo es una corriente de pensamiento que debe ser situada de manera histórica.

Dentro de dicha sistematicidad, Jorge Orlando Melo (1980) señala tres ideas fundamentales del liberalismo del siglo XVIII: 1) la defensa de los derechos individuales contra toda forma de opresión estatal; 2) la necesidad de un sistema político representativo, que garantizara la no infracción del Estado frente a tales derechos; y 3) la separación de las ramas de poder en ejecutivo, legislativo y judicial como mecanismo para garantizar las libertades individuales.

Se mencionaba que estas ideas liberales tuvieron su cuna en Inglaterra y en Francia. En este marco, no emergieron de manera abstracta, sino con referencia a un problema concreto: la definición de una organización política que es, en última instancia, la definición

de cómo se controlan las representaciones jurídicas de la comunidad. En este problema transhistórico¹³ de definición de organización política, aparece el liberalismo de la mano de la conformación del Estado (Moreno, 2010).

Frente a la emergencia de estas nuevas formas de organización política encontramos dos visiones encontradas en relación con la participación democrática en ella. Por un lado, Melo (1980) señala que los ideales liberales aparecieron de forma independiente a una visión democrática de la sociedad, de manera que las aspiraciones económicas de una élite no contemplaban una mayor participación del pueblo en la vida política ni en los beneficios directos de nuevas concepciones de riqueza y producción. Por otro lado, Moreno (2010) habla de unas garantías de la democracia liberal presentes desde los inicios de la concepción de esta doctrina política y económica, a saber, la posibilidad de elegir y ser elegido. Esta última concepción estaría sustentada en el reconocimiento de los derechos naturales de los burgueses frente a los señores feudales. Así, se da inicio a un lenguaje de derechos, tanto en un plano económico como en uno político. No obstante la distinción, Melo (1980) reconoce la particularidad en el contexto colombiano, donde sí aparecieron liberalismo y democracia de la mano.

La aparición de un lenguaje de derechos es de vital importancia: da cuenta de una concepción diferente del orden social y de la posición que ocupan en él los diferentes grupos y sus miembros. Expresar exigencias en un lenguaje de derechos es, así, un hecho histórico, a la vez que los derechos son objetivizados y, por lo tanto, sustraídos de su carácter subjetivo. Es decir, a medida que son incorporados en las relaciones sociales adquieren un sentido orgánico, que hace que empiecen a existir como hechos —objetos— aparentemente desligados de una voluntad humana e histórica. En este sentido, los derechos pasan a ser naturalizados e inherentes a la vida humana, adquiridos de manera innata —por lo menos en la concepción de los mismos, no necesariamente en su materialización efectiva—.

¹³ Transhistórico en tanto que la definición de una organización política ha preocupado a todos los grupos humanos, frente a inquietudes tales como el establecimiento de una jerarquía y su atribución de la decisión de la distribución de los recursos, para decirlo en los términos más generales posibles. Así, como preocupación abstracta se puede identificar su carácter transhistórico; mientras tanto, las formas concretas que surgen para darle respuesta, deben ser situadas históricamente. En términos conceptuales, puede presentarse una analogía con la discusión presentada en el primer capítulo, frente a la subjetivación como proceso siempre existente y el individuo como una forma histórica específica de ser sujeto.

La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, cristalización máxima del proceso revolucionario francés de finales del siglo XVIII, es prueba de ello. Esta fue traducida por Antonio Nariño en 1793, apenas cuatro años después de su aparición, siendo así temprano el conocimiento de estos derechos entre la élite colonial neogranadina. Ya desde el primer capítulo de esta investigación podíamos situar algunos debates de la ciudadanía como derecho, lo que da cuenta de un lenguaje que no era ajeno a las referencias políticas de la época, a la vez que preguntarse por la calidad de derecho de la ciudadanía era, de manera implícita, una pregunta por su legitimidad y los límites de su exigibilidad.

Los derechos pasan a ser la esencia humana misma y son dotados de un aura de inviolabilidad implacable. El lenguaje de derechos expresa la existencia de un individuo a quien estos le son propios, inherentes, innatos e inalienables; supone, además, la concepción de un Estado garante de tales derechos. De esta forma, la triada Estado-liberalismo-individuo emerge y no puede ser plenamente entendida sin alguno de sus conceptos. La defensa de los derechos individuales aparece como el fin y deber máximo de toda organización política, que debe reunir en la forma Estado las instituciones y mecanismos de contrapeso que así lo permitan. Por su parte, el libre mercado es el escenario ideal que permite crear las condiciones para asegurar uno de los derechos fundamentales del individuo: la tenencia de propiedad privada y riquezas que aseguren su bienestar.

Veámos en el primer capítulo que el individualismo surge de la mano con el liberalismo y, en palabras de Martuccelli (2020), se convierte en una matriz cultural moderna fundamental. Moreno (2010) también señala la aparición de una concepción individualista a partir del liberalismo:

Cuando hablo aquí del individualismo me refiero a la aplicación de la economía de libre mercado modelo económico según el cual, con la excepción de determinadas actividades consideradas propias del Estado —como la defensa nacional, la promulgación de leyes o el mantenimiento del orden público—, todas las actividades y transacciones económicas dependen exclusivamente de la libre iniciativa de los individuo (p. 141).

En este sentido, el individualismo sería posible gracias a una pérdida de sentido de lo colectivo, identificado para el caso del liberalismo francés después a la Revolución, que da paso a la primacía de la iniciativa individual, siendo el nuevo sentido histórico la satisfacción de sus necesidades. «En otras palabras, es una concepción para la cual el individuo y no los grupos constituyen la verdadera esencia» (Moreno, 2010, p. 142). Sin embargo, esto no hace que se pierda de vista el carácter colectivo de la existencia humana y es por esto que se puede hablar de una nación aun con el horizonte ontológico del individualismo.

Dicho esto, es importante señalar un debate complejo en el que observamos que se sitúa la historia y sociología del pensamiento, para usar una denominación lo más amplia posible: los límites entre la historicidad de las corrientes y categorías que surgen para dar cuenta de un fenómeno y su *aplicabilidad* a contextos diferentes. Varios de los textos revisados sobre el liberalismo en Colombia en el siglo XIX parecieran partir de un ideal liberal, europeo, que llega al territorio y que no logra ser aplicado correctamente o cuya aplicación se desvía de la original. Si bien es cierto que es necesaria una exactitud en los términos y reconocer que al hablar del liberalismo nos estamos refiriendo a una construcción doctrinaria y unas prácticas históricas concretas, también es necesario distanciarse de concepciones que entiendan la historia del país a partir de referencias externas y que el *éxito de aplicación* sea su unidad de medida.

Ya Marcos Roitman (2008) señalaba como una de las «maldiciones de pensar América Latina» la inexistencia de categorías propias, desde las ciencias sociales, que nos permitan pensar nuestra historia en términos que den cuenta de nuestras problemáticas específicas. A falta de ellas, señala, estamos condenados a existir «como apéndice de los cambios y transformaciones que se suceden a nivel mundial» (pp. 15-16). No se trata de desconocer procesos globales que impactaron en la forma en que América Latina y en este caso Colombia se construyeron con relación al liberalismo, pero sí de dejar de medir esta historia en términos de éxito o fracaso frente al mismo. Es, por el contrario, un marco conceptual que nos ayuda a analizar e interpretar el devenir histórico.

En este sentido, a pesar de la compleja caracterización del individualismo que se ha llevado a cabo, es necesario tener siempre en mente, para el desarrollo de esta investigación, cuál era la concepción ligada al individualismo y el individuo para los pensadores liberales

y conservadores del siglo XIX que aquí nos interesan. Como conceptos y categorías actuales son de gran utilidad para comprender el problema y, bajo un marco teórico, leer los términos e ideas expuestas por tales pensadores; sin embargo, no hay que esperar de ellos que den cuenta sistemática de las categorías y términos empleados. Asimismo, para la época a estudiar es posible que estos estén cargados de valoraciones y juicios morales, de los que se alejan las definiciones actuales.

Para la mitad del siglo XIX colombiano, la circulación de ideales liberales europeos se dio de la mano de Jeremy Bentham y Félicité Robert de Lamennais, pensadores inglés y francés, respectivamente (Jaramillo Uribe, 1974; Loaiza, 2014b; Melo, 1980; Moreno, 2010). El benthamismo en Colombia tuvo una gran fuerza dentro del liberalismo, cobrando centralidad el utilitarismo de la naturaleza humana que este pensamiento sostiene. Ezequiel Rojas, fundador del Partido Liberal en 1848, será un ejemplo de esta influencia y defensa a ultranza del utilitarismo, como se podrá ver más adelante.

Ahora bien, el término de *circulación* es de difícil acepción, en tanto pareciera denotar un flujo pasivo de ideales, que son recibidos a su vez de manera pasiva por nuevos lectores, sin importar su contexto de recepción ni las condiciones materiales para lograrlo. A este respecto, Bourdieu (1999) señala que se trata, más bien, de unos intercambios de producción, posibles gracias a unas alianzas establecidas sobre la base de «homologías de posición en campos diferentes» (p. 163). En estos intercambios, el texto importado siempre recibirá una nueva marca, bien sea por las elecciones editoriales —portada, por ejemplo—, por las traducciones y/o por aquellos que se toman la voz para legitimar la importancia de un texto extranjero en el contexto nacional.

Adicionalmente, los textos no traen con ellos su contexto de producción, lo que permite su maleabilidad interpretativa según los intereses y cuestionamientos del público receptor local. Esto es, si bien los intelectuales pueden buscar inscribirse en corrientes universales de pensamiento —la pretensión universalista como marca insignia del posicionamiento en el campo intelectual—, «la libertad respecto a categorías nacionales de pensamiento (...) no puede llegar sino a través de un esfuerzo para pensar y hacer explícitas, esas categorías» (Bourdieu, 1999, p. 167).

Por el momento, es importante señalar que existió una influencia diferenciada del pensamiento liberal francés y del inglés. Moreno (2010) identifica el primero como menos

dogmático y más abstracto, lo que situaba su concepción de derechos en un plano de difícil, si no imposible, cumplimiento. En esta clasificación entrarían los socialistas utópicos, tales como Henri de Saint-Simon y Charles Fourier. El liberalismo inglés, por el contrario, surge de una forma más *realista* frente al sistema jerárquico natural. Si bien también se construyó alrededor de un lenguaje de derechos, estos tenían una concepción más económica de la vida y la dignidad humanas.

Frente a tal concepción económica, en *Filosofía moral* de Ezequiel Rojas, como se verá más adelante, el motor de la acción humana se encuentra en la búsqueda del placer y en la evitación de las penas, siendo el gozo de bienestar una fuente básica del placer y la obtención de riquezas el medio para obtenerlo. Pocas veces se expresa en términos de *derechos inalienables*, pero cuando lo hace esto va de la mano con el término de *propiedad privada* (Rojas, 2009).

Salomón Kalmanovitz (2000), por su parte, señala la libertad, la igualdad y el progreso económico como las promesas liberales por excelencia. Sin embargo, los ideales democráticos no surgieron como el correlato político de los ideales liberales en materia económica (Melo, 1980); por el contrario, es una conjugación histórica particular que, en el caso colombiano, se manifestó en la creación del Partido Liberal, como mencionábamos anteriormente. Esto es, vincular a las exigencias liberales de los derechos económicos individuales un sistema representativo que hiciera de ello algo posible, expresado en un lenguaje de derechos y de deberes.

Esto se ve reflejado en los preceptos liberales para Colombia de mitad del siglo XIX, a saber: 1) todos los ciudadanos son iguales frente a la ley, 2) el individuo goza de un dominio de su intimidad y libertad de conciencia que debe ser respetado, 3) debe existir un equilibrio y mutuo control entre los poderes, 4) el Congreso representa al pueblo y a los contribuyentes, 5) el Estado debe proveer un sistema de justicia objetivo y de seguridad (Kalmanovitz, 2000). A los ideales generales del liberalismo señalados anteriormente, se le añade el Congreso como organismo de representación, que habla de esta conjugación entre el liberalismo y la democracia que se pensó en el país.

Esta conjunción discursiva existe, no obstante, mas como virtualidad que como materialidad concreta. Kalmanovitz (2000) niega categóricamente su posibilidad de existencia real: ideas de derechos que fueron *importadas* de espacios como Estados Unidos

y Alemania a un país en condiciones estructurales de desigualdad, clientelismo y pobreza. Sin embargo, no se trataría de una *maldición colombiana*, si se quiere, muestra de una incapacidad de la efectiva creación de condiciones para un buen desarrollo del liberalismo como ideal de la sociedad —que, valga decir, es la idea que maneja el autor citado, quien analiza el caso colombiano bajo un espectro que juzga positivamente el liberalismo, si tan solo lográramos desarrollarlo como deberíamos—.

Por el contrario, se trata, más bien, de un ideal liberal que se construyó, desde sus mismas bases, sobre el desconocimiento de limitantes estructurales para el ejercicio pleno de derechos, en igualdad de condiciones para todos los miembros de una sociedad. De esta forma, el liberalismo no parecía reconocer que «la libertad contractual jamás es genuinamente libre hasta que las partes contratantes posean igual fuerza para negociar» (Moreno, 2010, p. 142), lo que establece una protección del liberalismo únicamente hacia aquel que es capaz de *comprar su libertad*, es decir, que posee unas condiciones económicas y sociales que le permitan vivir de manera 'libre' de regímenes de señoríos o patronazgos y clientelismos, para situar la discusión en el contexto colombiano. La igualdad real, entonces, solo es posible entre individuos con igualdad de condiciones materiales.

A pesar de ello, encontraremos a lo largo de los discursos producidos por la élite un patrón de libertad e igualdad, que aparece al mismo tiempo como ideal y como reflejo de las condiciones reales a las que pretenden hacer referencia. Podemos hablar de una especie de ficción histórica, que no se corresponde con las condiciones de existencia de miles de personas a lo largo y ancho del territorio nacional —no hace falta decir que no es una afirmación válida únicamente para la construcción política decimonónica—.

Sin embargo, no por ello deja de hablarnos de una situación real y constatable: una élite que se estaba pensando a sí misma, en sus propios términos y bajo su propio lenguaje intelectual compartido, pero con la pretensión de mostrar una universalización natural de sus valores, principios e ideales. Nada más cercano a esto, como se verá más adelante, que la exposición de Rojas (1868/2009) de una filosofía moral con valor universal, así hubiese doctrinas y religiones que se mostrasen contrarias a ellas, por no querer aceptar la verdad universal que él exponía, al ser ajena a sus intereses políticos y doctrinarios.

Vale recordar que al hablar de esta élite, su filiación partidista pasa a un segundo plano. Los círculos de formación y socialización fueron muy cercanos: hablaban un mismo

lenguaje, inteligible sin problema entre ellos. Tenían acceso a los mismos recursos y corrientes en boga del pensamiento europeo, lo que les permitía, incluso, establecer debates que los situaban en esferas políticas distintas —como, por ejemplo, el debate frente al utilitarismo, que suscitaría una diferencia crucial entre los pensadores liberales y los conservadores—. Incluso, el espectro de filiación partidista no representaba una división tajante: casos como el de Rafael Núñez, Tomás Cipriano de Mosquera y José María Samper nos hablan de la fluidez que podía existir al interior de ellos, moviéndose de un partido a otro según las conveniencias del momento, a la vez que según la fluidez propia que puede aparecer en el ejercicio del pensar ilustrado, que se nutre de nuevas ideas, con eco en miembros de su misma clase social.

Así, ¿cuál es el margen de medida para decir que en Colombia *sí hubo liberalismo* y, por lo tanto, tiene siquiera sentido esta investigación y su búsqueda de una construcción de individuo? No pretendemos aquí dar respuesta contundente a tal interrogante, sino más bien reconocer que esta «barrera» y supuesta imposibilidad puede estar presente al momento de abordar el problema. A lo sumo, se trata de un ejercicio de exploración y constante formulación de posibles hipótesis, más que de respuestas contundentes. El liberalismo colombiano de mitad de siglo se entendió a sí mismo como tal y construyó unos discursos que abiertamente reconocían sus influencias europeas —en un esfuerzo por vincularse con una corriente de pensamiento más amplia y, de esta forma, legitimar la producción local como interlocutora de la misma—, a la vez que se situaba en el mismo plano intelectual y proponía debates de alcance internacional. La constatación de tal reconocimiento de sí mismo como liberalismo basta para el análisis que aquí se pretende.

El mismo debate podría plantearse cuando se piensa la modernidad en el continente, término puntilloso que nunca logramos definir completamente. Vinculándolo con el liberalismo, Consuelo Corredor (1994) propone la tesis de entender en Colombia el desarrollo de una «estrategia liberal para una modernización sin modernidad». Así, la modernización sería comprendida más en términos técnicos y tecnológicos, mientras que la modernidad haría referencia a un entramado más amplio de la estructura de relaciones sociales y los valores compartidos que hacen posible una mutua inteligibilidad particular —nuevamente, histórica—. Señala, por ejemplo, que «el Modelo Liberal de Desarrollo seguido en Colombia,

ha sido el contexto que ha permitido el avance de la modernización económica y la contención de la modernidad» (p. 50).

Siendo las élites las impulsoras de la modernización económica, es precisamente a este grupo a las que Corredor (1994) otorga un carácter profundamente conservador, no en su sentido partidista, sino con relación al miedo al cambio y la inclusión, por ejemplo, de nuevos actores en el panorama político y económico. Un claro ejemplo de ello es la intención demagógica del partido liberal de la inclusión de los artesanos como base popular de apoyo y la distancia que estos tomaron cuando evidenciaron que sus exigencias no eran tenidas en cuenta dentro de los proyectos económicos —siendo la protección de la producción local frente a las importaciones un eje central del debate—, así como el rechazo desde el liberalismo de una apertura política que permitiera verdaderas dirigencias populares por parte de este sector.

Así, se habla de unas «formas aparentemente modernas», tales como el mercado, el Estado y los partidos, tras las cuales persisten condiciones económicas, políticas y sociales de corte tradicionalista (Corredor, 1994). Sin embargo, esta lógica se mueve en lo que Estavenhagen (1981) señala como una de las siete tesis equivocadas sobre América Latina: que se trata de sociedades duales. Oponer en términos de modernidad y tradicionalismo la historia del país representaría una incomprensión e invisibilización de un único proceso histórico. La lógica dualista tendría como premisa la superposición y coexistencia de contrariedades que, finalmente, no logra explicar las diversas manifestaciones de un mismo proceso histórico.

No se trata, entonces, de encontrar contradicciones en el *espíritu liberal* que den cuenta de unas relaciones sociales basadas en concepciones tradicionalistas —la misma definición de *lo tradicional* puede llegar a ser muy difusa— ni de destacar una cierta *modernidad* en el conservadurismo, como si se trataran de anomalías. Hacer esto sería, nuevamente, caer en la trampa del purismo de las categorías y solo entender la historia del país como una desviación en distintos grados de las mismas.

Una élite que se piensa a sí misma

Como habíamos planteado ya en el primer capítulo, para acercarnos a una noción de individuo en el liberalismo no es suficiente con la revisión de las categorías de ciudadanía.

Estas dan una existencia jurídica a unos ideales sobre aquella persona apta para formar parte de la escena política, concepción que ha variado en el tiempo, a partir de criterios también cambiantes. Sin embargo, podemos encontrar preocupaciones más amplias sobre lo que sería una especie de *esencia de lo humano*, que nos interesa acá para hacer un primer acercamiento a una definición del individuo.

Por un lado, es necesario saber que no se va a tratar de un acercamiento a la noción de individuo desde encasillamientos categóricos; por el contrario, es un intento por leer cierta producción intelectual en sus propios términos y no esperar de ella una adecuación a lo que aquí entendemos por individuo. No obstante, sí habrá ciertas líneas generales de interpretación: en un sentido amplio, para hablar de una idea de *individuo* es necesario concebir una existencia personal, más allá de la existencia como miembro de un grupo social. En consecuencia, pueden aparecer conceptos como los de *voluntad*, *deseo*, *intimidad*, *privacidad*, entre otros, que denotan tal existencia. Uno de los elementos fundamentales será la inclusión de un *lenguaje de derechos*, como bien se ha mencionado, para expresar a tal individuo y darle sentido a su experiencia social como parte de un grupo y una organización política que le *debe* algo. Pensar en una exigibilidad de la existencia frente a instituciones como el Estado nos sitúa en la idea de que la persona tiene un valor por sí misma, concepción totalmente histórica —que ha sido naturalizada a partir de los *derechos* y su presunta validez *universal*—.

Por otro lado, ya desde el primer capítulo se hacía alusión a cómo la investigación se centra en las ideas de la élite, en detrimento de otras posibles miradas que han sido propuestas —y a veces exigidas— desde nuevas corrientes de la historia y las ciencias sociales en general. Si bien no se niega que existió una producción escrita desde otros sectores de la población y que estos podrían darnos otras luces frente al problema, la escogencia del círculo de la élite colombiana responde a un reconocimiento de su interconexión orgánica con las decisiones del poder político estatal. Siendo aquí las ideas del individuo para la nación colombiana las que nos interesan estudiar, es evidente que el foco estará en producciones intelectuales que pudiesen tener más o menos grados de influencia en los círculos de poder.

La definición de la élite neogranadina como un foco de intelectualidad no puede dejar de suscitar cierta incomodidad y debate, al atribuirle esta calificación excluyente frente a otros tipos de producciones. La definición de intelectual y de intelectualidad no carece de

diversas aprehensiones y se ha vuelto una noción un tanto odiosa dentro de las ciencias sociales. En términos generales, el acercamiento que hace Randall Collins (2005) a las *redes intelectuales* parece adecuado para la comprensión que aquí se quiere lograr, en tanto nos permite superar los límites de las distinciones partidistas dentro de la élite, a la vez que entender sus conexiones y diálogos de cara al poder y al manejo de los recursos simbólicos de la construcción nacional.

El intelectual es así definido desde sus círculos relacionales, más que desde una *personalidad creadora* que tenga un valor intrínseco como *intelectual* —es decir, como pensadora excepcional, rodeada de un aura casi mística, que es como comúnmente se entiende este término—. Collins (2005) identifica cuatro tipos de redes intelectuales, según los grados de interdependencia que generan: i) intelectuales con un modo similar de pensar, pero sin una organización entre ellos, ii) la existencia de cierto influjo intelectual entre distintos pensadores, iii) una cadena de relaciones personales —verticales como discípulo/mentor u horizontales como pares intelectuales— y iv) una organización en un sentido literal, en la que se hace evidente una doctrina.

Según estas categorías, podríamos identificar a la élite del país como una combinación entre la tercera y la cuarta clasificación —cabe mencionar que estas son concebidas bajo la forma de *tipos ideales*, lo que permite hacer estas imbricaciones según el caso de estudio—. La organización partidista se organiza entorno a una doctrina específica, a la vez que tiene estatutos y manifiestos evidentes. Sin embargo, en ella no todos son merecedores del título excluyente, diferenciador, de *intelectuales*, como por ejemplo los artesanos que harían parte del liberalismo, como la bandera del partido para demostrar su interlocución con *lo popular* (Loaiza, 2014b), que después pasarían a trabajar de la mano con el conservadurismo, en espacios como las sociedades democráticas. Además, la creación de periódicos y tertulias, especialmente para el conservadurismo, serán espacios de confluencia y creación intelectual de suma importancia.

Ahora bien, reconociendo los diálogos interpartidistas de la élite, sus tránsitos y puntos de encuentro, es posible identificar la tercera clasificación de Collins, en tanto existen redes, de un carácter menos establecido, de interlocución e inteligibilidad mutua. Así, tanto las figuras de discípulos/maestros se pueden evidenciar dentro de una misma línea

doctrinaria, a la vez que los pares intelectuales podían encontrarse en esferas diferentes del espectro ideológico.

Finalmente, en la caracterización de intelectualidad que propone Collins (2005) aparece la *energía emocional*. El carácter afectivo de la comunidad intelectual está marcado por la energía que se le imprime a un hacer dentro de la comunidad intelectual que, de la mano con el capital cultural, será central en su posicionamiento en la red y su posibilidad de movimiento en la misma. No será este el espacio para identificar relaciones de amistad y afectos compartidos entre la élite política colombiana de la segunda mitad del siglo XIX; sin embargo, bastará con señalar que existe un evidente sentido de compromiso y responsabilidad frente al destino del país, del cual ellos se sienten los llamados a guiarlo de la mejor manera posible. La disputa por la dirección política se centra en ellos. Una especie de jerarquía natural prima en sus razonamientos, haciendo que la noción de *democracia* refleje en este contexto sus contradicciones básicas. Esta es la carga emotiva que imprimen a sus producciones intelectuales, literarias, periodísticas y políticas.

Cabe reconocer, además, que es una mirada del poder central: si bien el liberalismo pugnaba por una estructura federal del gobierno, seguía habiendo dinámicas propias del centro del país, donde Bogotá no era solo sede del gobierno central, sino también uno de los centros de debates y movimientos intelectuales. Con esto no se pretende negar los procesos en otras regiones del país, sino reconocer que también como imaginario contemporáneo se mantenía una idea de centro político y social —no tanto económico, por ejemplo¹⁴— alrededor del cual se organizaron algunos personajes de la élite.

Igualmente, en términos metodológicos y de cara a los objetivos de esta investigación, la escogencia de la producción centralizada en Bogotá responde a un pequeño esfuerzo por hacerse una imagen de lo que podrían ser esas *nociones de individuo* durante el proceso de construcción nacional. En este sentido, de ninguna forma se pretende plantear un estudio detallado de sus variaciones regionales ni personales, lo que implicaría analizar una cantidad mucho mayor de fuentes primarias.

¹⁴ A este respecto, Corredor (1994) señala que «Desde el siglo pasado [XIX] las economías regionales demostraron la posibilidad de vincularse con el mercado mundial sin la mediación de un poder central efectivo» (p. 51).

***Filosofía moral* de Ezequiel Rojas. Un ejemplo del individuo liberal**

Con estos criterios teóricos y metodológicos aclarados, es posible comenzar con la exposición del texto base para acercarnos a la visión de individuo en el liberalismo que aquí se busca explorar. En 1868, Ezequiel Rojas publicaría su libro *Filosofía moral*, fruto de una discusión con Manuel María Madieto —uno de los pensadores más destacados del catolicismo conservador— frente a las bases morales de la vida humana. La publicación se da en un intento por hacer llegar el debate a los círculos intelectuales franceses, con la petición de que emitieran un dictamen sobre la postura que en esas páginas Rojas buscaba exponer.

Al ser Ezequiel Rojas el fundador del partido liberal, se puede percibir su producción como una de especial importancia dentro de los círculos intelectuales de la élite colombiana en el siglo XIX. Adicionalmente, su trabajo da cuenta del intento por establecer diálogos con corrientes de pensamiento mundiales —entiéndase por ello europeas y estadounidenses— en una relación de igualdad, reconociéndose como interlocutor legítimo y en el mismo nivel de los grandes pensadores. Se reconoce utilitarista y benthamista: escribe sus ideas en un continuo de la producción de estas corrientes, buscando aportar a ellas sin un rezago por su nacionalidad.

Como se mencionaba en el capítulo anterior, Loaiza (2014a) caracteriza a los pensadores liberales como hombres políticos, que ocupaban cargos en las distintas administraciones presidenciales. Rojas no sería la excepción. En 1832 regresaba al país tras haber sido exiliado por su participación en la Conspiración Septembrina. Su estadía en Francia le habría permitido conocer de primera mano las ideas liberales que estaban circulando, tanto en términos económicos como sociales. Hasta su muerte, en 1873, ocupó importantes cargos en el Congreso, fue designado como rector de la Universidad Nacional y posteriormente designado presidencial, en 1872. Se trataba de un pensador activo en los círculos políticos e intelectuales del país, lo que permite pensar en el peso de sus ideas y en la autoridad que tenía para difundirlas, legitimidad con la que no todos los escritores contaban. Finalmente, para el momento en el que escribe su obra, se movía fácilmente en el proyecto del liberalismo radical, lo que también nos posibilita situar su obra en un panorama

más amplio del proyecto político y ver en sus palabras ideas que hacían parte de la orientación política que direccionaba al país¹⁵.

Entrando en materia, es necesario señalar que la pregunta por el *fundamento de la moral universal* se impone como eje central de la disertación. Rojas (1868/2009) hace continuo énfasis en el carácter universal de la moral y, por lo tanto, de la postura que él expone: en tanto universal, no hay cabida para segundas interpretaciones y se empeña en demostrar por qué la suya es la correcta, de la mano con el utilitarismo postulado por Jeremy Bentham, desarrollado también por John Stuart Mill, pensador contemporáneo a Rojas. Se escuda tras la ignorancia de sus colegas, pero también tras sus intenciones políticas, para exponer el por qué sigue habiendo debates alrededor de un tema que debería ser aceptado como única verdad.

En tanto pensador utilitarista, afirma que la naturaleza humana se fundamenta en el impulso por satisfacer necesidades de distinta clase. En esta medida, el bienestar individual se encontraba en la satisfacción de tales necesidades, lo que conllevaría al bienestar social. Se pregunta, entonces, qué es lo bueno y qué es lo malo, qué es el bien y qué es el mal, para determinar qué acciones permiten alcanzar el bienestar. Responde, de manera categórica, que el bien se halla en evitar las sensaciones penosas y buscar las agradables; el mal, por lo tanto, son las sensaciones penosas, aquellas que generan sufrimiento y deterioro de la esencia humana, así pueda tratarse de unas que producen sensaciones agradables momentáneas — como es el caso de los vicios—.

De estas líneas generales se pueden ya extraer axiomas del pensamiento de Rojas. Como primer elemento, se evidencia que concibe a la sociedad como la suma de individuos, no como una entidad que los sobrepase y los constriña: «las sociedades, es decir, los hombres en general» (Rojas, 1868/2009, p. 32). Esto se traduce en que el bienestar individual garantiza el bienestar de la mayoría, lo que permite calificar los actos humanos como buenos o malos según su efecto en la sociedad. Se trata de una noción particular de los individuos y sus formas de relacionarse —a la vez que del fundamento mismo del por qué se relacionan—.

¹⁵ Frente a estos criterios, otro pensador que habría sido interesante revisar sería Florentino González, reconocido como uno de los impulsores más importantes de las reformas liberales en el país. Una de sus obras que más llamó la atención durante la búsqueda bibliográfica fue *El programa radical y el orden social*. Sin embargo, no es una obra de fácil acceso, razón por la cual no se ha tenido en cuenta para esta investigación. Quedaría como un ejercicio interesante futuro poder adelantar su revisión y comparación con lo que se expone frente al pensamiento de Ezequiel Rojas.

Es interesante notar que cuando emplea el término específico de *individuos*, lo hace para referirse a los miembros de una especie —lo que denota una herencia de las ciencias naturales y del paradigma de las ciencias, en general—. Asimismo, emplea el principio taxonómico al momento de identificar las penas y los goces, que pueden ser de primer, de segundo o de tercer orden, con sus respectivas subdivisiones, según sus condiciones de extensión, duración, intensidad y proximidad (p. 35), haciendo una distinción, también, entre los vicios y las virtudes. Afirma, incluso, que «formar catálogos de los actos buenos y los malos es formar la moral universal» (p. 36). Así las cosas, la moral se erige como una ciencia y, por lo tanto, puede hacer uso de los métodos científicos para establecer sus criterios y exponer sus verdades —o, mejor, *la verdad*, pues no se trata de algo que pueda ser relativizado, en tanto tiene una pretensión universal—.

Los individuos se relacionan entre sí movidos por el deseo de evitar las sensaciones penosas —el sufrimiento— y buscar las agradables —la felicidad—; en este sentido, se plantean relaciones de interdependencia en las que es necesaria una confianza en que el otro hará el bien y buscará su bienestar, para así alcanzar el bienestar general. Estas relaciones son cambiantes y deseadas o evitadas, a la vez que su fundamento está en la exaltación del bienestar propio: si todos buscan su bienestar individual, el bienestar general llegará subsecuentemente. Así, se trata del utilitarismo como base de las relaciones humanas.

De esta forma, aparece un segundo elemento interesante: el motor de la historia es la búsqueda del placer. Así, las acciones humanas están motivadas por esta búsqueda y ella es el origen de todo lo existente en las relaciones sociales: las organizaciones políticas, las instituciones económicas, las concepciones religiosas. «Si los hombres no tuviesen necesidades no habría cosas útiles, es decir, no habría riquezas» (Rojas, 1868/2009, p. 33); esto es, si no buscaran satisfacer sus necesidades buscando el bienestar, no habría producción de sentido ni producción histórica, en tanto entiende la historia de la humanidad como un continuo de productividad alrededor de la búsqueda del placer.

De igual manera, cuando afirma que «los juicios son motores de la voluntad; como esta es el motor de los movimientos del hombre» (Rojas, 1868/2009, p. 37), está señalando que la Historia es la que hace los hombres. En este sentido, se trata de una comprensión del

movimiento histórico en términos subjetivos¹⁶, es decir, el sujeto es el término de referencia desde el cual se parte para la acción y para la comprensión de la misma.

Ahora bien, es importante señalar, también, que no lo plantea en términos de un progreso lineal hacia el bienestar: no pretende mostrar, como si de un pensamiento positivista se tratase, unas etapas del bienestar humano que estarían en un continuo ascenso. Si bien sí plantea la plena satisfacción de necesidades como un estadio ideal, podríamos decir también que este lo entendería más como una utopía que como una posibilidad real, en tanto la naturaleza humana siempre está entorpecida por la ignorancia y por doctrinas falsas que alejan a los hombres de la verdadera búsqueda de la moral universal.

Un tercer elemento recae en la identificación de la esencia humana con el deseo básico de adquirir riquezas, pues estas aseguran su bienestar, así como el bienestar social, en términos de progreso económico y, por lo tanto, moral. Así, conceptos como el de *propiedad privada* aparecen como base innata de este deseo, como fundamento material primero que debe ser asegurado para el bienestar colectivo. De esta manera, la propiedad privada es concebida como un derecho fundamental y la violación a este derecho puede ser, sin duda, calificada como un mal, en tanto genera sufrimiento —los infractores deben ser, por lo tanto, castigados—; gracias al mercado y sus leyes es posible construir y mantener la propiedad privada. Es a partir de esta concepción que aparece el Estado como la organización política necesaria para garantizar este derecho; así, su función se reduce a la de un intermediario entre el mercado y el individuo, siendo las leyes el medio para evitar cualquier infracción. Si bien reconoce que hay unos derechos del poder soberano, diferentes a los derechos individuales, los últimos son el límite de los primeros.

Esto expresa muy bien la tríada Estado-liberalismo-individuo de la que hemos venido hablando, a la vez que es el elemento más evidente de la doctrina liberal a lo largo del libro de Rojas, tanto en términos económicos como políticos. Además, aparece claramente la organización política y la acción humana, en general, en clave del lenguaje de derechos, al que ya hemos hecho referencia como un elemento central en el paso a la formación del individuo como un sujeto histórico particular.

¹⁶ Al hablar de subjetividad no hacemos referencia a los juicios que se emiten desde las prenociones y las experiencias de las personas, que es lo que comúnmente se entiende por lo *subjetivo*, mientras que lo *objetivo* serían los juicios emitidos desde la imparcialidad, desde el distanciamiento frente a los hechos.

Un cuarto elemento tiene que ver, precisamente, con el lenguaje de derechos que emplea el autor. El carácter irrefutable del *derecho al bienestar* —si bien Rojas no emplea este término, sirve como comprensión genérica de lo que pretende demostrar— es otorgado por la naturaleza divina de las leyes naturales. Es importante aclarar que dentro de la exposición que hace de la moral universal, uno de sus principales fundamentos es el carácter de *ley* de los principios morales —lo que permite, a su vez, identificar a la filosofía moral como una *ciencia*, estrictamente hablando—. De esta manera, la moral no está guiada por una valoración individual del bien y del mal; por lo tanto, la voluntad individual no tiene cabida, en tanto no parte de ella la división de las acciones y sus efectos como buenas o malas. En este sentido, se trata de propiedades naturales de las acciones.

¿Cuál es, entonces, el origen de tales propiedades en los objetos y las acciones humanas? Dios, responde Rojas. El Dios católico, evidentemente, pues todas las demás religiones están desviadas de la verdad universal. Dios es el autor, es decir, la causa, de la felicidad, pues la cualidad del bien, que reside en el alma, es puesta ahí por el creador. La búsqueda de la felicidad en los hombres, por medio de la huida de las penas, es posible gracias a la voluntad divina, que imprimió este deseo básico en el alma humana. En esta medida, se puede intuir que el utilitarismo es, también, efecto de la voluntad divina y, yendo más lejos en la argumentación, podemos intuir que concretamente la búsqueda de riquezas responde ella misma a cumplir los deseos de Dios, impresos en la naturaleza humana.

Así, Rojas da una justificación teológica al orden social del liberalismo y del utilitarismo. De manera explícita, además, señala que las acciones del Estado que vayan en contravía de la garantía de los derechos individuales impiden el pleno desarrollo de los designios celestiales, razón aun mayor para que estas intromisiones sean fuertemente juzgadas y castigadas. No sería descabellado, incluso, afirmar que para Rojas los que estuvieran en contra de su verdad estaban, realmente, en contra de la verdad de Dios.

Frente a la exposición anterior es interesante señalar el fundamento teológico del pensamiento de Rojas. Retomando una discusión que se planteaba en el primer capítulo, este elemento nos permite seguir marcando continuidades con el pensamiento católico. Si bien serían los intelectuales laicos católicos quienes darían impulso al proyecto nacional de la mano con la Iglesia y sus dogmas, no es posible mantener la idea del liberalismo como ajeno al sentimiento católico, con una postura neutral frente al mismo.

Esto lo podemos situar en lo que Loaiza (2014a) define como la *matriz cultural católica*. Partiendo de esta conceptualización, el catolicismo debe ser entendido como una transversalidad de las relaciones sociales, que se manifiesta no única y necesariamente por medio de las ideas religiosas, sino en las maneras de relacionarse con los demás y con el mundo, basadas en la tradición católica. En este sentido, vale decir que los debates Iglesia/Estado no condujeron a un Estado laico ni a una laicización de la sociedad, sino a una «versión republicana del régimen de cristiandad» (Corredor, 1994, p. 54). Así mismo, no es correcto hacer una identificación unívoca del catolicismo con el tradicionalismo y del liberalismo con la modernidad: existen imbricaciones de formas, herramientas, recursos y contenidos.

La matriz cultural católica no es válida únicamente para los pensadores y el aire de producción en el que se desenvuelven: los individuos y el orden social que conciben —como realidad presente, cuando más bien lo podríamos identificar como utopía constante— son pensados desde esta misma matriz originaria. Así, los individuos y el orden que construyen son posibles gracias a Dios, independientemente de si ellos crean o no en él. Se trata de una ontología particular, en tanto histórica —de nuevo, natural para quienes así la conciben—.

A este respecto también podríamos hablar de una inscripción de Rojas en el *liberalismo católico* (Plata, 2009), un esfuerzo de pensadores liberales y clérigos católicos por conciliar dogma político y dogma religioso, que desde los postulados del segundo parecieran irreconciliables en un primer momento. Hablar de liberalismo católico sitúa la adhesión partidista primero que la religiosa, característica fundamental de Colombia en los siglos XIX y XX (p. 77). Es posible observar, entonces, en el liberalismo un vehículo para explicar y acercarse a las verdades de Dios, como ya hemos podido ver en el discurso de Rojas, en medio de una estigmatización de los liberales como anticatólicos, anticlericales y religiosos.

Con las reformas liberales de mitad de siglo estos estigmas se harían cada vez más latentes, con su auge en las políticas del Olimpo Radical, tales como la tución de cultos, la expropiación de los bienes eclesiásticos, la supresión de las comunidades religiosas y la expulsión de los jesuitas (Plata, 2009, p. 110). Esta brecha entre la fe católica y la defensa de las posturas liberales quedaría marcada por el Syllabus del Papa Pío IX, emitido en diciembre 1864 y llegado a los Estados Unidos de Colombia en marzo de 1865. En él, quedaba claro

que «no es posible conciliar con el error», lo que marcaría la orientación hacia el liberalismo en los años 70, con fuertes críticas al Estado Radical, y en los 80, sellando su impronta en el proyecto regenerador. Sin embargo, esto no significaría un abandono de la fe católica, lo que refuerza la idea de que se trata de un fundamento cultural, más que de una exclusividad partidista e institucional —distinguiendo a la institución eclesiástica y su proceder político de la fe en el dogma cristiano—.

Finalmente, cabe señalar dos elementos fuertemente relacionados con los problemas que aquí nos convocan —el individuo y la nación—. Por un lado, se trata de un individuo genérico: Rojas no distingue entre orígenes sociales, raciales ni de género¹⁷, lo cual hace que sea muy difícil entender una idea de individuo *nacional* que podría orientar su argumentación. Lo que sí es evidente es que, en tanto moral universal, el individuo que él señala es, cuando menos, el ideal al que se debería aspirar en todos los países y por ello debe haber una vigilancia extrema sobre el Estado, para que su accionar potencialice la existencia de estas subjetividades, en lugar de impedirla con su constante violación a los derechos individuales.

Por otro lado, no aparece una pregunta por lo *nacional*, precisamente en línea con lo planteado sobre el individuo. Esto da cuenta también de una construcción desde el cosmopolitismo, al intentar entrar en corrientes mundiales del pensamiento y, por lo tanto, evitar intromisiones de lo nacional que identifiquen erróneamente el problema como uno no merecedor de ser pensado globalmente. Tal cosmopolitismo, sin embargo, no puede ser confundido con una simple *imitación* del pensamiento europeo, como ya se ha mencionado. Es, por el contrario, una apuesta por la interlocución y la inteligibilidad mutua (Martínez, 2001).

No obstante, no debe pensarse que la ausencia de lo *nacional* representa una tendencia general para el pensamiento de la época; antes bien, da cuenta de unas preocupaciones particulares de Rojas que nos pueden ir señalando algunas ideas de cómo en el proyecto católico conservador, que será analizado más adelante, sí aparece la clara necesidad de expresarse en términos nacionales. Se trata, entonces, de un proyecto de universalidad humana que no contempla, por lo mismo, las limitaciones contextuales. Otra hipótesis

¹⁷ Aunque valdría la pena aclarar que habla en genérico de *hombres* y que la posición que le podría a dar las mujeres como parte de ese genérico o como totalmente excluidas de su argumentación queda en incógnita.

posible es que sí las contempla, de manera implícita, siendo su discurso intencionalmente dirigido únicamente al sector de la población nacional que podría aspirar a la felicidad, por medio de la adquisición de riquezas, el acercamiento a la religión verdadera y la capacidad de juicio para actuar de acuerdo con los criterios del bien y del mal. Es decir, renunciar a su carácter nacional para inscribirse en la historia universal.

La defensa cristiana. Miguel Antonio Caro contra el individuo utilitarista

Una vez mostrado un ejemplo de la aplicación de la doctrina liberal utilitarista —no todos los liberales se acogían a esta doctrina filosófica—, es interesante para efectos de este análisis una exposición de un representante contemporáneo del pensamiento católico conservador. Miguel Antonio Caro permite hacer este puente de análisis y comparación, en tanto ocupó diversos puestos de poder y se movía en esferas de influencia intelectual al igual que Rojas.

En 1871 fundaría la Academia Colombiana de la Lengua junto con eminentes personajes de la élite católica, entre ellos José María Vergara y Vergara y Rufino José Cuervo, de la cual sería también director. En 1886 es convocado por el presidente Núñez para la redacción de la nueva Constitución. Ocupa el cargo de presidente de la República entre 1892 y 1898, los primeros dos años siendo vicepresidente de Núñez, quien no podía ejercer sus funciones en razón de su estado de salud.

Otro personaje que habría podido ser escogido habría sido Rafael Núñez, teniendo en cuenta además el papel preponderante que ocupó en la formulación y primeros años de la Regeneración. Sin embargo, su pensamiento es mucho más difuso y flexible, en tanto no se observa en él una ortodoxia que permita clasificarlo en una u otra doctrina claramente, sino que da cuenta de una fluidez propia de la capacidad de adaptación a contextos históricos y políticos diversos (Jaramillo Uribe, 1974).

Caro, en cambio, muestra una sólida continuidad a lo largo de sus obras, siendo, con Sergio Arboleda, quizá el único que haya presentado un pensamiento sistemático de los católicos laicos de la segunda mitad del siglo XIX (Jaramillo Uribe, 1974). Además, resulta de especial interés el hecho de que se haya mostrado opositor contundente del utilitarismo, lo que permite destacar aun mejor las diferencias con las ideas de Rojas, sin olvidar, por lo mismo, que ambos hacen parte de una misma élite y tienen posibilidad de interlocución bajo

un lenguaje común, no solo entre ellos, sino con las doctrinas de carácter internacional a las que hacen referencia y que son su sustento argumentativo.

En *Principios de la moral. Refutación del sistema egoísta* (Caro, 1868) se ve la oposición fundamental que plantea Caro entre el criterio sensualista del utilitarismo y el criterio intelectual de la moral católica —distinción posible en tanto Caro termina identificando en última instancia el utilitarismo con el ateísmo—. Esta reside en que, a diferencia del utilitarismo, la razón se ve como facultad fundamental de la moral y la voluntad como el motor, *motivo*, que permite llevar a cabo actos moralmente buenos.

Así, los criterios morales no se fundamentan en los sentidos, sino en la capacidad del intelecto de discernir frente a los estímulos externos y asociar una idea abstracta con una sensación concreta. De esta manera, la razón antecede a la sensación y no viceversa. Si bien Caro reconoce que los impulsos son la primera manifestación del hombre y que estos generan placer o dolor, dice que su experiencia no es suficiente para asociar tal sensación con los criterios del bien y del mal; para ello, es necesaria la formación de las facultades del intelecto, que permite aprehender tales conceptos.

En este sentido, la inteligencia es una facultad que se desarrolla y que permite la moralización del hombre, al crear la idea vinculante entre el placer y lo bueno, la pena y lo malo. Si bien estas son relaciones naturales y necesarias, ellas no residen de manera innata en el intelecto humano; es por ello que se hace fundamental la formación de tales criterios. Acá, espacios de socialización como la escuela cobrarían especial relevancia.

Pero si las relaciones morales son naturales, no por ello innatas, ¿dónde residen? Al igual que Rojas, señala que se tratan de una imposición sobre el espíritu humano, una ley divina y natural, que debe ser trabajada y que es buena por naturaleza, en tanto la unicidad de las obras divinas es buena. Así, el fin del hombre es «cumplir por voluntad propia la ley de Dios» (Caro, 1868, p. 333), la cual conoce por medio del ejercicio de la inteligencia. Aquí se entiende, además, que no es necesario únicamente el conocimiento y la aprehensión intelectual de los conceptos del bien y del mal, sino que es necesaria a su vez la acción buena, que guía al despertar de las sensaciones de placer.

Se trata de una moral que debe ser puesta en práctica de manera constante, en la que hay una transición del juicio al sentimiento, no en el sentido contrario: «el sentido moral (...) no es sino el coronamiento de un fallo intelectual, más o menos explícito» (p. 309). En

resumen, la moral debe ser entendida como «una ciencia cuyos desarrollos son prácticos [voluntad], pero cuyo fundamento es puramente metafísico [razón]» (Caro, 1869, p. 252).

Por lo tanto, la voluntad cobra un papel central. La facultad del libre albedrío es uno de los marcadores de la humanidad, en la medida en que debe haber una *inclinación* para hacer el bien, una vez este criterio es desarrollado en el intelecto, a la vez que se continúa retroalimentando por medio del buen ejercicio de la voluntad. Al referirse a esta facultad como una del *hombre*, señala su carácter fundamentalmente social y, por lo tanto, de deber frente a los demás. Mientras que el *individuo* lo entiende como un «ser no clasificado, dotado de poderes y necesidades solitarias» (Caro, 1868, p. 330), que procede en sí y para sí, el *hombre* es un ser clasificado, sujeto a deberes generales.

La máxima de estos deberes está expresada en la aspiración a la perfección, la cual se materializa en la búsqueda del orden —manifestación primaria de *lo bueno*— y del progreso. En este sentido, cambia el motor de la historia humana que veíamos en el utilitarismo, a la vez que el sentido mismo de la historia: «¿qué otra cosa es progresar sino concurrir, por evoluciones armónicas [ordenadas], a la realización de lo que la razón concibe como perfecto?» (p. 333). El sentido de la historia es lineal y ascendente, pero no por una inercia, sino que su movimiento debe darse gracias al accionar de los hombres, imbuidos con ideas de deber social que muevan su voluntad hacia su realización.

Para el cumplimiento de los deberes sociales, no obstante, no aplica siempre el imperativo de la búsqueda de placer individual. A veces el alcance del bien es «áspero y difícil», pues hacer el bien no siempre pone a los hombres en el camino del placer. El sacrificio cobra, entonces, un papel fundamental en la definición del bien social, en la medida en que para lograr buenas acciones puede ser necesario pasar por penas. En el mismo sentido, el placer individual puede conllevar a un mal social, tal como los vicios. El destino de los hombres en la tierra consiste en «pelear una buena batalla», pues «el mérito está en buscar el bien, no en el jardín de los placeres, sino a través del árido desierto» (p. 336).

El hombre que concibe Caro es uno definido por las pruebas que atraviesa en su vida, que logran construir su camino moral, posible en un primer momento por la correcta socialización y comprensión de los preceptos morales. Así, el *bruto* no puede ser un hombre en el sentido estricto de la palabra, en tanto no puede aspirar a la moralidad voluntariosa. Es, por lo tanto, educable, pues las facultades naturales residen en él pero estas deben ser

despertadas y desarrolladas, cuya aprehensión es puesta a prueba por medio de sus acciones morales. Estas pruebas y la posibilidad de actuar contra el estado egoísta, que busca únicamente el placer individual, demuestra la existencia de las acciones desinteresadas, que el utilitarismo niega, lo que sitúa a la moral cristiana en el plano de la caridad, no en el egoísmo utilitarista.

Se trata también de un hombre que no es un componente individual ni indivisible de la sociedad: esta, a diferencia de la concepción utilitarista, no es la suma de los individuos, sino que compone un cuerpo orgánico que trasciende a sus miembros, en tanto tiene sus propios designios y sus leyes armónicas. Estas son determinadas por la voluntad divina y coherentes en el tiempo, independientemente de las individualidades que residan temporalmente en la sociedad. En esta medida, el tan llamado interés común, que para los utilitaristas no es otra cosa que la suma de los intereses individuales, no es realmente sensible, sino que es una manifestación del *orden*, idea suprema que subordina a las de placer y dolor.

Así, «Caro se acogió desde un principio a la concepción cualitativa y orgánica de la sociedad» (Jaramillo Uribe, 1974, p. 292), en oposición a una línea de pensamiento liberal y utilitario que, para el siglo XIX, había terminado por deconstruir el vínculo orgánico entre Estado e individuo, haciendo de estos dos polos opuestos de la sociedad. El elemento cohesionador de ambos elementos debía ser la tradición y la religión católica, tanto como dogma como institución. En este sentido Caro se decanta por una idea de sociedad más amplia, que no puede ser comprendida simplemente por sus elementos individuales constitutivos y, por lo tanto, cuyo bienestar no depende únicamente del tan aclamado *bienestar individual* utilitarista.

Al igual que Rojas, Caro representa un intelectual de la élite neogranadina por excelencia. Conocimiento de las corrientes de pensamiento extranjeras, capacidad de interlocución con ellas y círculos nacionales donde su voz pudiese tener eco, tanto en espacios sociales como políticos, son algunos de los elementos que dan cuenta de ello. Jaramillo (1974), por ejemplo, señala una fuerte influencia del tradicionalismo francés en el pensamiento del pensador colombiano, especialmente frente a dos ideas: «la misión moral del Estado y (...) la religión [como] un elemento indispensable de su prestigio y solidez [del Estado]» (p. 293).

Sin embargo, hay un distanciamiento de Caro frente al tradicionalismo que da cuenta también de su capacidad de adaptación a las exigencias de la época. En un primer momento se opuso al sistema democrático, aludiendo a que los conocimientos de lectura y escritura, así como la tenencia de propiedad, no eran garantes de una correcta decisión electoral. De igual forma, no era concebible que la mayoría numérica diese de por sí un criterio bueno de toma de decisiones. Posteriormente esta posición fue abriendo paso a concesiones con las ideas de participación política, no porque sus axiomas básicos de oposición a la democracia hubiesen cambiado, sino porque entendía que eran peticiones del pueblo que debían ser escuchadas (Jaramillo Uribe, 1974).

De esta manera, se hace evidente en el pensamiento de Caro la primacía del Estado como institución educadora, que debe asegurar la socialización de los individuos para que estos sean realmente hombres. Se trata, entonces, de un derecho individual que debe ser garantizado pero, a diferencia del utilitarismo, este no es concebido como un fin en sí mismo, sino un medio para garantizar la armonía social. A su vez, no se trata de un derecho ilimitado, sino de uno que debe permitir la coexistencia en libertad de todos los miembros de la sociedad; por lo tanto, el fundamento del derecho no es el derecho mismo —no se trata de una tautología—, sino que su fundamento debe ser moral, para estar al servicio del bienestar social. En último término, el derecho tiene un fundamento religioso, en tanto no puede haber moral sin religión (Jaramillo Uribe, 1974).

El papel que le da al Estado como organizador y garante de las relaciones sociales parte de su reconocimiento como una institución moral, antes que una económica o política. Esta forma de organización es el reflejo del impulso de orden y progreso, ideas que mueven a la voluntad humana y que son, en última instancia, la regla definitiva de la conducta humana (Caro, 1868). Así, el lema de la bandera surge de manera orgánica e inevitable en su pensamiento. Es necesario recordar, además, que las ideas concebidas por Caro no tienen una mera existencia abstracta, sino que estas deben ser practicadas por las acciones morales, de lo que se deduce que se espera de los hombres que sus acciones sean ordenadas —armoniosas— y encaminadas hacia el progreso moral de la sociedad.

Frente a este hombre, es interesante notar en Caro un reconocimiento por la particularidad humana y la imposibilidad de reducir su accionar a leyes —bien sean estas de la razón o del sentimiento moral— (Caro, 1868). Tal particularidad es reflejada en la

personalidad, atributo fundamental del hombre y quien le es siempre compañía, así este se encuentre en la más absoluta soledad: «El bruto es uno, el hombre es uno y múltiplo» (Caro, 1867). Aquí encontramos nuevamente el carácter cualitativo de la sociedad al que Jaramillo hacía referencia.

Finalmente, al igual que en Rojas, no encontramos en estos escritos filosóficos una referencia directa a la nación como elemento diferenciador de ese modo de ser genérico que está siendo concebido. Esto da cuenta, nuevamente, del cosmopolitismo de estos pensadores, quienes buscan inscribir sus postulados en corrientes universalistas. Sin embargo, los elementos del sentimiento nacional están latentes en la defensa, por ejemplo, del catolicismo y la tradición para la cohesión social, así como en la referencia constante a la responsabilidad moral de los hombres, más allá de criterios morales egoístas.

Los dispositivos de la Nación

En el primer capítulo hicimos una revisión de la nación como categoría histórica y teórica, así como del ciudadano como habitante ideal de la misma. En el segundo, una exploración de las posibilidades de hablar de la emergencia de un individuo en un contexto de liberalismo colombiano y su permanencia en pensadores de la élite, sin una distinción tajante entre sus filiaciones partidistas, siguiendo una visión más de proceso de construcción de largo aliento y desde la historia y sociología intelectual. Este último capítulo pretende articular ambas ideas, de nación y de individuo, por medio del concepto de *dispositivo*, que permitirá un acercamiento a cómo estas dos ideas convergieron en lo que hemos decidido llamar un «proyecto de nación».

Giorgio Agamben (2011), tratando de esbozar una definición que no encuentra en la obra de Foucault —a pesar de ser este un concepto fundamental de la misma—, afirma que el dispositivo se puede entender como «todo aquello que tiene, de una manera u otra, la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos» (p. 257). Se entiende, entonces, que el concepto recoge todas las prácticas *positivas* de la organización social, en tanto lineamientos normativos e impositivos —tácitos o explícitos— que orientan la construcción de los sujetos.

Esto quiere decir que no existen subjetividades *per se*, sino que estas son construidas por la mediación de los dispositivos sobre los cuerpos, esto es, los seres vivos. Así, Agamben señala que existen por un lado los seres vivos —o *sustancias*— y por el otro los dispositivos, siendo los *sujetos* el resultado constante de esta interacción, «eso que resulta de la relación cuerpo a cuerpo, por así decirlo, entre los vivientes y los dispositivos» (p. 258).

En este sentido, *dispositivo* « nombra aquello en lo que y por lo que se realiza una pura actividad de gobierno sin el medio fundado en el ser. Es por esto que los dispositivos deben siempre implicar un proceso de subjetivación, deben producir sujeto» (Agamben, 2011, p. 256). La carga de citación es solo para poner en buenos términos y de común entendimiento algo que a Agamben le queda mejor escrito: los sujetos son una producción histórica de los mecanismos de poder y su imposición efectiva sobre los cuerpos. Recordemos que en la teoría de Foucault el poder cobra un papel central, no reduciéndose a

las esferas de gobierno político, sino a los juegos de posición en todas las interacciones sociales.

Ahora bien, siendo los dispositivos se pueden identificar con una inmensa cantidad de prácticas, como bien lo demuestra la definición de Agamben anteriormente citada. Eso hace que el alcance operativo del concepto se pierda un poco de vista si no se le acompaña de una intención de análisis más detallada. Esto crea? una distancia entre el concepto planteado y cómo se entenderá en esta investigación: aquí, el término *dispositivo* hará especial referencia a los discursos y las acciones emitidas desde el poder político, concretamente desde la política de la Regeneración, siendo estos unos mecanismos que tenían una pretensión de alcance *nacional*, con la intención de crear un aparato institucional que así lo permitiera. De esta forma es que es posible volver a la distinción marcada entre idea de nación y proyecto de nación, en tanto el segundo denota un conjunto de dispositivos de poder que tenían la intención de construir política para el conjunto del *territorio nacional*, siendo este término un dispositivo en sí mismo, en tanto elemento discursivo que pretende movilizar la idea de una homogeneidad recogida bajo un mismo sentir y pensar político.

Lo que sí se mantiene fundamental del concepto es su relación con la creación de subjetividades, propósito de análisis transversal de esta investigación. Si bien el ejercicio no llegará hasta el estudio de la producción efectiva de tales subjetividades —es decir, del alcance impositivo de los dispositivos movilizados desde el poder político—, tener como horizonte la afirmación de que los dispositivos producen subjetividades sobre los cuerpos será fundamental para el sustento de lo que aquí se muestra.

Los dispositivos tienen, entonces, una existencia material, que les permite movilizar sus ejercicios de control. Las instituciones —con sus espacios físicos, manuales, funciones y dependencias— son un ejemplo de dispositivos estatales. Se presenta, de esta manera, un correlato entre los dispositivos y las instituciones que no es gratuito: da cuenta de un proceso histórico que, como mencionábamos en el segundo capítulo, hace del Estado y sus instituciones el modelo de organización política necesario. En este proceso, cada institución cobra una razón de ser y ocupa un lugar especial dentro del organigrama estatal, con lo que se busca permitir su funcionamiento en su conjunto. La labor del Estado como garante de los derechos sociales e individuales pasa así a ser encarnada por distintas instituciones, lo que en el caso de las escuelas se refleja en que, para 1870, la educación pública fue reconocida por

primera vez como un derecho ciudadano (Malte-Arévalo, 2013), lo que convertía en deber del Estado de garantizarla.

La educación y la Instrucción Pública

El sistema de enseñanza se erige como dispositivo estatal por excelencia, premisa que podría ser aplicada no solo al contexto colombiano de la segunda mitad del siglo XIX, sino generalizada a los procesos de construcción de Estados-nación y que se mantiene en constante renovación hasta nuestros días. Es por medio de las escuelas y la educación que es posible ver una de las mayores convergencias entre un ideal de individuo y un proyecto de nación, en tanto estas constituyen espacios físicos, recursos simbólicos, reafirmaciones discursivas y centros de ejercicio del poder donde es posible materializar tal encuentro.

La anterior caracterización se basa en una evidencia teórica, pero también práctica. Podemos ver cómo en el Decreto Orgánico de Instrucción Pública, de 1870, el artículo 29 señala que «Las escuelas tienen por objeto formar hombres sanos de cuerpo i espíritu, dignos i capaces de ser ciudadanos i majistrados de una sociedad republicana i libre». Por su parte, Martín Restrepo Mejía (citado en Méndez, 2016) afirmaba, en 1905, que

La educación es la dirección de un ser inmortal y libre. No se trata, pues de llevar a su fin a un ser cuya existencia termina con la consecución de este fin, sino que en este continuará una existencia eterna y feliz o eternamente desgraciada, pues la libertad de que está dotado implica la responsabilidad. Tiene, además, ese ser muchos y muy delicados fines que cumplir sobre la tierra; de la educación que reciba depende en gran parte la vida que lleve, la felicidad de su familia, el bienestar y el progreso de la sociedad civil. Es libre: y como tal, la educación prepara en él la más notable de las criaturas visibles, la que ha de realizar el más elevado de los órdenes: El orden moral, sometimiento voluntario de la criatura a la ley. En suma, **la educación forma los hijos, los padres, las madres, los ciudadanos, los legisladores, los gobernantes; ella prepara en las presentes las generaciones futuras, en la vida actual la vida de ultratumba**». (p. 42. Resaltado propio)

Vemos cómo en Restrepo Mejía, pedagogo oficial del gobierno regeneracionista, se mantiene y se amplía un ideal de la educación ya presente en el pensamiento del liberalismo

más radical. Así, no se trataría tanto de una orientación partidista, sino de un *espíritu de época*, que no es más que unas ideas compartidas por una misma élite intelectual y política, que logra imponerse de manera hegemónica en los discursos oficiales y las decisiones políticas, que se refuerzan mutuamente. Adicionalmente, vemos cómo efectivamente distingue a los ciudadanos de otro tipo de habitantes que son, todos ellos, formados por medio de la educación. Se trata de tipos sociales genéricos, con roles específicos en la sociedad; así, no hablamos de una existencia individual valiosa por sí misma, sino que cobra sentido en tanto permite que la persona haga parte del engranaje social que se busca construir para las nuevas generaciones desde el sistema educativo.

En el capítulo anterior señalábamos la concepción de Ezequiel Rojas de la moral en los seres humanos como un conjunto de vicios y virtudes, que deben tender a la satisfacción del bienestar personal y, como resultado, aportar al bienestar general de la sociedad. Decíamos, a su vez, que esto se enmarcaba en una doctrina utilitarista, la cual sería fuertemente rechazada por los pensadores del conservadurismo colombiano. Sin embargo, no había elementos para comprender realmente cómo se formaba esta concepción moral en los individuos. Es ahí donde la educación cobra un papel principal, como elemento formativo, pero también como elemento explicativo del pensamiento de la élite decimonónica. En Caro esta relación con la escuela sí está más presente, con el constante énfasis que hace en el desarrollo de las facultades del intelecto, más allá del paradigma cientifista, concibiendo implícitamente la escuela también como un espacio de educación en términos amplios, no solamente de instrucción.

Ahora bien, si bien identificamos una continuidad en la concepción de la educación como elemento formador por excelencia, es importante señalar que con la Regeneración aparecen nuevos elementos de análisis. En la construcción nacional de la Regeneración aparece un nuevo discurso de lo colectivo marcado por la existencia de lo individual; es ese el legado del liberalismo. Hay una colectividad católica con unos rostros reconocibles y en cada miembro de la sociedad un alma cristiana que hay que educar y formar para la civilización y la salvación. Así, la escuela se vuelve el medio para la individualización de los valores colectivos.

En este sentido, puede ser relevante la categoría de la *singularización*, propuesta por Danilo Martuccelli (2010b). Esta es planteada como «un proceso que alimenta una

sensibilidad social específica» (p. 10), donde el carácter singular de los miembros de la sociedad es atendido especialmente en la construcción de los vínculos sociales. La estructuralidad de la singularización reside en una paradoja: la singularidad sería un proceso contrario al dominio de la producción, donde la estandarización se erigía como ley; sin embargo, en la singularización estructural, podemos observar cómo existe un proceso estandarizado de producción de singularidades/subjetividades, que comúnmente son exaltadas como el pensamiento personal, la libre expresión, la voz propia, cuando ocultan un proceso de construcción estructural y, por lo tanto, una experiencia compartida colectivamente, antes que una revelación individual del pensamiento.

Sin embargo, por obvio que resulte, no sobra señalar que esta individualidad es reservada a los católicos *educables*, mientras que razas como la negra y la indígena siguen siendo masas indistinguibles, ininteligibles dentro del proceso nacionalista y educador. En este sentido, se da una supresión de la racialidad, no como base del programa, sino como objetivo del mismo. A pesar de que en el Decreto Orgánico de 1870 se señalaba específicamente que no podría haber distinción alguna en el trato a los alumnos basados en sus condiciones sociales, sino únicamente en sus resultados objetivos obtenidos en el proceso académico, ya hemos mencionado las dificultades que supondría una verdadera *democratización* de la educación, que no distinguiera razas ni orígenes sociales al momento de ser impartida. Así, se trata de una estandarización también racial, teniendo en cuenta que esta categoría no es, a lo largo del siglo XIX, únicamente un marcador del color de la piel, sino que carga consigo un conjunto de símbolos y referencias culturales que la siguen acercando a concepciones de *tipo social*, ya presentes en la Comisión Corográfica e incluso en los cuadros de castas coloniales.

Cabe preguntarse, además, qué lugar ocupaba la raza en los afectos nacionales, es decir, si había una educación emocional de la Nación diferenciada por sus componentes raciales. Todo parece indicar que los decretos y manuales escolares no permiten responder a esta pregunta, en tanto en ellos se ve una educación generalizada, en la que los alumnos entrarían en igualdad de condiciones y disposición de aprendizaje.

Se hace evidente que la *estandarización* es una categoría que se repite para entender la producción de subjetividades en la escuela, siendo una categoría comúnmente aplicada a procesos de producción económica, industrial, a gran escala. Ya hemos hecho un recorrido

frente a la difusa identificación de Colombia como un país industrial, aún más en el siglo XIX y, con ello, la dificultad de situarnos en un paradigma de producción de individuos a gran escala, imperante en varios análisis del individuo moderno. Sin embargo, sigue viéndose un *interés* en formar subjetividades individuales —singularización— por medio de métodos estandarizados, dictados a nivel nacional —incluso en el modelo federal de 1870, las metodologías educativas y los libros de formación eran dictados desde el gobierno nacional, dejando en cabeza de los gobiernos estatales y los distritos otros asuntos, tales como la selección de directores de escuela y la consecución de recursos para la construcción y el sostenimiento de las mismas (Jaramillo Uribe, 1980)—.

Esto se vuelve aun más evidente en la educación concebida con la Regeneración, cuando hay un claro interés por la centralización de la enseñanza, en manos de la Iglesia Católica, rechazando la intromisión de otros elementos morales y doctrinarios, a la vez que aboga por reforzar el carácter gratuito y no obligatorio de la educación primaria. En el artículo 41 de la Constitución de 1886 así lo señala: «La educación primaria será organizada y dirigida en concordancia con la Religión Católica. La instrucción primaria costeadada con fondos públicos será gratuita y no obligatoria» (*Constitución de La República de Colombia*, 1886).

Esta no obligatoriedad distancia al proyecto de educación conservador del que se mantuvo en el liberalismo, del que Jaramillo decía que fue uno de sus principios que más caro le salieron, junto con la educación laica. Se trata de una medida más acorde con las posibilidades reales de la educación en Colombia, donde la precariedad de las instalaciones y su ausencia en muchos territorios seguía siendo latente. Incluso, no sería sino hasta comienzos del siglo XX, con el fin de la Guerra de los Mil Días en 1904, que el Estado empezaría a tener mayores posibilidades de hacer presencia en los territorios —aunque bien sabemos que esta problemática se mantiene hasta nuestros días—.

Frente a lo que planteábamos anteriormente, de la no racialización en el papel de la educación, estas condiciones materiales permiten pensar que, finalmente, el sujeto educable del sistema de Instrucción Pública sí terminaba estando determinado por categorías raciales y sociales, partiendo de la exclusión histórica que en Colombia han tenido los habitantes negros y campesinos en términos simbólicos, políticos, económicos y geográficos. Ni qué decir de los indígenas, que con el retorno del paradigma de la educación católica y de las órdenes religiosas volvieron a verse expuestos a la violencia de las misiones y la imposición

de sus órdenes corporales y de pensamiento. Lo mismo sucede con la educación de las niñas: cabe preguntarse, en medio de la no obligatoriedad de su educación, qué familias tenían la posibilidad y estaban dispuestas a enviarlas a la escuela, siendo todavía vigentes formas tradicionales de educación en casa y de cuidado del hogar que ellas debían asumir.

En el primer capítulo había quedado sugerida una tesis importante de Foucault: la creación de nuevos sujetos históricos no debe ser concebida bajo la idea de tránsito, sino la de conflicto. Es evidente que desde los postulados políticos se estaba exhortando la creación de un individuo nuevo, capaz de aportar al camino moral —de orden y progreso— de la Nación. Para ello, era necesario quitar a los hogares la labor de formación y entregársela a las escuelas, de la mano con la orientación siempre firme de la Iglesia Católica, para ser la nueva institución total, por encima de la familia. Sin embargo, esto no implica que las formas tradicionales de formación y relacionamiento dejaran de existir: por el contrario, ellas seguían latentes y representaban un elemento de disputa, en tanto el ideal de habitante de la nación debía convertirse en modelo hegemónico de las nuevas generaciones.

Ahora bien, habíamos hablado de cómo, desde la sociología del individuo, el individuo no es tomado como punto de partida ni como punto de llegada de lo social, pero sí como punto de partida del análisis, entendiéndolo no en el origen de la sociedad, sino como el resultado de un modo específico de hacer sociedad (Martuccelli, 2010a). Es interesante notar cómo, por el contrario, en el pensamiento decimonónico sí pareciera ser tomado el individuo como punto de partida de lo social y, por lo tanto, su formación se vuelve un elemento central de la política estatal y de los discursos que la refuerzan. Así, se vuelve a señalar las distancias entre las nociones teóricas y las concepciones contemporáneas a un problema, que deben estar siempre presentes al momento de trazar las rutas de análisis.

Desde las explicaciones sociológicas del individuo, podemos ver una divergencia en la construcción de distintos modelos explicativos alrededor de la influencia y mutua relación entre las normas sociales y la construcción de individuos —recordando esta categoría como una forma histórica de subjetivación—. Estas divergencias se podrían agrupar en tres modelos explicativos de la producción individual: la *socialización*, la *individualización* y la *subjetivación* (Martuccelli y Seoane, 2013).

Por un lado, al hablar de la socialización se hace referencia a las teorías que se han centrado en entender cómo los individuos representan un personaje social, es decir, son el

producto de sus experiencias de integración en instituciones donde se construye una experiencia social colectiva y, por lo tanto, equiparable entre los miembros de una misma colectividad. Así, las instituciones que aparecen de especial importancia para entender la formación individual son la escuela, la familia, las trayectorias burocráticas y la clase social, que son articuladas con la experiencia individual por medio de categorías como *clase*, *habitus*, *campo*, *norma*, entre otras. Este modelo ha sido imperante en la sociología clásica y contemporánea y, en este sentido, se sitúan en él a autores como Durkheim, Parsons, Bourdieu y Elias, entre muchos otros que siguen las rutas de análisis propuestas por ellos (Martuccelli y Seoane, 2013).

Por otro lado, el modelo de individualización es identificado en autores como Beck, Giddens y Bauman, cuya premisa es la desinstitucionalización de la vida social o, mejor, la permeación de las instituciones en la cotidianidad, dejando de ser esta un lugar de poder localizable espaciotemporalmente. Aquí, los soportes institucionales que existían para la construcción de los individuos y la construcción de la vida social, en general, dejan de ser latentes, lo que sitúa sobre los individuos la responsabilidad de construirse a sí mismos —y, sobre esta responsabilidad, pesa además la de construir los vínculos sociales en los que se desenvuelven, tanto en sentido concreto como abstracto—.

Se trata, finalmente, de que «en la medida en que la sociedad (en verdad las instituciones) no pueden ya transmitir de manera armoniosa normas de acción, le corresponde a los individuos darle un sentido a sus trayectorias sociales, por medio de la reflexividad». También es importante ver, en este modelo de individualización —Giddens y otros—, que se basa profundamente en la noción de que «el individuo es solicitado —y producido— de manera particular por un conjunto de instituciones sociales que lo obligan a desarrollar una biografía personal bajo la impronta de prescripciones institucionales» (Martuccelli, 2010b, p. 18).

Por último, el modelo de subjetivación podría señalarse como más cercano con la filosofía, que tiene que ver con las ideas de libertad y hacerse objeto de sí, lo cual lo hace cercano a las comprensiones políticas de los individuos, en relación a su capacidad de movilización social; «incluso cuando toma en cuenta experiencias más individualizadas, trata de establecer un vínculo con las luchas sociales y con los mecanismos de dominación propios de un período histórico» (Martuccelli y Seoane, 2013, p. 3).

Así, el hacerse sujeto correspondería a unas movilizaciones sociales, históricamente situadas, que plantea la experiencia en un plano colectivo, más que en la comprensión de la producción de la singularidad. Sin embargo, esta no es la única comprensión posible de la subjetivación. Recordemos que ya en el primer capítulo se planteaba esta categoría en relación con el ser sujeto, no necesariamente de sí, pero sí como una constante transhistórica de sujeción a estructuras sociales que condicionan la construcción de trayectorias personales y colectivas.

Frente a estas posiciones teóricas, es posible observar cómo el rumbo de la construcción de individuos, en el marco de los ideales decimonónicos y de comienzos del siglo XX, pareciera dar cuenta, de manera empírica, de una teoría de la *socialización*, concibiendo la escuela como espacio social por excelencia de incorporación de normas sociales, a la vez que paso necesario en la formación del buen criterio y el desarrollo de las facultades innatas del alma, tal como lo concebía Martín Restrepo Mejía en el marco de la educación regeneracionista (Méndez, 2016).

En relación con la subjetivación, en la comprensión que de ella presenta Martuccelli, faltan elementos de análisis dentro de lo que esta investigación se propone para estudiar si los lineamientos de construcción de individuos en el siglo XIX permitieron la emergencia de unas formas de luchas y movilizaciones sociales específicas. A grandes rasgos, sin embargo, podría mencionarse que es posible comprender la aspiración a la ciudadanía y la formación para ella como una forma de participación política de nuevos sujetos que se enfrentaban a este derecho y deber. La participación ciudadana misma, incluso, presentaría variaciones según los valores históricos que han pretendido ser transmitidos a los ciudadanos en formación —que formarían el conjunto de electores y candidatos elegibles—.

Teorías como las de la individualización, por el contrario, serían distantes a la concepción contemporánea a la que nos acercamos, en tanto la institucionalidad es precisamente esa que da sostén a la construcción de individuos estandarizados, como hemos mencionado. Esto se hace evidente en la referencia constante a la Iglesia Católica como guía moral de la población, que la lleva a ser la institución que dirigirá la educación primaria en el país, en detrimento de la propuesta laica que había manejado el liberalismo.

Otras instituciones como las políticas y las económicas también dan sentido a esa formación de individuos *educables* y, por lo tanto, *útiles* para continuar y reforzar los valores

nacionales, que recogen un conjunto de creencias religiosas, actitudes morales, virtudes económicas y visiones políticas, todas ellas transmisibles en las escuelas, las Facultades y los oficios. Es, entonces, un proceso que no se agota en la primera infancia —la escuela estaba destinada a alumnos entre los 7 y los 15 años—, sino que continúa en distintos espacios de *socialización*, con el germen inicial y necesario de la instrucción primaria.

Si bien otros espacios de socialización, como la familia, siguen teniendo legitimidad, la escuela constituye un foco de atención particular, en tanto permitiría la singularización estandarizada, como mencionábamos, por medio de unas enseñanzas comunes y verificables. Más que los conocimientos objetivos, es evidente un especial énfasis en los valores y las facultades que son enseñados y desarrolladas por medio de la pedagogía. Así, se trata de la construcción de unos marcos de referencia e identificación comunes. Para ello, elementos como el legado español serían de gran importancia, al tratarse de uno de los principales valores que permitirían inculcar ideas de cohesión nacional dentro de las aulas:

el discurso de lo hispano consolidó la construcción de una historia nacional coherente, así como posibilitó un proceso de identificación y construcción de un imaginario que fuera transmitido a través del espacio escolar en el cual la enseñanza de la geografía e historia patria, los manuales de urbanidad, las gramáticas, los catecismos fueron una forma de expresión concomitante con un proyecto de orden nacional. (Méndez, 2016, p. 54)

Muchas veces se piensa que este valor es construido desde el discurso de la Regeneración. Si bien es cierto que desde 1880 la hispanidad cobra especial relevancia como punta de lanza de la construcción política y nacional, es interesante notar cómo desde el Decreto de 1870 ya estaba presente esta referencia de manera fuerte, incluso con una referencia más explícita que la que se encontraría en el Decreto Orgánico de Instrucción Pública de 1892, también conocido como *Plan Zarda*.

Sin embargo, no debe entenderse la referencia a la hispanidad como una totalidad estática ni homogénea. Jaime Jaramillo (1974) señala cómo, para los pensadores del siglo XIX, con especial énfasis en los conservadores, la herencia española tenía un doble carácter. Por un lado, se trataba de la exaltación del legado dejado por la lengua y la religión que,

como ya se mencionó, se erigieron como los valores primeros de unificación nacional. Por otro lado, representaba el lastre de un *espíritu* tradicional que no se adecuaba a los valores que debía adoptar el hombre ideal frente al trabajo y la generación de riqueza, que sí se encontrarían en el tipo inglés.

En este sentido, existió una relación temporal diferenciada frente a los valores hispánicos: una referencia pasada que debía hacerse siempre presente en la formación cultural y religiosa de la población, junto con un presente incompatible con los ideales de futuro en relación con el progreso económico y la correcta inserción en la escena mundial. Este viraje también se debe a las condiciones históricas mismas, en las que

La bancarrota del Imperio español trasladó el eje del poder mundial en forma definitiva a París y a Londres e insertó a las naciones americanas en forma plena en la historia de Occidente, no solo porque estas debieron asumir la dirección de sus destinos, sino porque al ponerse en contacto más directo con aquellos países que la política de aislamiento y autarquía del Imperio había mantenido alejados de su íntimo contacto, las nuevas naciones entraron al círculo de problemas, luchas y perspectivas históricas de las grandes potencias. (Jaramillo Uribe, 1974, p. 128)

De esta manera es posible observar la construcción de una tradición cosmopolita *inventada*, como señalaría Eric Hobsbawm (2002), en tanto su referencia construyó en sí misma un pasado histórico que le fuese adecuado a los esfuerzos de la élite por justificar ideológicamente los fundamentos culturales de la Nación colombiana, esto es, la creación de un relato selectivo del pasado. Esta referencia debía ser acompañada, a su vez, de prácticas rituales y componentes simbólicos, presentes en la educación y transmisión de tales valores culturales. Aquí, aparecen los tres tipos superpuestos de tradiciones inventadas de los que Hobsbawm habla, donde existen elementos tanto de legitimación de autoridades/estatus sociales como de simbolización de cohesión social, a la vez que elementos de socialización de creencias y valores de comportamiento (p. 16).

Retomando las continuidades entre el modelo educativo liberal y el conservador, en el primero no se era ajeno a la importancia de la moralidad y la virtud —elementos que ya identificábamos en la obra de Ezequiel Rojas—, que comúnmente son asociados con el

segundo. En realidad, podría afirmarse de manera general que las diferencias más significativas se encuentran únicamente en la referencia a la injerencia de la institucionalidad católica en la educación y esto debe ser incluso matizado, pues la referencia al catolicismo no pasa desapercibida en 1870. El Artículo 82, inciso 3, señalaba que era deber de los maestros

Atender muí particularmente a la educacion moral, relijiosa i republicana de los alumnos, empleando, sin hacer uso de cursos especiales, toda su intelijencia i el método mas adecuado, a fin de grabarles indeleblemente convicciones profundas acerca de la existencia del Ser Supremo. creador del universo, del respeto que se debe a la relijion i a la libertad de conciencia; persuadirlos con el ejemplo i la palabra a que sigan sin desviarse el sendero de la virtud, predicarles constantemente el respeto a la lei, el amor a la patria i la consagracion al trabajo. (Jaramillo Uribe, 1980)

Así, la religión debe ser respetada, pero aparece también el elemento de la libertad de cultos. A este respecto, Jaime Jaramillo Uribe (1980) señalaba que con este Decreto «los liberales del 70 daban así vigencia a uno de sus más caros principios: el de la libertad de cultos» (p. 3). Sin ser un estudio meticuloso de la historia de la educación en el país, podría afirmarse a grandes rasgos que los proyectos educativos del liberalismo radical y del regeneracionismo no variaban significativamente, pero sí lo hacían en uno de los puntos más sensibles para la población de la época: el papel de la Iglesia en la guía moral y espiritual de la primera infancia. El catolicismo se convirtió, con la Regeneración, en el símbolo patrio por excelencia, el primero que había que aprender y defender. La religión sería, de esta forma, la primera patria de los hombres.

Esta divergencia marcaría así el declive de un proyecto y el éxito del otro, lo que nos permite entender el auge del proyecto conservador no tanto como fruto de un fracaso liberal, sino como la oportuna lectura y compaginación con los valores religiosos y expectativas políticas contemporáneas (Loaiza, 2014a). De esta manera, los dispositivos de nación del catolicismo conservador empleados en la educación resultaron más efectivos a la hora de imponer un ideal de sociedad, del que tampoco serían, no sobra decirlo, totalmente ajenos los políticos liberales, volviendo a lo que planteábamos de una orientación de élite de un

momento dado, más que de unas divisiones partidistas tajantes. En este sentido, convergieron pensamientos positivistas, tradicionalistas e hispanistas, que permitieron crear un «consenso intelectual entre un sector de la élite colombiana, que a su vez se encargó de gestar una nación» (Méndez, 2016, p. 30).

Ahora bien, retomando la cercanía con las teorías de la *socialización*, es importante señalar que en la orientación educativa de la Regeneración aparece el concepto de la *niñez* como punto central de la comprensión de los alumnos —término empleado en la época, cuya etimología demuestra la concepción de los estudiantes como seres *sin luz* que deben ser instruidos—. El objetivo de la educación de la niñez residía, para Mejía Retrepo, en la educación de los sentidos y el despertar propicio de las facultades del alma. En este sentido, la concepción del alma cristiana sigue orientando la concepción del ser, en tanto las existen facultades inherentes al ser humano y la labor educativa es generar las condiciones propicias para llevarlas a buen término que es, finalmente, la relación con Dios, expresada en el buen obrar en sociedad (Méndez, 2016). En este sentido,

el efecto práctico sobre la concepción del niño sigue siendo que el saber pedagógico lo trata como un adulto en pequeño y su actividad es el resultado de un proceso acumulativo de desarrollos graduales, facultad por facultad, así “hasta no lograr el fin de la potencia vegetativa, no puede comenzar a marchar la sensitiva; sin llenar los fines de ésta, no puede alcanzarse la intelectual, y sin ésta, no puede pensarse en la voluntad”. (Sáenz et al., 1997, citado en Méndez, 2016, p. 86)

El concepto de niñez de la educación en la Regeneración contrasta con el sujeto-objeto de la educación del liberalismo radical, donde se señala expresamente que el deber es el de formar *ciudadanos* comprometidos con la patria y el honor (Jaramillo Uribe, 1980). Sin embargo, ya ahí también estaba presente el deber de «elear el sentimiento moral de los niños i jóvenes», para que en sus corazones sean grabados «los principios de piedad, justicia, respeto a la verdad, amor a su país, humanidad i universal benevolencia, tolerancia, sobriedad, industria i frugalidad, pureza, moderacion í templanza, i en jeneral todas las virtudes que son el ornamento de la especie humana», como reza el artículo 30¹⁸. Si bien en

¹⁸ El lenguaje de las virtudes que veíamos con Ezequiel Rojas hace presencia fuertemente en el Decreto Orgánico de 1870 y continúa en el Decreto de 1892, así como las constantes referencias al desarrollo de la razón

ambos momentos se contempla al *niño* como receptor de la educación, es con las reformas regeneracionistas que el papel de su formación cobra mayor importancia, al concebirle no únicamente como un ciudadano en potencia, sino como un sujeto distinto al adulto, con necesidades y procesos cognitivos diferentes.

En ambos decretos, de 1870 y de 1892, hace aparición la educación de las niñas, quienes deben recibir los mismos componentes de enseñanza, pero haciendo especial énfasis en las tareas y habilidades específicas que estas deben aprender, sumadas a la educación regular, teniendo en cuenta «las consideraciones especiales que exige la esmerada educación de este sexo» (Jaramillo Uribe, 1980, artículo 50). Si bien en un primer momento la educación femenina estuvo orientada hacia formar amas de casa, «eventualmente se pensó en la capacitación de la mujer para el trabajo fuera del hogar» (Hincapié, 2013, p. 3), especialmente contemplada para las áreas de la docencia y la caridad. Así, es posible observar que no son únicamente los ciudadanos los que son formados en la escuela, pero que las virtudes que se le atribuyen a este sujeto político pueden ser ampliadas a otros segmentos de la población, tales como el buen juicio, la entrega a las instituciones y la honradez.

Adicionalmente, la escuela no se erigió únicamente como espacio de construcción de la niñez. Las escuelas normales también fueron un espacio fundamental de formación de individuos y selección de su idoneidad para llevar a cabo la formación moral de las nuevas generaciones. Tanto en 1870 como en 1892 se evidencia, además, una preocupación constante por la moralidad de los directores de las escuelas y liceos, así como de las directoras de las salas de asilo —jardines infantiles para los niños que no podían ser cuidados en sus casas—.

Es en 1870, con la reforma instruccionalista, donde la mayor preocupación se ve por formar a estos maestros de escuela. Loaiza (2007) señala que con su formación se buscaba «moldear el ciudadano ideal según la concepción de un liberalismo que intentaba construir una sociedad republicana sin la tutoría cultural de la Iglesia Católica» (p. 64), esto teniendo en cuenta que en la segunda mitad del siglo XIX la escuela se convirtió en el centro de disputa de los modelos de construcción estatal; no en vano la guerra civil de 1876-1877 es conocida como la *Guerra de las Escuelas*. En esta medida, el maestro de escuela debía concretizar el

y las facultades del alma, para lo cual la escuela no debe fomentar el memorismo, sino el verdadero aprendizaje y pensamiento crítico de los estudiantes.

papel de un Estado laico comprometido con la educación, que se oponía a la figura del cura como agente de la formación escolar antes de 1870, cuando la educación estaba en gran medida a manos de privados. La regulación estatal de la educación consistió así en un intento por quitarle esos espacios de poder a la institución católica, por medio de una «pedagogía cívica y republicana» (p. 66).

Para lograrlo, debían formarse maestros de escuela que fuesen capaces de reemplazar a los maestros empíricos que habían imperado en el sistema educativo, por lo cual fue necesario enseñarles los contenidos de las asignaturas que debían enseñar, además de los métodos pedagógicos. Sin embargo, el camino no fue fácil y en medio de las oposiciones con los sectores católicos fue necesario hacer distintas concesiones, quedando entre 1878 y 1880 el sistema escolar en manos de liberales moderados que permitieron alianzas con el conservadurismo. Esto abonaría el camino para lo que sería la Regeneración y su amplia legitimidad cultural, con decisiones como el restablecimiento de la enseñanza obligatoria de la religión en las escuelas públicas y la Universidad Nacional, en 1880 (Loaiza Cano, 2007).

Adicionalmente, la orientación cientifista e ilustrada de los *institutores*, que reflejaba el ideal de ciudadano republicano, poco a poco fue perdiendo fuerza, contra una imagen que sería después impulsada con más fuerza por la Regeneración, del ciudadano como un hombre práctico. No se buscaban más «letrados inútiles», sino ciudadanos laboriosos. De esta manera, la enseñanza teórica comenzó a ser vista como una herencia nociva del siglo XIX, que debía ser reemplazada por materias de trabajo manual, para así sembrar la «semilla del amor a la patria, el trabajo y la industria». Esto también es observable no solo en la formación de los educadores, sino en la inclusión de materias importantes como la agricultura, contemplada ya en el Plan Zerda y que tomaría más fuerza con la Ley Uribe de 1903 (Castiblanco, 2019).

Esta orientación práctica sería reforzada, además, por dispositivos como la prensa, tanto a nivel nacional como departamental, que buscaba dar a conocer los logros de la enseñanza en el país, así como reproducir escritos sobre el progreso en otras ramas del conocimiento. Tal fue el caso de la Revista de Instrucción Pública, de circulación desde 1893. En ellos, además, eran distribuidos mapas, así como en las escuelas, que hacen parte fundamental de la construcción de una imaginación colectiva alrededor de un territorio compartido, perteneciente a la nación, así este no sea conocido por la población, en tanto la

idea de unificación actúa de manera poderosa en la creación de aquella *comunidad imaginada*. Se trata de un proceso de largo aliento de homogeneización visual de un territorio, que habría comenzado con la Comisión, pero que todavía seguía siendo deficiente en términos objetivos de su distribución y enseñanza (Caro Taborda, 2015).

Ahora bien, no debe pensarse que la formación de las valoraciones del oficio de docencia se ejercía sobre un sujeto genérico; por el contrario, estas estaban fuertemente orientadas por roles de género, donde las maestras debían ser una continuidad de la figura maternal de cuidado de la tierna infancia, mientras que los maestros y directores de escuela debían crear un vínculo paternal con sus alumnos, que les permitiera una recta formación —mezcla de ternura, comprensión y mano firme—. Otro espacio de formación de la infancia serían los centros de caridad y beneficencia, liderados por inspectoras y directoras —de carácter voluntario, claro está—, que recogerían valores de la caridad cristiana, fuertemente asociados a lo femenino (Loaiza, 2014a).

Estos roles institucionalizados debían encargarse, además, de la corrección de los vicios que desarrollaban los niños en sus casas, siendo la familia concebida como la primera escuela, estableciendo un paralelismo entre la madre y la maestra como la piedra angular de la sociedad (Malte-Arévalo, 2013). Así, en 1870 el artículo 149 señalaba que las salas de asilo debían «Aprovechar la tierna edad de los niños para la formación de su carácter previendo y corrigiendo los vicios de la ignorancia, el descuido o la indiferencia de las familias, y el contacto diario con los criados hace inherentes a la educación doméstica».

De esta manera, el cuidado de la niñez debe ser un valor patriótico por excelencia, siendo los hijos de la patria los que están siendo formados en las escuelas. Frente a ellos, es compartido un horizonte de sentido común y una visión potencial de conciudadanos y habitantes del territorio nacional, igualados por medio de los métodos de enseñanza, para el servicio y armonía con la nación —ya hemos mencionado, no obstante, la dificultad de pensar en una nivelación real por medio de la educación, teniendo en cuenta las barreras objetivas de su implementación general en el territorio nacional a lo largo de todo el siglo XIX—.

La enseñanza de los valores patrióticos es transversal a los años que aquí nos interesan, pero estos valores no son estáticos en el tiempo. Al comenzar la investigación, tenía un fuerte interés en ver cómo los símbolos patrios habían orientado las prácticas educativas y cómo estos serían transmitidos a los estudiantes, para consolidar los elementos

de unión que permiten crear un sentido común del ser parte de una nación, como mencionábamos en el primer capítulo. Sin embargo, la mayoría de estos se institucionalizaron entrado el siglo XX¹⁹. Surgía así la duda de cómo comprender la enseñanza de la historia y los símbolos *patrios* en el siglo XIX sin este referente inmediato, que es el que yo misma tuve en mi proceso de aprendizaje.

Los valores patrios se ven, para esta época, en la defensa de la ciudadanía como estatus deseable y necesario para contribuir al país, así como en el ideal de generación de riqueza que sea beneficiosa para el *bienestar social* —entiéndase desde los postulados utilitaristas o bien desde los católicos—, a la vez que la moral católica como referencia común necesaria para la vida en sociedad, cuya enseñanza trascendía a la de los dogmas de la fe o, si se quiere, estos eran integrados desde su componente más práctico. La civilidad debía erigirse como valor nacional, siendo el progreso económico y moral el objetivo común que consolidara la unificación como Nación. Estos valores debían reflejarse no solo en los conocimientos, sino también en un comportamiento particular y unas maneras de presentarse en sociedad, que permitiera dar cuenta de un elevado estatus moral.

En consecuencia, la inculcación del higiene tuvo un papel importante para la construcción de subjetividades, especialmente en los espacios escolares. Esto fue posible gracias al posicionamiento de discursos médicos —de influjo francés e inglés— en las élites del siglo XIX, lo que permitió una medicalización gradual de la limpieza y la salubridad, lo que habría de convertirlas en problemas de salud pública. María Teresa Gutiérrez (2010) señala que el paso de la beneficencia a la asistencia pública y los esfuerzos estatales por superar tensiones regionales fueron los procesos que durante el siglo XIX y el siglo XIX posibilitaron la institucionalización de los postulados higienistas.

En los colegios empezaron a construirse estrictos reglamentos que prescribían la presentación personal, los hábitos de aseo y de limpieza, así como el cuidado general de la salud física —el ejercicio hacía parte de este conjunto amplio de preocupaciones higienistas— (Chávez, 2016). Esto también era evidente en los manuales de urbanidad, que guiaban distintos elementos de la enseñanza formal, donde empezó a difundirse un ideal de

¹⁹ La orquídea fue declarada flor nacional en 1936, la bandera se institucionalizó por un decreto de 1934, la palma de cera fue símbolo patrio en 1985. El cóndor, por su parte, sí hizo parte del escudo de armas desde 1834, mientras que el himno nacional, si bien se oficializó en 1920, fue dado a conocer en 1887, tras la escritura que de este haría Rafael Núñez, pensándolo inicialmente para Cartagena.

limpieza asociado con posiciones sociales. Se trataba, en última instancia, de la vigilancia y guianza de la formación de los alumnos de una manera integral, que no concebía el desarrollo del intelecto como ajeno al de virtudes morales y corporales. Así, la educación, que era compuesta por la moral, la intelectual, la física y la cívica (Castiblanco, 2019), se sustentaba en una visión totalizante del ser humano y de todas sus esferas de interacción. El cuerpo — no únicamente en su apariencia física, sino en las maneras de comportarse en la vida pública y privada— debía ser el reflejo de una correcta socialización y respeto por la vida en sociedad.

Es importante notar que la higiene se convirtió en un nuevo elemento de distinción social, no solo por los espacios de circulación posibles de estos ideales, sino por las condiciones económicas diferenciadas de la población, que volvían el acceso a ciertos productos y prácticas de higiene un lujo reservado para las clases altas. Un ejemplo es el caso de las casas de baño, que aparecieron en Bogotá entre finales del XIX e inicios del XX, donde se empezó a ofrecer una diversidad de servicios con precios fijos, a los que no toda la población podía acceder.

Se puede ver, entonces, que la importancia de la higiene no se limitó a la población en edad escolar, sino que fue extensivo a distintas esferas de la vida pública y privada. Ya en la primera mitad del siglo XIX la pobreza se había visto como una enfermedad, lo que implicó que entre 1830 y 1860 existiesen centros de reclusión para la misma, con un fuerte cariz de beneficencia liderado por la Iglesia, quien tenía la capacidad institucional para llevar a cabo estos esfuerzos.

En resumen, distintos dispositivos se conjugaron para buscar la materialización de un ideal de habitante de la Nación, especialmente por medio de la escuela como espacio de socialización fundamental, con el uso de prácticas corporales e intelectuales especiales para ello. Se buscaba establecer ejercicios de control de la población en lo que Foucault llamaría la *anatomopolítica*, es decir, el biopoder sutil ejercido sobre los cuerpos, en búsqueda de la incorporación de formas de control en las que dejase de ser necesaria la vigilancia externa, estando la interna en primer lugar, partiendo del convencimiento propio de lo beneficioso de estas prácticas encarnadas.

Apuntes finales para una sociología del individuo

Las páginas precedentes representan un intento por articular el proyecto nacional con un modelo de individuo necesario para habitarlo. El medio para lograr tal acercamiento es el análisis discursivo, a la vez que la indagación por las posibilidades reales de éxito de tal conjugación, aunque en menor medida. Es necesario reconocer que el análisis de las ideas deja de lado un estudio juicioso de la posibilidad de imposición efectiva de las mismas y este trabajo parte siempre del reconocimiento de este limitante. En igual medida, los marcos temporales inflexibles han sido dejados de lado, para dar paso a un abordaje que permitiera ver la superposición y coexistencia de ideas y discursos que, en un primer momento, podrían pensarse como provenientes de espacios y temporalidades disonantes.

Resta, simplemente, dejar sugeridas algunas afirmaciones que recogerían los argumentos expuestos. En primer lugar, es importante señalar que no se puede estudiar al individuo sin ver qué lugar ocupa esta figura en las relaciones sociales, es decir, qué peso se le otorga en la configuración social, los valores y las funciones orgánicas: si se trata de un individuo determinado por la sociedad, un individuo que determina a la sociedad o uno que tiene ciertos márgenes de acción dentro de diversos condicionamientos.

En este sentido, el análisis del individuo no es únicamente uno de la *individualidad*, sino de las ideas macro que determinan la concepción del mundo social y que recogen, finalmente, la preocupación sociológica que ha guiado este trabajo. Una de ellas, por ejemplo, es la concepción histórica que enmarca no solamente la construcción de los individuos, sino la función que les es otorgada en el momento presente. Así, las conjugaciones siempre imbricadas de la tríada pasado-presente-futuro son un ángulo interesante de análisis.

En el proyecto nacional del siglo XIX, especialmente por medio del dispositivo educativo, podemos ver que el individuo es visto como un proyecto futuro, es decir, hay una conciencia de que deben ser creadas las condiciones necesarias para construir sujetos con los valores de la Nación. Es así como las nuevas generaciones son señaladas como la encarnación misma de los valores de la Regeneración, llamadas a guiar el rumbo de la Nación.

Sin embargo, esta visión futura no se sustenta sobre una negación del pasado: este, por el contrario, es construido como común, que debe ser representado por su encarnación individual. Tal encarnación estaría presente en elementos como la hispanidad y la religión

católica, que no deben servir únicamente como referentes externos, sino que deben ser re-
producidos y tener una existencia siempre presente en las prácticas sociales. De esta manera,
el individuo es la materialización presente de una conjugación particular, constantemente
activada, del pasado y futuro de la Nación católica, siendo el medio para lograr su cohesión
y éxito. Se trata, en última instancia, de una instrumentalización de la vida individual —
afirmación que, por lo demás, no se reduce únicamente al período histórico que aquí hemos
estudiado—.

Otro elemento que ha quedado sugerido es el de la identificación de cuál es el *motor
de la historia* que es concebido desde los discursos y las producciones de la élite. Esta
pregunta es importante en tanto permite un acercamiento al sentido y la valoración que se le
da a la vida humana que es convertida en vida social. Para el período estudiado, se observa
que lo que da sentido al movimiento histórico y, por lo tanto, a la acción de los hombres, es
cumplir la voluntad divina, desarrollando las facultades y leyes que Dios ha inscrito en el
alma de los hombres y en la naturaleza. Así, podemos entender que estamos de cara a un
individuo que es hijo de Dios y, por lo tanto, no es concebido como un ser totalmente
autónomo ni con un poder político amplio; recordemos, como se planteaba en el segundo
capítulo, que las ideas del liberalismo francés que pugnaban por un individuo libre e igual no
tuvieron tanto eco en el contexto colombiano, como sí lo tuvo el liberalismo inglés, que
propugnaba con mucha más fuerza una jerarquía natural legítima.

Esto sirve, entonces, como una justificación de las formas de organización —como
el Estado y el mercado— que se sustentan en gran medida en una naturalidad de las divisiones
y desigualdades sociales, siendo este orden concebido como natural y divino, lo que le resta
al individuo capacidad de acción en la posible búsqueda por cambiar tales condiciones. En
última instancia, da sustento a la idea de nación y los vínculos afectivos comunes que se tejen
alrededor de ella, que buscan ser presentados de una manera atemporal y ahistórica, en tanto
existe una entidad abstracta a la que se le debe lealtad y amor, más allá de las condiciones
reales —y si estas son dignas o indignas— en las que las personas puedan vivir en ella. De
esta forma podemos entender que la nación, y en general las relaciones de identidad, se
solidifica en el ámbito de la hegemonía cultural, más que en el espectro jurídico-político, así
sea este una entrada necesaria para su reglamentación.

Ahora bien, la encarnación individual de valores colectivos demuestra también un sentido de responsabilidad colectivo que es impreso en la formación de estas subjetividades. Bien sea desde una mirada utilitarista o católica, como pudimos ver con Rojas y con Caro, la idea grande que subyace es la de que hay una responsabilidad para con la sociedad y que es deber moral de los individuos que sus acciones les lleven a cumplirla. Así, la correcta formación de individuos, por medio de su socialización, debe servir para cumplir los imperativos de orden y progreso de la Nación. Adicionalmente, empiezan a aparecer discursos cercanos a la meritocracia, donde finalmente quien logra éxito en su formación es aquél que mejor se adapta e incorpora los valores e ideales que le son impuestos. Esto se conjuga, para finales del siglo XIX y principios del XX, con un fuerte ideal de orientación práctica de los individuos, siendo vistos como sujetos para el trabajo, especialmente el manual.

El estudio de estas concepciones de trabajo manual permitiría ampliar la comprensión sobre los ideales impuestos en el individuo y cómo su cuerpo se vuelve un espacio de encarnación de los ideales nacionales. Si bien estas miradas ya existen, considero que es necesario permitir otros acercamientos al problema, cargado en este momento de preguntas por lo simbólico, la imposición, los espacios de poder y las representaciones, dejando otras categorías posibles de lado, tales como las propuestas desde la sociología del individuo.

Finalmente, uno de los elementos más interesantes, a título personal, es entender que la moral y la concepción universalista de los individuos, que guía gran parte de las fuentes primarias estudiadas, invisibiliza discursivamente condiciones de existencia diferenciadas, aun más acentuadas en un país como Colombia hasta el día de hoy. Se trata de una lógica universalista que, no obstante, excluye de manera violenta —por lo menos simbólicamente— a otras subjetividades —que son a su vez construidas como *otras* en medio del ejercicio de su rechazo—.

Así, en medio de la reproducción de un ideal de meritocracia, arraigado en la creciente visión de la educación como factor decisivo para la movilidad social, de manera consciente son excluidos segmentos de la población para quienes este futuro es impensable, a la vez que no hacen parte constitutiva del mismo por medio del pensamiento de las élites. Este rechazo, evidentemente, no se ve de manera explícita, en medio de una corriente de pensamiento que buscaba inscribirse en el lenguaje de derechos, por ejemplo, pero es posible intuirlo al ver

que no hay una referencia directa a subjetividades particulares que efectivamente existían y cuya integración en el proyecto nacional se sabía difícil por condiciones estructurales.

Como se mencionaba en la introducción, este ejercicio partió de una inquietud y molestia personal frente a los discursos de nación actuales y al imperativo de sentirse identificada con ellos. Esta revisión nos demuestra que la existencia de la nación está fuertemente arraigada históricamente en los afectos y que se trata de una necesidad siempre presente de generar identificaciones con los valores nacionales, para así permitir el progreso de la Nación. Estos términos, que parecieran a veces anacrónicos, siguen permeando la forma en la que nos construimos y nos relacionamos como «colombianos», queramos o no aceptar este calificativo como algo que nos define.

No se puede negar, no obstante, que la nacionalidad puede ser incorporada de otras formas, no como un sentimiento que hace que nos desgarramos por los *símbolos patrios*, pero sí como un horizonte común de problemas y retos que están enmarcados por una historia política compartida, que impone marcos jurídicos y tradiciones culturales. Esta *fatalidad compartida*, recordando el sentimiento criollo de emancipación, implica unas capacidades de acción colectivas diferentes y la aparición, quizá, de nuevas formas de entender el sentimiento nacional. En este sentido, ¿de qué hablamos cuando hablamos de un sentimiento nacional en Colombia en el siglo XXI? ¿Cuál es el afecto que es despertado? ¿De dónde proviene esta otra educación política? ¿Cuáles son los dispositivos empleados? Valdría la pena preguntarse si estos vienen de una institucionalización, como en el siglo XIX y XX, o si bien podríamos estar entrando en el terreno de la desregulación como medio de construcción de individuos y subjetividades políticas particulares. Finalmente, la pregunta que siempre queda presente es si podemos, en todo caso, hablar de individuos, o si es necesaria una conceptualización diferenciada de las experiencias comunes de subjetividad.

La invitación queda abierta para reconocer las maneras de reproducción e reincorporación constante de estos ideales en la cotidianidad y cómo ellos son replicados en un sistema educativo que se sustenta en tales imperativos, así como en otros posibles espacios de socialización. La pregunta por el individuo histórico siempre será una pregunta por nuestra existencia presente y por los condicionantes la atraviesan, sustentada en unos marcos comunes de inteligibilidad que, a pesar de históricos, siguen siendo comprendidos, desde distintas esferas, como naturales.

Referencias

- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, 26(73), 249–264.
<https://doi.org/10.2307/2090444>
- Ancízar, M. (1853). *Peregrinación de Alpha*. Imprenta de Echeverría Hermanos.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. FCE.
- Appelbaum, N. (2017). *Dibujar la nación. La Comisión Corográfica en la Colombia del siglo XIX*. Universidad de los Andes.
- Berger, J., Blomberg, S., Fox, C., Dibb, M., & Hollis, R. (2016). *Modos de ver. John Berger*. Editorial Gustavo Gil.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI.
- Caro, M. A. (1867). La personalidad. *El Iris*, IV(22), 349–350.
- Caro, M. A. (1868). Principios de la moral. Refutación del sistema egoísta. *La Fe, Trimestre*.
- Caro, M. A. (1869). *Estudio sobre el utilitarismo. Primera parte*. Imprenta a cargo de Foción Mantilla.
- Caro Taborda, M. A. (2015). *La geografía escolar en Colombia: travesía hacia su invisibilidad en la segunda mitad del siglo XX*. Universidad Pedagógica Nacional.
- Castiblanco, F. (2019). *Una mirada al trabajo manual en Colombia: emergencia, configuración y enseñanza de un saber escolar*. Universidad Pedagógica Nacional.
- Chávez, A. (2016). *Tinas, regaderas y excusados. Los hábitos de higiene en Bogotá: 1886-1938*. Universidad Externado de Colombia.
- Collins, R. (2005). *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*. Editorial Hacer.
- Constitución de la República de Colombia*. (1886). Imprenta de Vapor de Zalamea HS.
- Corredor, C. (1994). Colombia: una estrategia liberal para una modernización sin modernidad. *Boletín Americanista*, 0(44), 49–64.
- Erazo, M. E. (2008). Construcción de la nación colombiana. *Rhec*, 11, 33–52.
- Estavenghagen, R. (1981). Sociología y Subdesarrollo,. *Nuestro Tiempo*, 15–84.
<http://seminario7tesis.colmex.mx/images/pdf/stavenghagen-siete.pdf>
- Foucault, M. (2007). *La arqueología del saber*. Siglo XXI.

- Gómez, E. (2009). *La ciudadanía en el Federalismo. El proceso de construcción de ciudadanos en el Estado Soberano de Cundinamarca 1863-1878*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Gutiérrez, M.-T. (2010). Proceso de institucionalización de la higiene: estado, salubridad e higienismo en Colombia en la primera mitad del siglo XX. *Revista Estudios Socio-Jurídicos*, 12(1), 73–97.
- Hincapié, L. (2013). Amor, matrimonio y educación: lecturas para mujeres colombianas del siglo XIX. *Credencial Historia*, 277. <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-277/amor-matrimonio-y-educacion-lecturas-para-mujeres-colombianas-siglo-xix>
- Hobsbawm, E. (2002). Introducción: la invención de la tradición. In *La invención de la tradición* (pp. 7–21). Crítica Barcelona.
- Jaramillo Uribe, J. (1974). *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Editorial TEMIS.
- Jaramillo Uribe, J. (1980). Decreto Orgánico Instrucción Pública Nov. 1/1870. *Revista Colombiana de Educación*, 5. <https://doi.org/10.17227/01203916.5024>
- Kalmanovitz, S. (2000). *El modelo anti-liberal colombiano*. 1–18.
- Loaiza Cano, G. (2007). El maestro de escuela o el ideal liberal de ciudadano en la reforma educativa de 1870. *Historia Crítica*, 34, 62–91.
- Loaiza, G. (2014a). La utopía conservadora de la nación católica. In S. Vivas (Ed.), *Utopías móviles. Nuevos caminos para la Historia Intelectual en América Latina* (pp. 264–283). Diente de León. Editor.
- Loaiza, G. (2014b). *Poder letrado. Ensayos sobre historia intelectual de Colombia, siglos XIX y XX*. Universidad del Valle.
- Malte-Arévalo, R. H. (2013). La guía de institutores de Romualdo Guarín y la formación de maestros en la reforma instruccional de 1870. In *Manuales escolares y construcción de nación en Colombia: siglos XIX y XX* (pp. 81–130). Universidad Industrial de Santander.
- Martínez, F. (2001). *El nacionalismo cosmopolita: la referencia a Europa en la construcción nacional en Colombia, 1845-1900*. Institut français d'études andines.
- Martuccelli, D. (2010a). *¿Existen individuos en el sur?* (1st ed.). LOM Ediciones.
- Martuccelli, D. (2010b). La individuación como macrosociología de la sociedad singularista.

- Persona y Sociedad*, XXIV(3), 9–29.
- Martuccelli, D., & Seoane, V. (2013). Sociología del individuo: socialización, subjetivación e individuación. Entrevista a Danilo Martuccelli. *Memoria Académica*, 7(7), 1–12. <http://www.archivosdeciencias.fahce.unlp.edu.ar/ENTREVISTA/INTERVIEW>
- Melo, J. O. (1980). *El liberalismo colombiano y la democracia*.
- Méndez, M. H. (2016). *Martín Restrepo Mejía Pensador del Regeneracionismo Colombiano*. Universidad Pedagógica Nacional.
- Moreno, F. (2010). El desarrollo del Estado liberal en Colombia. *Papel Politico*, 15(1), 135–163.
- Plata, W. (2009). El catolicismo liberal (o liberalismo católico) en Colombia decimonónica. *Franciscanum. Revista de Las Ciencias Del Espíritu*, 51(152), 71–132. <https://doi.org/10.21500/01201468.954>
- Ramírez, M. T., & Téllez, J. P. (2006). *La educación primaria y secundaria en Colombia en el siglo XX* (pp. 1–74).
- Restrepo, O. (1999). Un imaginario de la nación. Lectura de láminas y descripciones de la Comisión Corográfica. *Anuario Colombiano de Historia Social y de La Cultura*, 0(26), 30–58.
- Rojas, E. (2009). *Filosofía Moral – Ezequiel Rojas Réplica Moral – Miguel Antonio Caro*.
- Rotiman, M. (2008). *Pensar América Latina. El desarrollo de la sociología latinoamericana*. CLACSO.
- Tricot, T. (2011). *Sociedad , Estado-Nación , Sujeto y Movimientos Sociales. 1*, 128–147.