



JACQUELINE REYES RAMÍREZ

**MESTIZAJE Y NACIONALISMO: GENEALOGÍAS DE LA
IDENTIDAD RACIAL EN LA NUEVA GRANADA**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 15 de junio de 2016



**MESTIZAJE Y NACIONALISMO: GENEALOGÍAS DE LA
IDENTIDAD RACIAL EN LA NUEVA GRANADA**

**Trabajo de grado presentado por Jacqueline Reyes Ramírez, bajo la dirección de la
Profesora María Cristina Conforti Rojas,
como requisito parcial para optar al título de Magister en Filosofía**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 15 de junio de 2016**

TABLA DE CONTENIDO

CARTA DEL DIRECTOR	4
INTRODUCCIÓN	5
1. IDENTIDAD SUBJETIVA Y PROYECTO NACIONAL: LA NECESIDAD DEL RACISMO	10
1.1 Identidad racial en la colonia: entre la civilización y la barbarie	13
1.2 Proyecto nacional y el enemigo interno	20
1.3 El sueño de la nación: raza y colonialismo	26
2. TÉCNICAS DISCIPLINARIAS Y PROCEDIMIENTOS REGULADORES DE LA POBLACIÓN EN LA NUEVA GRANADA	34
2.1 Dispositivo de blanqueamiento y los cuadros de castas	39
2.2 Dispositivos coloniales y una incipiente política del sexo en la colonia	44
2.3 Administrar a los Guajiros y a los Chimilas: La preocupación biopolítica	49
3. IMAGINAR LA NACIÓN MESTIZA	55
3.1 El mestizo y la lucha contra el enemigo interior	58
3.2 Limpiar la mancha de la tierra: ¿Cómo ser humano?	61
3.3 Racismo y proyecto nacional: El mito de armonía racial.	66
3.4 Manumisión de esclavos y escenificación de lo blanco	72
CONCLUSIONES	76
REFERENCIAS	78

CARTA DEL DIRECTOR

Bogotá D.C., 22 de junio de 2016

Profesor
DIEGO ANTONIO PINEDA RIVERA
Decano
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana

Apreciado Decano

Reciba un saludo cordial.

Tengo el gusto de presentar a consideración de la Facultad de Filosofía por intermedio suyo, el trabajo de grado de la estudiante, JACQUELINE REYES RAMÍREZ, titulado *Mestizaje y nacionalismo: genealogías de la identidad racial en la Nueva Granada*, como requisito parcial para optar al título de Magister en Filosofía.

Considero que el trabajo de Jacqueline cumple con los requisitos filosóficos y metodológicos exigidos por la Facultad.

Jacqueline presenta un trabajo de reflexión que se sitúa entre la filosofía y la historia, persigue el problema de la raza del que se desprenden otras problemáticas, tales como la identidad, el mestizaje, los prejuicios morales de pureza racial; pensar esta problemática y la forma como el periodo colonial lo afronta conduce a Jacqueline a abordarla a través de las herramientas y dispositivos que ofrece el pensamiento filosófico.

Atentamente,

María Cristina Conforti Rojas, Ph.D
Directora del Trabajo de grado

INTRODUCCIÓN

La construcción de la identidad nacional requiere ser pensada haciendo uso de categorías filosóficas si se reconoce que la relación de los sujetos con los estados nacionales es problemática porque el nacionalismo le exige al ciudadano defender, incluso con su propia vida, los dispositivos que se despliegan para controlarlo ¿Cómo es posible que los sujetos estén dispuestos no solamente a servir a los propósitos del estado – nación sino que incluso puedan desarrollar sentimientos de amor, pasión y solidaridad hacia los dispositivos del que este se sirve para controlarlo?

Una parte de la respuesta que orientará la presente reflexión, es que estos sentimientos solo pueden tener lugar gracias a la disciplina histórica, un conjunto de discursos y acciones, capaces de crear y recrear la ficción de la identidad nacional y que sirven como dispositivo para permitir el establecimiento y permanencia de otras formas de control. Desde esta comprensión de la disciplina, la reflexión crítica acerca de la labor del historiador y su papel en la consolidación de los proyectos nacionales sólo es posible si se utilizan categorías filosóficas para que la historia reflexione sobre su papel en la construcción de verdad.

Con este objetivo en mente, Foucault (2008) propone pensar la historia y usarla en clave genealógica, superar la historia como reminiscencia o reconocimiento, la historia como continuidad o tradición y la historia como conocimiento, en su lugar, el uso que el autor plantea es paródico, disociativo y destructor de la verdad. Hacer genealogía no es oponerse a la historia misma, o a alguno de sus objetos sino a la meta – historia, a la teleología preocupada por el origen, que resulta útil para la política, para los estados – nación y las guerras, se trata de hacer una historia contra – memoria.

Para el caso colombiano, el grupo de Estudios Culturales de la Universidad Javeriana, ha desarrollado una línea de investigación en clave genealógica, en la que se plantea la necesidad de desantropologizar y eventualizar la historia, esto es, según Castro-Gómez (2008a) plantear:

Una historia que se ocupa de los modos en que llegamos a ser lo que somos, a través de los procesos de objetivación y subjetivación, donde se hacen posibles los objetos y sujetos de conocimiento en una relación recíproca de determinación, que al mismo tiempo configura los juegos de verdad. Juegos que autorizan los distintos modos de decir enmarcados en las formas contingentes de lo verdadero y lo falso.
(p. 36)

Contrario a la historia/memoria, que construye monumentos, que busca objetos en los anticuarios, que según Nietzsche cierra “el paso a las intensidades de la vida, y a sus creaciones”, el propósito de la genealogía es “sacar a la luz los sistemas heterogéneos que, bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben toda identidad” (Foucault, 2008, p. 66 – 69). Por esto, lo que puede parecer contradictorio en los procesos de creación de las identidades nacionales, no debe resolverse solamente desde lo político o lo histórico, es la genealogía la que puede ofrecer herramientas para comprender que las múltiples identidades que se entrecruzan para formar una supuesta identidad nacional, no son más que disfraces ofrecidos por la historia/memoria al sujeto – ciudadano para dotarlo de una identidad y un sentido de comunidad abstracta necesarios en el proceso de consolidación de los proyectos nacionales.

Para Foucault, la identidad nacional es una parodia, lo es en el caso de los europeos, que decir de las jóvenes naciones latinoamericanas. Lo que la historia – memoria se esfuerza por reconstruir como síntesis en una supuesta identidad nacional es irreductiblemente plural, por esto Nietzsche afirma con alegría que quién estudia historia, en oposición a los metafísicos, se siente feliz “de albergar en sí mismo no un alma inmortal, sino muchas almas mortales” (Foucault, 2008, p. 66).

En este sentido, lo que en América Latina se presenta como identidad criolla durante la colonia, identidad mestiza en la independencia o como identidad nacional en la

república, es una mezcla que no puede ser síntesis, es la persistencia de las múltiples almas que se encontraron en América y que contrario a lo que enseñaron los conquistadores, no tenían ellas mismas una identidad definida, no eran síntesis del espíritu europeo, indígena o africano, sino que siguiendo a Foucault (2008), se trató de un “sistema complejo de elementos a su vez múltiples” (p. 67). En América Latina lo árabe, judío, vikingo, bantú, muisca, mexicana, quechua, se reunieron bajo una sola máscara, la de una pretendida identidad mestiza, en apariencia contradictoria, por ser al mismo tiempo racista y diversa.

Lo que se propone en la presente reflexión no es resolver esta contradicción, sino exhibir algunas de las máscaras de la identidad nacional para comprender cómo las formas variadas de identidades asignadas y asumidas a lo largo del periodo colonial, llevaron por fin a la defensa desde la razón de estado de una pretendida identidad mestiza, que debía permitir cohesionar a los sujetos y comunidades en torno al proyecto nacional, pero que solo sirvió para profundizar las lógicas de exclusión fundadas en la raza.

El primer objetivo de la presente reflexión es la relación entre la constitución de las identidades subjetivas y los proyectos nacionales, teniendo en cuenta las formas de identidad asignadas y asumidas durante el periodo de conquista y colonia en la Nueva Granada en un contexto de guerra de razas. Para pensar esta relación se va a establecer la necesidad de la dicotomía entre barbarie y civilización en la constitución de la identidad de los vencedores y los vencidos en el periodo colonial, y después, se pretende explicar la inevitable necesidad que tienen los colonialismos y también los proyectos nacionales de identificar y signar con una identidad fundada en la raza, a un enemigo interno que debe ser perseguido para garantizar el triunfo de los ideales de la civilización y la cohesión necesaria para la supervivencia del proyecto nacional.

Para explicar cómo la relación entre racismo y cohesión va más allá de colonialismo, se tendrán en cuenta las reflexiones de Michel Foucault en torno al problema de la raza y se discutirán las conocidas formulaciones de Benedict Anderson sobre el carácter imaginado y amoroso del nacionalismo.

A continuación se propone estudiar la necesidad de la jerarquización social fundada en la raza como parte del proyecto de homogenización en el periodo colonial y su relación con el esfuerzo realizado por los sujetos por asumir una identidad libre de sospecha de tener la mancha de la tierra. Para abordar este problema se tendrán en cuenta categorías desarrolladas por Santiago Castro-Gómez, tales como el dispositivo de blanqueamiento y los actos de distinción social, que permiten entender la relación entre los dispositivos coloniales que buscaban proteger la pureza de la raza y la constitución de la identidad de los sujetos, en particular criollos y mestizos, quienes estaban permanentemente ocupados en borrar de sí los rastros del pasado salvaje.

A través de la reflexión sobre los dispositivos coloniales que se desplegaron sobre los cuerpos, se pretende enunciar algunos elementos para pensar la relación compleja que en el periodo colonial se estableció entre lo que Michel Foucault llama disciplina y biopolítica, señalando algunos ejemplos de entrecruzamientos entre los discursos y los dispositivos que se dirigen hacia el cuerpo individual y las reflexiones de funcionarios coloniales preocupados por el problema de la población.

Por último se abordará la identidad mestiza y su relación con el proyecto nacional en los primeros años de la independencia de Colombia, teniendo en cuenta como en torno al mestizo se configuraron una serie de dispositivos tendientes a garantizar la unidad nacional desde un discurso de integración que esconde y al mismo tiempo exhibe el racismo. Para comprender lo que en términos ontológicos y al mismo tiempo políticos implicó el mestizaje en la naciente Colombia, se tomarán en cuenta categorías desarrolladas por Giorgio Agamben tales como los espacios de excepción y su relación con el funcionamiento de la máquina antropológica, para afirmar que el problema de la constitución de la identidad del mestizo es un asunto en el que convergen racismo y nacionalismo para asignar a quién no puede demostrar la pureza de su sangre la tarea imposible de borrar de sí mismo todo rastro del origen salvaje, so pena de ser excluido no solo del proyecto nacional, sino de la humanidad misma.

Para profundizar en la reflexión sobre lo que pensaron los primeros republicanos sobre el mestizaje, se discutirá con Marixa Lasso y su comprensión del *mito de armonía*

racial, que, sin desconocer la realidad de exclusión racial, parece ofrecer una solución distinta, al parecer más liberal y humanista al problema de la raza en Latinoamérica. Lo que se pretende es explicar cómo este mito profundiza y da continuidad a la comprensión del problema de la raza en la colonia, al reinterpretar la guerra de razas para terminar de trasladar la necesidad de identificar y eliminar al Otro, ya no en otro, sino en sí mismo.

En el panorama político actual la propuesta de Giorgio Agamben de comprender el funcionamiento de la máquina antropológica con el propósito eventual de detenerla, cobra especial importancia, cuando lo que se requiere es reconocer la humanidad en el Otro, para poder entablar una conversación que supere el imaginario de exclusión que jerarquiza y ordena a los sujetos y comunidades de acuerdo con su alineación con los proyectos políticos hegemónicos, a la pureza de la sangre, a la formación académica o al éxito social o económico.

En este sentido, cuestionar la eficacia del nacionalismo como elemento para la cohesión de las comunidades también es necesario, ya que por lo que se ha visto en Colombia, el amor que se supone caracteriza al sentimiento nacional solo ha servido para hacer que unos pocos se apropien de una supuesta interpretación correcta de los ideales de la nación y construyan una visión hegemónica y excluyente de lo que significa vivir en este territorio.

Por último, los cuestionamientos acerca de la disciplina histórica son pertinentes en un lugar que está más allá de los debates entre los historiadores, es decir, en el sistema de educación básica y media, en el ámbito público y privado, en donde, en ocasiones con intención manifiesta y a veces sin ella, se reproducen los imaginarios de exclusión basados en las teleologías históricas que sitúan algunos proyectos vitales de comunidades y sujetos, por encima de otros.

1. IDENTIDAD SUBJETIVA Y PROYECTO NACIONAL: LA NECESIDAD DEL RACISMO

La formulación de los proyectos nacionales tiene como correlato indispensable la producción de una forma de subjetividad marcada por la identidad construida en torno a la pertenencia a una nación. Esta forma de identidad depende en buena medida del trabajo del historiador, quien a través de la formulación de un discurso teleológico, le asigna a los sujetos una forma de identidad que parece muy estable y natural, el disfraz del nacionalismo. Para que esta forma de identidad tenga algún efecto en la constitución ontológica del sujeto, los proyectos nacionales requieren de la producción de un enemigo interno, a quién también se le asigna una identidad, el Otro es protagonista necesario del proyecto, su existencia le permite a la razón de estado cumplir con su función, esto es ejecutar las medidas necesarias para lograr lo imposible, que la unidad del estado – nación deje de ser un sueño y se convierta en realidad.

En este contexto de asignación de identidades, el racismo es el dispositivo más efectivo para garantizar la persistencia de estas dos formas de identidad al parecer contradictorias y que sin embargo coexisten al interior de los proyectos nacionales. La importancia del racismo en la construcción de la identidad nacional, es un problema ampliamente discutido por filósofos e historiadores, quienes desde visiones opuestas, ofrecen una comprensión particular del problema. En el presente capítulo se busca demostrar cómo la asignación de identidades fundadas en la raza durante el periodo

colonial fue un dispositivo extendido, que permitió establecer los límites del proyecto civilizatorio en la Nueva Granada, con esta explicación desde lo histórico se pretende dar paso a una reflexión filosófica sobre la persistencia de la exclusión en todos los proyectos de unidad nacional, teniendo en cuenta las reflexiones de Michel Foucault sobre el racismo y visiones más optimistas sobre los procesos de construcción de lo nacional, como la idea de las comunidades imaginadas de Benedict Anderson.

En este capítulo también será necesario explicar por qué se requiere hacer genealogía si se quiere trabajar con universales como estado, nación y raza sin desconocer la relación entre el trabajo del historiador y el proyecto político del estado – nación y por qué las fuentes a analizar además de la historiografía sobre el problema de la relación entre raza y nacionalismo, son las primeras reflexiones de economistas y políticos sobre lo que Foucault llamó *el arte de gobernar*.

Castro-Gómez (2008a) afirma que “la nación como construcción discursiva constituye a los sujetos” (p. 22), la fuerza de esta afirmación requiere de una amplia explicación que permita comprender la relación que se plantea entre los proyectos nacionales y las identidades subjetivas. Al afirmar que las identidades son construidas discursivamente no se pretende cuestionar su veracidad, sino establecer la relación entre las narrativas que operan en realidades históricas concretas y las formas de reconocimiento de sí que establecen los sujetos y las comunidades.

Teniendo en cuenta que Castro-Gómez (2008a) afirma que la “imaginación – relato de sí mismo no es la expresión de una fuerza interna irrumpiendo desde una esencia primordial de reconocimiento propio” (p. 28), la indagación genealógica rechaza la búsqueda de un supuesto origen constitutivo de la subjetividad y tampoco pretende establecer que identidad es más auténtica, porque se entiende que “toda identidad está compuesta por narrativas cambiantes a través de las cuales un sujeto se reconoce a sí mismo e imputa sentido a su propia experiencia vital” (Castro-Gómez, 2008a, p. 28), estas narrativas se configuran fuera de la interioridad del sujeto, la supuesta interioridad no es más que un relato de sí, que siempre se constituye en relación con el afuera, con las políticas de representación (Castro-Gómez, 2008a).

Así, todas las identidades son a la vez asignadas y asumidas, la imposible identidad que solo se asigna sin que el sujeto o la comunidad se reconozca en ella, no es más que un estereotipo y la imposible identidad que depende de forma exclusiva del auto reconocimiento de los sujetos y las comunidades, no es otra cosa que una quimera psicoanalítica que desconoce la necesaria relación con los otros para la emergencia de las identidades. Entre estos dos extremos imposibles operan las identidades existentes, sin que el acercarse o alejarse de cualquiera de los extremos implique un mayor grado de aproximación a lo auténtico (Castro-Gómez, 2008a).

En este mismo sentido, Foucault (2008) explica como con la historia/memoria, el historiador le ofrece al “hombre mezclado y anónimo (...) identidades de recambio, en apariencia mejor individualizadas y más reales que las suyas” (p. 64), le ofrece un disfraz que no es más que un sustituto vacío, una máscara que la indagación genealógica, lejos de descartar como objeto de estudio, lleva al extremo en el análisis para “poner en marcha un gran carnaval del tiempo, en el que las máscaras no dejarán de volver” (Foucault, 2008, p. 64). La labor del filósofo que hace indagación genealógica es mostrar estas identidades reaparecidas para develar la imposibilidad misma de una identidad constitutiva, se trata de problematizar los universales antropológicos para renunciar al supuesto de un sujeto soberano, unificado, autónomo, que es anterior a los procesos mismos de subjetivación (Castro-Gómez, 2008a).

A partir de esta comprensión de las identidades como máscaras que dependen en buena medida del trabajo del historiador, queda claro que las identidades son múltiples, por lo que no puede afirmarse la existencia de una sola identidad en un individuo o comunidad, por esto, con la indagación genealógica, no se pretende exhibir la falsedad de ciertas formas de identidad frente a otras, sino que lo que se busca es establecer la relación entre estas múltiples identidades y su papel en la constitución de la subjetividad, teniendo en cuenta que la relación entre los componentes de la identidad no es armónica, sino que más bien las identidades operan de forma compleja, “en ocasiones de manera más o menos articulada, en otras en franca tensión y hasta abierto antagonismo” (Castro-Gómez, 2008a, p. 27).

No es posible encontrar las mismas identidades siempre en primer plano, identidades particulares quedan latentes mientras otras se exponen, no se trata de “totalidades puras o encerradas sino que se encuentran definidas por esas contradictorias intersecciones”, como bien lo expresa Castro-Gómez (2008a) siguiendo a Nietzsche “somos legión” (p. 27). Esta comprensión de la identidad desde su carácter múltiple y en ocasiones contradictorio ha sido pensada por la genealogía en relación con el proyecto mismo de nación, en el que como se verá más adelante, la definición y mantenimiento de un enemigo interno es fundamental para su consecución. Por esto abordar el problema de la identidad mestiza en un contexto racista, es un esfuerzo por superar la aparente contradicción y más bien exhibir las múltiples identidades que se esconden tras el proyecto nacional en la emergente república de Colombia.

1.1 Identidad racial en la colonia: entre la civilización y la barbarie

Desde la indagación genealógica las identidades se constituyen en relación con la diferencia, por esto siempre “remiten a una serie de prácticas de diferenciación y marcación de un nosotros con respecto a otros”, identidad y alteridad están en relación constante porque para homogenizar se requiere del establecimiento de patrones de conducta, de signos en el cuerpo, en el lenguaje, en el comportamiento, que como lo explica Castro-Gómez (2008a), permitan determinar la comunión de los sujetos y las comunidades con el proyecto de nación, así que:

No se puede comprender realmente la identidad sin entender lo que deja por fuera al constituirse como tal, esto es, la otredad, la alteridad. Así, la identidad es posible en tanto establece actos de distinción entre un orden de interioridad – pertenencia y uno de exterioridad – exclusión (p. 26)

Estos actos permiten que el sujeto se sitúe en el adentro de lo que se considera civilizado y expulse de sus gestos, emociones y pensamientos, la fuerza de la barbarie que amenaza constantemente al proyecto civilizatorio que encarna la nación, un

proyecto de normalización de las poblaciones y de “creación e incorporación de sentimientos de pertenencia, identificación y unificación” en los sujetos/ ciudadanos nacionales (Castro-Gómez, 2008a, p.21).

Para el caso de Latinoamérica, el proyecto civilizatorio empezó a desarrollarse desde el periodo de la conquista, una guerra de razas que se fundamentó en las acusaciones dirigidas contra los indígenas americanos señalados de salvajismo e irracionalidad, características que se querían transformar con la introducción obligatoria de la lengua, la religión y las costumbres de la tradición hispánica. Se trata de un ejemplo de identidad asignada, de la construcción de estereotipos que desde la representación política, justificaron la dominación y exterminio del indígena y que al mismo tiempo fueron útiles para salvaguardar en los peninsulares elementos de la identidad europea que entraban en franca tensión con la realidad de la vida cotidiana en el nuevo mundo.

Así, durante los años de la conquista en el territorio de la Nueva Granada, la diferencia entre lo que estaba dentro y fuera de las fronteras del estado español determinó la constitución de formas de identidad marcadas por la lucha de razas y la diferenciación discursiva entre ellas. Adentro, estaban los primeros conquistadores y sus aliados, es decir, los cacicazgos que se sometieron con cierta facilidad y afuera, se encontraban “las naciones de indios acusadas de salvajismo, irracionalidad y canibalismo, que nunca entraron en los límites del Estado” (Chaparro, 2014, p.179).

En los primeros años de la conquista, entre los primeros cronistas tales como fray Pedro de Aguado, las acusaciones de idolatría, salvajismo e ignorancia, eran dirigidas por igual a los pueblos indígenas, todos eran acusados de ceguera y obstinación, de “ser tan agrestes y de muy bajos y humildes entendimientos” (Aguado, 1956, Libro III, Capítulo II). Sin embargo, desde comienzos del siglo XVI es posible comenzar a identificar diferencias en el trato que se reserva para comunidades como los Muisca, que rápidamente establecieron relaciones políticas y comerciales con los españoles y comunidades como los Pijaos y los Taironas, que se resistieron durante décadas a aceptar el dominio hispánico en sus territorios.

Según fray Pedro de Aguado en poblaciones Muisca como Lenguaque o Cucunubá, las noticias que se tenían del “poco mal y daño que los españoles hacían” así como el carácter curioso de sus pobladores, hicieron que estos esperaran en paz a los conquistadores, por el deseo de:

ver una cosa para ellos tan hazañosa y extraña, pues ni la habían visto ni oído decir a sus mayores, cómo eran los españoles, gente vestida y blanca, y adornados los rostros con barbas, y aquella grandeza y ferocidad de los caballos, y la ligereza de los perros. (Aguado, 1956, Libro III, Capítulo II)

Mientras entre los Taironas, a la ignorancia de la que se acusa a sus gentes, se le sumaba “la mucha belicosidad de los propios naturales, los cuales mediante sus ardides de guerra y bríos obstinados con que han defendido sus tierras y patrias, se han conservado y conservan en su libertad y gentilidad” (Aguado, 1956, Libro I, Capítulo I).

Siguiendo a Adolfo Chaparro, lo que se pretende resaltar es que parecen definirse desde el discurso del conquistador, características distintivas de la identidad que dividían a las comunidades indígenas en dos grupos: aquellas susceptibles de ser integradas al proyecto de expansión de la corona española y las que debían aniquilarse para salvaguardar los intereses del Rey y las fronteras del reino, esta clasificación dependía de las actitudes y las acciones que las comunidades indígenas sostuvieron en los primeros encuentros con los españoles.

Crónicas como la de fray Pedro de Aguado o fray Pedro Simón para el caso de la Nueva Granada, sirvieron tanto para la asignación de estereotipos de representación de lo indígena como para la definición de elementos de la identidad indígena y mestiza, que en alguna medida comenzaron a ser asumidos por los sujetos y las comunidades en los años venideros. Cabe señalar como en este proceso también se “constituyen sitios de lucha y empoderamiento de sectores subalternizados o marginalizados” (Castro-Gómez, 2008a, p. 29).

Como lo explica Chaparro en relación con el último enfrentamiento entre los españoles y los Pijaos, en la tradición oral del pueblo Paez puede leerse una interpretación histórica divergente de las crónicas de conquista, que les permite asumir

una identidad distinta a la barbarie asignada por la historia oficial. Para los Paeces, con el asesinato del capitán Añasco a manos de la Cacica Gaitana, en retaliación por el asesinato de su hijo, puede leerse “el poder de la comunidad para atravesar estos cinco siglos de resistencia”, como explica Chaparro (2014) “actualmente, el acontecimiento de la captura, pasión y muerte de Añasco es considerada por los Paeces como símbolo de la Primera Independencia” (p. 193), lejos de ser una muestra de barbarie y canibalismo, el cuerpo del capitán fue desollado y la carne comida por los indígenas, el acontecimiento se convirtió en un acto de reafirmación de la valentía y resistencia de la comunidad frente a la violencia del enemigo y esto se logró sin modificar el relato en lo sustancial, ni siquiera en lo referido a la realización del ritual canibal.

El esfuerzo por establecer diferencias entre aquello que podía integrarse al proyecto del conquistador y lo que no, persiste durante el periodo colonial y republicano e incluso puede rastrearse en las intenciones y proyectos de los pensadores y gobernantes a lo largo del siglo XIX, quienes preocupados por “formar una ciudadanía católica, burguesa, civilizada, urbana y de raigambre hispánica” impulsaron la producción y adaptación de cartillas y manuales de urbanidad (Pedraza, 2011, p. 30), en los que pueden leerse algunos ejemplos de actos de distinción, que permitían desde el control del cuerpo y sus impulsos, establecer diferencias entre quienes se encontraban más cerca del ideal civilizatorio del proyecto nacional y aquellos sujetos y comunidades cuya identidad continuaba signada por la barbarie.

Como lo explica Álzate (2011), gracias a las reformas borbónicas la introducción del ideal civilizatorio se convirtió en una razón para transformar las costumbres de la sociedad colonial, así, se proscribió la exhibición del cuerpo y sus funciones, prohibiéndose la desnudez pública y el uso de prendas como la ruana porque escondían ciertas partes del cuerpo que debían estar a la vista para su vigilancia. La desnudez se asociaba con la ociosidad y era un símbolo de la animalidad, propio de indígenas y esclavos, mientras que el uso de la ruana fue considerado una muestra de desaseo y pobreza en tanto “ella cubre la parte superior del cuerpo y nada le importa al que se tapa ir aseado o sucio en el interior” (Álzate, 2011, p. 265 - 267).

En relación con la vivienda, la preocupación y la crítica del gobierno virreinal también fue constante, estableciendo una “especie de jerarquización social en relación con el tipo y la ubicación” (Álzate, 2011, p. 269), que resultó muy útil para asignar identidades a los sujetos y comunidades en las ciudades coloniales. Era posible definir el carácter, el origen racial y las posibilidades económicas de los sujetos a partir de la identificación del tipo de vivienda en el que habitaban. En lo más alto de esta clasificación estaban quienes vivían en casas, seguidos de los que vivían en tiendas y al final quienes se acomodaban en bohíos. Como lo explica Álzate (2011):

En el siglo XVIII, la casa era la construcción hecha para habitar en ella y para estar defendido de las intemperies, que está compuesta de paredes y techos, y que tiene divisiones y salón y apartamentos para el confort de quienes allí viven [...] la tienda, casa puesto o lugar donde se vende alguna cosa y que constituía también un lugar de habitación [...] el bohío, que era una choza, o también una casa humilde. (p. 269)

Mientras que “vivir en una casa era signo de estatus económico”, las tiendas eran consideradas lugares malsanos e indecentes, ambientes nocivos en donde “los chiquillos, los criados y el perro y los gatos aquí y allí [viven] en sabrosa confusión” (Álzate, 2011, 269). Con los bohíos la situación era aún más grave, por esto el Procurador General de la Provincia de Medellín recomendó erradicarlos, ya que en ellos solo vivía gente pobre y promiscua “todos confundidos y desnudos, lo que es causa de la mayor disolución y torpeza”, a la que debía obligársele a “vivir recatadamente”, lo que significaba, cada uno en su casa o en habitaciones separadas con “división de sexos, edades y estados” (Álzate, 2011, p. 271). Así, además de establecer rasgos distintivos para asignar la identidad de los sujetos y las comunidades, se introduce una política del sexo, que como se verá en el segundo capítulo, interviene en la vida cotidiana para proteger la pureza de la sangre.

La relación entre el proyecto de nación y la asignación de identidades diferenciadas para las comunidades indígenas y afroamericanas en lo que es hoy es Colombia, también puede leerse de forma extensa en los escritos políticos y económicos de pensadores

económicos como José Ignacio de Pombo y Antonio de Narváez. Este último nació en Cartagena en 1733 y fue gobernador de Santa Marta, Riohacha y Panamá, en 1809 fue elegido representante del Nuevo Reino de Granada ante la Junta Central Suprema que se había formado en España ante la ausencia del Rey por la invasión napoleónica. Hizo parte de la primera junta autónoma de Cartagena, siendo uno de los firmantes de la Declaración de Independencia de Cartagena en noviembre de 1811, un año antes de su muerte (Narváez & Pombo, 2010, p. 14).

Narváez, como gobernador de la provincia de Santa Marta y Riohacha, envió en 1778 al Virrey en Santa Fe, una serie de recomendaciones sobre los objetivos de gobierno más urgentes para la provincia, que a su juicio tendrían un impacto notable en el fortalecimiento de los distintos ramos de la economía (agricultura, ganadería, comercio) en todo el virreinato de la Nueva Granada. Desde la perspectiva de Narváez, las dificultades económicas de la provincia y del virreinato tenían como origen y solución el asunto de la población. En sus iniciativas es posible encontrar una serie de estereotipos y un discurso sobre la identidad de los indígenas del Caribe, en los que repite lo ya dicho por los conquistadores y plantea ciertos objetivos de gobierno.

Por ejemplo, al referirse a la necesidad de ampliar el cultivo de algodón, explica algunos rasgos del carácter de los indígenas del territorio de la provincia de Santa Marta “cuyas ideas no se extienden a más esfera, que a la de lo presente, y fácil, y les hacen extremadamente repugnante todo trabajo que exija, y tenga atención, y recompensa dilatada” (Narváez & Pombo, 2010, p. 27). Al explicar la imposibilidad de reducir a esta comunidad, se evidencian algunos rasgos de la identidad asignada a los Guajiros, para Narváez (2010) se trata de gente:

Con valor, manejo de armas de fuego, más instrucción, y conocimiento, que con el trato, y roze con españoles, y extranjeros han adquirido, odio, resentimiento, y desconfianza que conservan por los daños que de nuestras gentes, han padecido en varios tiempos (p. 44).

El gobernador de la provincia explica como a pesar de haber realizado varios intentos de reducción del pueblo Guajiro, a costa “de tanto dinero, vidas, y haciendas”,

estos parecen no sentirse amedrentados, aunque afirman querer vivir en paz, por lo que se les permite entrar y salir de las poblaciones de la gobernación sin ninguna restricción, pero su mansedumbre es solo una apariencia de la que “no puede tenerse confianza alguna”, prueba de ello es que soldados españoles han sido torturados y quemados por los Guajiros cuando han tenido oportunidad. El gobernador describe sus esfuerzos por mantener la paz racial a través de agasajos y regalos y guardar “el mayor cuidado de no permitir se les haga el más leve agravio” (Narváez & Pombo, 2010, p. 45), sin que con esto se haya conseguido la integración de esta comunidad al proyecto civilizador del imperio. Para lograr integrar a los indígenas al proyecto de nación, todavía en el marco del imperio, Narváez, procuró tener en cuenta las características de carácter de los indígenas para hacer de ellos sujetos productivos, situando sus reflexiones en un punto de intersección, que como se verá más adelante, se sitúa entre lo disciplinar y lo biopolítico.

Para terminar la poco esperanzadora descripción de los problemas que enfrenta el gobernador para hacer de su provincia un territorio productivo, Narváez (2010) explica como las peores características de la identidad indígena, han sido transmitidas en menor o mayor medida a sus descendientes, mulatos, zambos y mestizos que son la mayoría de la población y comparten este carácter perezoso y violento.

La fuerza con el que el ideal civilizatorio se instala en el imaginario de criollos y mestizos y la imposibilidad de reducir la identidad nacional a unas características más o menos uniformes, frente a la diversidad de la población y la terquedad del indígena y el negro para acoplarse al ideal europeo, son datos que se deben tener en cuenta para analizar los rasgos de la identidad mestiza durante la colonia y en los primeros años de la república. Por ahora, basta con señalar como los procesos de asignación de identidades durante la conquista y la colonia se articularon en un discurso en buena medida dicotómico, en el que se determinaron las posibilidades de asimilación o aniquilación según el grado de barbarie del sujeto y las comunidades.

1.2 Proyecto nacional y el enemigo interno

Una reflexión genealógica sobre el proyecto nacional en Colombia, también debe abordar con especial cuidado categorías como nacionalismo y estado – nación, ya que como explica Foucault, ajustar el método es necesario para no caer en el historicismo. Para hacer historia en clave genealógica y poner en tela de juicio la noción de identidad, también es necesario tratar con atención los demás universales.

La propuesta de Foucault (2007) es “no interrogar los universales utilizando la historia como método crítico, sino partir de la decisión de la inexistencia de los universales para preguntar qué historia puede hacerse” (p. 18). Foucault (2007) le pregunta a los historiadores ¿cómo pueden escribir historia si no admiten a priori la existencia de algo como el Estado, la sociedad, el soberano, los súbditos?, la respuesta la ofrece él mismo: evitando partir de los universales para deducir fenómenos concretos, evitando que los universales se conviertan en grilla de inteligibilidad para las practicas, evitando utilizar los universales para determinar como la historia los modula, acoge o determina su falta de validez.

Por esto, el reto para pensar en clave genealógica en este esfuerzo de reflexión sobre la historia de las identidades en Colombia es que, aunque la carga de los universales en el discurso político del periodo a trabajar y el tipo de reflexiones con las que se va a discutir estén mediadas por el reconocimiento de ciertos universales, se pueda suponer que estos no existen y aun así reflexionar sobre los acontecimientos que se ajustan a ellos, esto es, se pueda suponer que el nacionalismo y el estado – nación en el siglo XIX en Colombia no tuvieron lugar (o sí) y aun así analizar las practicas que se ejercieron en su nombre. Esta no es una crítica al nacionalismo de comienzos del siglo XIX o al proyecto nacional que se construyó en los primeros años de la república de Colombia, sino a algunas interpretaciones que se han hecho del discurso y la práctica política del momento. Se trata de contribuir a la reflexión sobre el esfuerzo por homogenizar a la población de la naciente Colombia a través de la eliminación física y al mismo tiempo, la reproducción discursiva de la diferencia.

Lo que se pretende con el presente análisis es contribuir a la reflexión sobre el arte de gobernar en los primeros años de la república de Colombia, entendiendo esta expresión problemática como “la manera meditada de hacer el mejor gobierno y también, y al mismo tiempo, la reflexión sobre la mejor manera posible de gobernar” (Foucault, 2007, p. 17), es decir sobre los objetos, las prácticas, las reglas y los objetivos de gobierno. Por esto las fuentes escogidas, además de interpretaciones de historiadores, son reflexiones de los que en la Nueva Granada comenzaron a pensar el problema del gobierno, aquellos que llegaron a desarrollar cierta *conciencia de sí del gobierno*, políticos como Antonio de Narváez y José Ignacio de Pombo, quienes tuvieron una relación directa con el gobierno colonial y un vínculo cercano con el proyecto nacional en la independencia.

Para pensar el arte de gobernar durante y después de la colonia, raza y nación son categorías que resultan indispensables si se quiere comprender el proceso de asignación y aceptación de las identidades subjetivas y su relación con los proyectos nacionales. Se trata de categorías que guardan un vínculo directo con el pasado, como lo explica Wallerstein (1998) esto no significa que interpreten mejor lo acontecido sino que es común que los pensadores y en particular los historiadores, las utilicen para explicar cambios y continuidades en las comunidades y para establecer principios de sociabilidad y solidaridad y a su vez, de oposición y exclusión.

De estas categorías universales se sirve el proyecto nacional para asignar identidades, pero ante la inestabilidad del pasado, es el trabajo del historiador el que permite que los universales utilizados en el discurso político, puedan actuar en el presente, por esto, sin una reconstrucción del pasado como sucesión de acontecimientos que pueden ser enseñados y sin la divulgación de esta narrativa dentro de la pretendida comunidad nacional el proyecto integrador de la nación no puede tener lugar. Por esto, la importancia de la reflexión filosófica en clave genealógica sobre universales como nación, estado y nacionalismo y su rol transversal en la formulación de las narrativas nacionales, sin esta reflexión el trabajo del historiador puede parecer aséptico, despojado

de intenciones políticas, cuando lo cierto es que hacer historia de la nación implica siempre vincularse con un proyecto político.

Wallerstein (1988) define la nación como una comunidad vinculada al proyecto político y económico de un estado – soberano, es el elemento que da estructura al sistema mundo moderno, el autor explica como fenomenológicamente el estado moderno ha precedido a la nación a pesar de la persistencia del mito contrario, así, primero existieron el estado belga, holandés y luxemburgués antes de que existieran las naciones belga, holandesa y luxemburguesa. Es posible afirmar que esta secuencia (primero el estado, luego la nación) no es distintiva del proyecto de las jóvenes naciones latinoamericanas, sino que los estados nacionales en todo el mundo atravesaron el mismo proceso, en el que las comunidades nacionales se construyeron discursivamente en torno al proyecto de nación y una identidad dada, entre otras cosas, por una historia común. El papel de la historia en este proceso de imaginar la nación es decisivo, ya que solamente gracias a la reconstrucción histórica entorno a los acontecimientos, el pasado se convierte en realidad que cohesiona y le otorga a la comunidad política un lugar en el sistema mundo moderno.

Wallerstein (1988) explica como el trabajo del historiador es condición de posibilidad para la formación de la nación utilizando un ejemplo situado en la lucha nacionalista Saharaui:

Si en el año 2000, o tal vez 2020, el Polisario vence en la guerra en curso, habrá existido una nación saharauí; si vence Marruecos no habrá existido. Todo historiador que escriba en el año 2100 considerará que la cuestión está resuelta o, lo que es más probable, que no hay cuestión. (p. 128).

Lo mismo puede decirse de cualquier proyecto de nación, la identidad que se quiere constituir alrededor de la historia de la nación, obedece a los intereses de los estados como proyecto político y económico. La constitución de las identidades de los sujetos y las comunidades a partir de su pertenencia a un proyecto nacional, está atravesada por el interés soberano de los aparatos estatales que luchan por administrar el territorio y la población en la que habitan los sujetos, así como por el trabajo de los historiadores que

construyen una narrativa útil para el logro de estos objetivos, tal y como sucedió con la historia de Colombia de Henao y Arrubla. La creación discursiva de una imagen de homogeneidad depende del sistema de instrucción pública, que a través de materiales tan diversos como manuales, cartillas, catecismos, constituciones, reproduce la historia lineal de construcción de la unidad nacional (Castro-Gómez, 2008).

Wallerstein (1998) es concluyente al explicar porque los estados deben crear naciones: los estados necesitan a la nación para resolver el problema de la cohesión porque cuando comienza a resolverse el asunto de la soberanía sobre un territorio, como en el caso de las independencias de los imperios coloniales, aparece otro problema de más difícil resolución, ¿qué hacer con el Otro? ¿Cómo lidiar con las amenazas internas y externas que pueden desintegrar el proyecto nacional?

En el caso de la república de Colombia, los afrodescendientes y los indígenas desde adentro y los peruanos, venezolanos, ecuatorianos y panameños, desde afuera, representaban un riesgo más o menos real para la integridad del territorio recién ganado al colonizador español. Wallerstein (1988) explica como el riesgo de desintegración disminuye “a medida que se desarrolla el sentimiento nacional” (p. 128), por esto los estados, entre ellos la naciente Colombia, tienen un sincero interés en fomentar el sentimiento nacionalista y con este la identidad nacional, para el caso de las nacientes repúblicas hispanoamericanas este fue el origen del ideal de identidad mestiza, que Simón Bolívar resumió así: “Unidad, unidad, unidad, debe ser nuestra divisa. La sangre de nuestros Ciudadanos es diferente, mezclémosla para unirla” (Lasso, 2013, p. 63).

Pero, la preocupación por la cohesión no se resuelve, un estado no puede creer que la amenaza de desintegración ha sido superada de forma permanente, el estado como realidad está siempre en construcción. Foucault lo explica en términos de la razón de estado, es decir, de cierta racionalidad gubernamental que se ajusta al estado como realidad que al mismo tiempo existe y no existe lo suficiente. La razón de estado tiene como objetivo transformar “en ser el deber ser del Estado” (Foucault, 2007, p. 19), convertir el proyecto de unidad nacional en un hecho, así, sin la necesidad de construir, reconstruir, afirmar y reafirmar el estado, buena parte de los objetivos de los gobiernos,

de las funciones de los gobernantes y de los dispositivos que se extienden entre la población, no tendrían lugar. En palabras de Foucault (2007), la razón de estado es “la racionalización de una práctica que va a situarse entre un Estado presentado como dato y un Estado presentado como algo por construir y levantar” (p. 19).

Por esto, el problema de la construcción del imperio español o la nación colombiana no se resuelve con el triunfo de los conquistadores o de los patriotas en las independencias, imaginar un proyecto de nación, es una función permanente de los gobiernos porque gobernar no es más que “actuar de tal modo que el Estado pueda llegar a ser sólido y permanente, pueda llegar a ser rico, pueda llegar a ser fuerte frente a todo lo que amenaza con destruirlo” (Foucault, 2007, p. 19), incluido el Otro, el enemigo interno. Desde la conquista, las guerras contra el enemigo interno, contra los indígenas, no tienen lugar con el único propósito de aniquilar la diferencia, por el contrario la historia escrita por los conquistadores legitima la guerra de razas como un paso necesario en la configuración del estado español, un proceso histórico constante de consolidación, que requiere de la constitución discursiva de los indígenas y los afroamericanos como enemigos.

Por esto en los escritos económicos y políticos de Antonio de Narváez, la preocupación por la población que aún no se encontraba bajo el control de los dispositivos coloniales es recurrente. Para Narváez los indígenas en la provincia de Santa Marta son un problema mayor porque “los no reducidos [constituían] el mayor número” [una cantidad] inaveriguable por no estar sujetos a poblaciones regulares y muchos viviendo aun como fieras en los montes” (Narváez & Pombo, 201, p. 40). Aunque se les pudiera contar, al no estar interesados en consumir, producir o comerciar en los términos del virreinato de la Nueva Granada, no podían ser tenidos en cuenta como población, por eso el llamado urgente de Narváez al Virrey a tomar medidas para poblar un territorio, que aunque contaba con un cálculo aproximado de 30.000 indígenas, desde la perspectiva de la razón de estado colonial se encontraba despoblado, teniendo en cuenta la imposibilidad de insertar de forma efectiva a la provincia de Santa

Marta en el comercio dentro del virreinato y fuera de este por la falta de control sobre la población que allí habitaba.

Anderson aborda el problema de la formación de la nación desde una perspectiva distinta, en la que el papel del compañerismo entre los sujetos es fundamental y es el amor el que cohesiona a las naciones, así que pareciera que el problema de la cohesión depende menos de la razón de estado que del desarrollo en los ciudadanos de sentimientos de amor y compañerismo. Para Anderson (2007), la nación es “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (p.23), es imaginada porque a pesar de que sus miembros no se conozcan entre sí, ni en la práctica puedan llegar a conocerse, en la mente de los compatriotas existe la imagen de cierta comunión. Para Anderson (2007) hacer referencia al carácter imaginado de la nación, no implica equiparar invención con falsedad porque toda comunidad tiene que imaginarse porque para construir un nosotros siempre se requiere del uso de la imaginación, por eso puede afirmarse que las naciones comparten con cualquier otra comunidad la característica de ser imaginadas por sus miembros y por esta vía no es posible suponer la existencia de comunidades más auténticas que otras.

Anderson minimiza el enfrentamiento entre los estados – nación y las comunidades tradicionales que a lo largo de los siglos XIX y XX han sido arrasadas por la hegemonía del sistema mundo y reduce el problema de la exclusión a una necesidad de reacomodación en el sistema, una interpretación que supone que los individuos y comunidades pueden integrarse a los proyectos nacionales, siempre que reconozcan que estos son tan auténticos como la familia o la nación tradicional, así la nación Nasa, las comunidades raizales o las familias en las ciudades, pueden lograr el mismo nivel de comunidad con los desconocidos connacionales que con los miembros de su comunidad tradicional o familiar. Anderson (2007) va más allá cuando afirma que la nación “se imagina como comunidad porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto pueden prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal” (p. 25), así parece que el riesgo de desintegración no es tan violento y que el sentimiento nacional es suficiente para

controlar de forma efectiva las amenazas internas y externas que atacan a la comunidad nacional, por lo que la única función del gobierno en ejercicio de la razón de estado sería aumentar el amor de los ciudadanos entre sí.

La segunda característica de la nación según Anderson (2007), es decir, su carácter limitado responde a las características de las fronteras nacionales que pueden ser elásticas pero no infinitas, ya que “ninguna nación se imagina con las dimensiones de la humanidad”, los estados – nación modernos no tienen el propósito expansionista de los imperios, sino que reconocen que más allá de sus fronteras finitas “se encuentran otras naciones” (p. 25). Foucault (2007), puede estar de acuerdo con Anderson cuando afirma que los estados modernos no sueñan con ser “el imperio del último día”, porque a diferencia de lo sucedido en la edad media, en política exterior los objetivos del estado – nación suelen ser limitados, se trata de “asegurar su independencia y determinada condición de sus fuerzas que le permita no estar nunca en posición de inferioridad” (p. 22), sin embargo no debe perderse de vista que Foucault afirma que en política interna, el correlato de la pretendida igualdad con los otros estados es el estado policial, que en relación con los detalles de la cotidianidad de su población, tiene unos objetivos casi infinitos, objetivos que como se verá en el segundo capítulo, tienen todo que ver con la reproducción y el control de la sexualidad y por este camino con el racismo.

1.3 El sueño de la nación: raza y colonialismo

Para Anderson (2007), en los estados – nación opera una cierta *fatalidad histórica*, son al mismo tiempo comunidades abiertas y cerradas, están interesadas en recibir nuevos miembros y ampliar su población con nacimientos y migraciones, pero tienen una capacidad limitada de apertura en tanto no pueden garantizar la ciudadanía plena a todo aquel que busque el ingreso en la comunidad. Pero lo que resulta más interesante para pensar el problema de la identidad y su relación con los proyectos nacionales, es que según este autor, la condición de apertura es posible gracias a que la comunidad

nacional se concibe en términos de lengua y no de sangre, a que la nación se piensa desde lo cultural y no desde lo biológico. Para demostrar esta afirmación, Anderson (2007) usa el ejemplo del edicto de San Martín en Perú, quien “bautizaba como peruanos a los indios de habla quechua”, lo que según el autor es una muestra de que la pertenencia a una comunidad nacional, tiene más en común con la conversión religiosa que con el racismo (p. 205), se puede cambiar de nacionalidad y para ello, parece que lo único que se requiere es aprender una nueva lengua.

Según Anderson (2007) desligar racismo y nacionalismo es necesario si se quiere comprender que los miembros de la comunidad nacional, están unidos esencialmente por el amor, “a menudo un amor profundamente abnegado” que se demuestra en productos culturales como poemas, canciones y obras plásticas, mientras que el elemento odio es, a su parecer, “insignificante”, más aun si se tiene en cuenta que “los historiadores, los diplomáticos, los políticos y los sociólogos se sienten muy a gusto con la idea del interés nacional” y “para la mayoría de la gente ordinaria de todas las clases es el desinterés la esencia de la nación. Justamente por esa razón puede pedir sacrificios” (p. 200 - 202).

Anderson (2007) afirma que, contrario al racismo, el nacionalismo como proyecto de construcción de una comunidad imaginada, piensa en términos de destinos históricos y en esto es muy distinto del racismo, que solo “sueña con contaminaciones eternas, transmitidas desde el principio de los tiempos mediante una sucesión interminable de cópulas asquerosas”, así, mientras la nación está enmarcada dentro de la noción de progreso histórico, el racismo se sitúa en un lugar en el que el desarrollo o la evolución son imposibles, “los negros son, gracias al sambenito invisible, negros para siempre; los judíos, la descendencia de Abraham, son judíos para siempre, cualesquiera que sean los pasaportes que lleven o las lenguas que hablen y lean” (p. 210).

Para Anderson (2007), el racismo solo fue importante en la historia de la nación, en el cruce entre “la legitimidad dinástica con la comunidad nacional” propio del periodo de expansión colonial europea, porque permitió que “un número considerable de burgueses y pequeño burgueses se comportaran como aristócratas fuera de la corte central, es decir, en cualquier parte del imperio, menos en su propio país” (p. 211).

Desde esta perspectiva, el papel del racismo en las sociedades coloniales se explica más por la persistencia de elementos feudales y aristocráticos entre los funcionarios coloniales en ultra mar, que por la necesidad de legitimar la dominación colonial de unos pocos sobre la mayoría. Anderson (2007) afirma que el origen del racismo se sitúa en ideologías de clase y no en los proyectos de nación, que según él siempre han tenido un carácter más popular.

Parece que esta hipótesis funciona para explicar la reacción de los españoles y criollos en la Nueva Granada frente a las reformas borbónicas, que pretendían extender el acceso a la educación y cargos públicos a la población mestiza. La élite criolla se opuso a esta extensión recordándole a la corona las diferencias naturales entre las razas y defendiendo su patrimonio máspreciado: la blancura, en palabras de Castro-Gómez (2008) “los criollos se colocaron a la defensiva y buscaron atrincherarse en su ya debilitada fortaleza étnica”, utilizando como estrategia principal la defensa celosa de su pretendida pureza de sangre, impidiendo y señalando los matrimonios “desiguales”, es decir con mestizo o mestiza, como una violación del derecho natural (p.121). Si se entiende la nación como la comunidad imaginada de Anderson, el discurso político que durante la independencia y la república, enalteció el mestizaje, no es más que una consecuencia natural del triunfo del nacionalismo popular sobre el racismo aristocrático, una forma de comprender el problema de la nación, que minimiza la fuerza del racismo en la sociedad republicana.

Wallerstein (1998) explica el problema de la raza desde una perspectiva distinta, se trata de la forma física visible, es una categoría necesaria para controlar y mantener la división del trabajo, para definir como algunas zonas, por sus recursos y las características de su población, son naturalmente útiles para el desarrollo de ciertas actividades económicas, como la producción de materias primas. Wallerstein (1998) afirma que “la raza, y por lo tanto el racismo, es la expresión, el motor y la consecuencia de las concentraciones geográficas asociadas a la división axial del trabajo” (p. 126), así que no hay colonialismo o capitalismo posibles sin el racismo como fundamento. En un esquema simplificado y ampliamente difundido, los países intertropicales, ricos en

recursos naturales, están destinados a la producción de materias primas, mientras que los países del norte, donde al parecer la historia ha avanzado más rápido, están destinados a procesar estas materias primas a través del desarrollo de un modelo de industria y tecnología dependientes de la innovación.

Para Wallerstein (1998) la asociación entre el desarrollo o el atraso de una nación y la raza, son consecuencia de la estructura desigual del sistema capitalista, que tiene manifestaciones explícitas en la clasificación de las poblaciones, una realidad que el autor considera absurda y que puede ejemplificarse con caso del estado Sudafricano, que, en pleno apartheid, decidió “clasificar a los empresarios japoneses que visitan el país no como asiáticos (designación de los chinos en Sudáfrica) sino blancos honorarios”, esto en un país en donde las “leyes se suponen basadas en la permanencia de categorías genéticas” (Wallerstein, 1988, p. 126). El peso de la economía en la definición de lo racial supera lo genético o la forma física visible y también puede observarse en el caso de la compra de certificados de blanqueamiento o cédulas de gracias al sacar, una estrategia utilizada por los mestizos en la Nueva Granada durante las reformas borbónicas, para acceder a privilegios reservados a los blancos (españoles y criollos), tales como el ingreso a las universidades y colegios mayores, así como la obtención de títulos de nobleza y cargos públicos. El mestizo interesado en obtener esta cédula debía probar que poseía un porcentaje de sangre española para así obtener jurídicamente el estatus de blanco (Castro- Gómez, 2008) a cambio de una contribución económica para el virreinato.

Foucault (2008) explica el problema de la clasificación de las naciones desde una comprensión que en alguna medida coincide con Wallerstein pero supera lo económico. Para la civilización occidental tener conciencia de las fases de evolución de la humanidad es una muestra de cultura superior, que supone haber alcanzado un nivel de reflexión que permite comprender y explicar los procesos que otras naciones atraviesan. Desde esta perspectiva, propia del positivista, el otro se convierte en objeto de estudio, una muestra de “sistemas enteramente determinados”, un representante de lo diverso. Para Foucault (2008) esta comprensión es problemática porque “nuestros semejantes [se

entienden] como necesarios y como modificables” (p. 67), como momentos por superar en la historia del progreso de la humanidad, este es el tipo de comprensión que el colonizador le ofrece al colonizado. Esto es cierto aun antes del evolucionismo o de la emergencia de las ciencias sociales positivas, ya que desde el discurso histórico y religioso colonial, era posible situar a los indígenas y a los africanos, como parte del pasado de la humanidad, para así justificar su dominación. Se trataba de pueblos sin historia, incapaces de asumir la noción de progreso propia de la teleología occidental. El mito del buen salvaje, los esfuerzos de evangelización, el interés por enseñarle al indígena y al africano a hablar, hicieron parte de esta comprensión.

Walter Mignolo, Aníbal Quijano y Santiago Castro-Gómez, coinciden en afirmar que el colonialismo tiene como fundamento epistémico la clasificación jerárquica de las razas, el racismo colonial como dispositivo se atiene a la interpretación que Agamben (2011) hace del término acuñado por Foucault, es decir “resulta del cruzamiento de relaciones de poder y de saber” (p. 250). Para explicar estas relaciones, una categoría de análisis desarrollada por Aníbal Quijano y retomada por Castro-Gómez (2011) puede resultar útil, la colonialidad del poder como “estructura específica de dominación implementada en las colonias americanas desde 1492” ilustra como la relación entre colonizadores y colonizados se fundó no solo en la superioridad étnica sino cognitiva, por lo que el proceso violento de conquista no solamente se dirigió contra el territorio y los cuerpos colonizados, sino también contra “el imaginario de los dominados”, lo que significó “cambiar radicalmente sus formas tradicionales de entender el mundo adoptando como propio el horizonte cognitivo del dominador” (p.67), a partir del desprecio y el olvido de las formas de conocer propias de las poblaciones nativas.

Judith Butler y Franz Fanon coinciden en afirmar que no es posible comprender la identidad de los sujetos y comunidades colonizadas sino en relación con el trato del colono, para Fanon (2009) “es el colono el que ha hecho y sigue haciendo al colonizado” (p. 31) o lo que es lo mismo en Butler (2009), los colonizados “viven en el estado de colonizado del ser” (p. 195). La constitución ontológica dependiente del colonizado es consecuencia del tipo de interpelación que los colonos les reservaban, de la negativa

cotidiana de dirigirse a ellos en segunda persona. No ser interpelado como un *tú*, significó reducir la condición humana del sujeto colonizado porque negar la interpelación es negar el reconocimiento e imposibilitar al Otro para convertirse en humano, así, desde la interpelación los colonizadores “escatimaban una cierta determinación ontológica” (Butler, 2009, p. 197), destruían lo humano en el colonizado y lo convertían entre otras cosas, en objeto de estudio o explotación.

Fanon (2009) presenta varios ejemplos en los que políticos y médicos colonialistas afirmaban sin recelo que el africano era un europeo lobotomizado, que en el proceso evolutivo fue privado de corteza cerebral, lo que lo imposibilitó para la vida interior¹. En esta subespecie intermedia podían encontrarse características ajenas a los seres humanos (europeos), tales como debilidad mental, escasez emotiva, terquedad, pereza y facilidad para el homicidio.

Desde este tipo de comprensión del Otro, el racismo es necesario para la consolidación de los estados nacionales y no solo un rasgo atávico de la aristocracia feudal europea. Se trata de una técnica, que en términos de Foucault (2008a), permite introducir una cesura en el ámbito de la vida, en el continuum biológico de la especie humana, para “establecer un corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir” (p. 230). Para Foucault (2008a), con la emergencia del racismo como técnica que acompaña el fortalecimiento de los estados – nación modernos, lo que quedó definido es la inclusión de un enemigo, que, al no ser totalmente humano, puede ser excluido, perseguido o abandonado sin que se rompa la promesa estatal de respetar las libertades de los ciudadanos. El Otro, el que amenaza con desintegrar el territorio, el que es un riesgo para la cohesión del estado – nación, que puede identificarse por sus rasgos físicos y por su imposibilidad de compartir el sentimiento común de amor a la nación, debe ser signado discursivamente y eliminado físicamente.

¹ Esta fue la conclusión presentada por el doctor Carothers, experto de la Organización Mundial de la Salud, en un libro publicado en 1954 “Psychologie normale et pathologique de l’Africain”.

Foucault explica como la teoría biología del siglo XIX, en el auge de la ciencia positivista y el desarrollo de las ciencias humanas, se anudó rápidamente con el discurso político de la modernidad. Al tratarse de una explicación científica para fenómenos políticos como la colonización, la guerra, el delito o la locura, la teoría biológica se expandió, así para Foucault (2008a) “cada vez que hubo enfrentamiento, crimen, lucha, riesgo de muerte, existió la obligación literal de pensarlos en la forma del evolucionismo” (p. 232) y para esto las ciencias humanas positivas estuvieron dispuestas y entre ellas en primer reglón, la historia.

En el caso de la conquista y colonización de América, las discusiones alrededor del grado de humanidad de los indígenas y los africanos son bien conocidas, desde el debate de Valladolid hasta las discusiones en las Cortes de Cádiz, lo que estaba discutiendo era la legitimidad del poder que se ejercía sobre una amplia población sometida por una minoría europea, lo que se quería demostrar es que esta minoría tenía el derecho a decidir sobre la vida de los pueblos conquistados, un derecho natural fundado en la superioridad racial. Tiene amplia razón Foucault cuando afirma que uno de los puntos privilegiados en donde estalla el racismo es en el genocidio colonizador.

Sin embargo, en *Defender la sociedad*, Foucault, establece el racismo como dispositivo útil para comprender el funcionamiento de los estados modernos a partir del siglo XIX, momento en el que según su análisis, se manifiesta la tendencia al “ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, una especie de estatización de lo biológico” (Foucault, 2008a, p. 217), así que los procesos de conquista y colonización a los que se refiere, apuntan a la colonización de África y no a la conquista de América, en tanto el imperio colonial español terminó en la primera mitad del siglo XIX. Aun así, el estudio del racismo en América Latina puede acoger algunas de las categorías que sirven para comprender el racismo como técnica para la administración de la vida, es posible seguir a Agamben en su interpretación de Foucault, para entender el racismo en Hispanoamérica como uno de los dispositivos utilizados por los estados modernos para cumplir con una de sus tareas esenciales a partir del siglo XVII: el cuidado de la vida de la población, con lo que se presenta una transformación de la política en biopoder, según

Agamben (2002) gracias “a la generalización y redefinición del concepto de vida vegetativa (que coincide ahora con el patrimonio biológico de la nación)” (p. 37).

Así como en el caso del colonialismo africano o en el holocausto judío, el racismo en América resultó útil para establecer quiebres en la especie humana, que justificaron la esclavitud y el genocidio, también en el caso americano, el racismo sirvió para definir en palabras de Foucault (2008a): a quien “hacer vivir y dejar morir” (p. 218). Como dispositivo, el racismo en la colonia fue un conjunto heterogéneo, una red que se tejió a través de discursos, instituciones, leyes, principios científicos, filosóficos y morales, que en el periodo colonial determinó la asignación de identidades de individuos y comunidades y con ello las posibilidades de vida y muerte de los sujetos.

Sin embargo, en los procesos de constitución de las identidades, la potencia de lo que se asume como identidad propia no puede desconocerse. Por ejemplo en el caso de los esclavos en la Nueva Granada, es posible afirmar que más allá de la escatimación ontológica del colonizador, el esclavo se constituye como “sujeto ambiguo y ambivalente, anclado en su doble condición de mercancía y de ser humano” (Díaz, 2011, p. 229), un sujeto que a pesar de la precariedad de sus condiciones de vida material negociaba su identidad mediante todo tipo de “arreglos simétricos y asimétricos de circularidad, expresión y movilidad” (Díaz, 2011, p. 229), en la que expresiones como el baile de “una impactante expresividad corporal y [...] una vivaz locuacidad de voces, gritos, palmas y lamentos” se constituyeron en actos de distinción, que no solo fueron utilizados por los colonizadores para señalar la identidad entre el esclavo y el demonio o el esclavo y el animal, sino que también fueron “una expresión festiva del carácter de los esclavos [...] un acto de resistencia a las imposiciones coloniales y un abierto desafío a la normatividad social” (Díaz, 2011, p. 24).

Puede afirmarse que en las comunidades indígenas y afrodescendientes, más allá de la identidad asignada por los colonizadores, que utilizaron el racismo para justificar la ruptura del lazo de humanidad que los unía con los colonizados, hay una identidad asumida capaz de dar la vuelta a lo asignado, para encontrar en la terquedad, la pereza y la escasez emotiva signos de resistencia frente a la dominación.

Los procesos de asignación y aceptación de la identidad son un campo amplio para la exploración genealógica en el que es posible comprender la relación entre nación, raza y nacionalismo desde una perspectiva que supera los universales para pensar los dispositivos de inclusión/exclusión desde su particularidad histórica, es decir, cómo manifestaciones de enfrentamientos y negociaciones del sujeto y las comunidades consigo mismas y con los otros en el contexto de la disputa por las identidades y no a partir de juicios morales que operan desde el presente y que suponen que el objetivo de los sujetos es hacer de estos universales una realidad coherente con la narrativa teleológica del pasado que propone el discurso histórico.

2. TÉCNICAS DISCIPLINARIAS Y PROCEDIMIENTOS REGULADORES DE LA POBLACIÓN EN LA NUEVA GRANADA

Cómo lo explica Foucault (2007) “El Estado es a la vez lo que existe y lo que aún no existe en grado suficiente”, por esto la razón de Estado no es otra cosa que “la racionalización de una práctica que va a situarse entre un Estado presentado como dato y un Estado presentado como algo por construir y levantar” (p.19), esto implica que al reflexionar sobre el estado en la naciente república de Colombia, en lugar de señalar las contradicciones entre el estado que se supone existió y el modelo de estado que los primeros republicanos soñaron con alcanzar, el filósofo realice un esfuerzo por “estudiar la conciencia de sí de gobierno” (Foucault, 2007, p. 20), lo que estos primeros pensadores trazaron como objetivos para establecer el proyecto nacional, esto es el arte de gobernar.

Lo que se pretende para el estudio de la razón de Estado en los primeros años de la república de Colombia es lograr lo que propone Foucault (2007), esto es “determinar de qué modo se estableció el dominio de la práctica del gobierno, sus diferentes objetos, sus reglas generales, sus objetivos de conjunto para gobernar de la mejor manera posible” (p. 17), tomando como objetivo principal aquel que continua siendo el mayor reto para cualquier estado: hacerse sólido y permanente al eliminar todo aquello que amenaza con destruirlo (Foucault, 2007), teniendo en cuenta que la mayor amenaza, el mayor enemigo, está adentro, es el Otro, quién no se pliega al proyecto de nación porque no le interesa ser reconocido como miembro de la comunidad nacional ya que probablemente tiene otras comunidades en las cuales reconocerse.

En la naciente Colombia las amenazas externas, como la reconquista, la guerra con los países vecinos o la intromisión de las potencias emergentes en el nuevo orden mundial, no significaron una preocupación tan grande para pensadores y gobernantes, como lo fue el problema del Otro, la pregunta: ¿qué hacer con estos indios y estos negros? recurrente en el periodo colonial, continuó siendo el centro de las reflexiones acerca del arte de gobernar aun después de la independencia y hasta bien entrado el siglo XX.

Por esto en el presente capítulo se pretende demostrar cómo durante la conquista y la colonia, el esfuerzo por establecer distinciones entre quienes se encuentran dentro y fuera del proyecto civilizatorio persiste a través de discursos clasificatorios que se esfuerzan por establecer fronteras entre la barbarie y la civilización y dispositivos diversos que obligan al sujeto a buscar y eliminar en sí mismo al enemigo. Gracias a lo que Santiago Castro-Gómez (2008) llama el *dispositivo de blanqueamiento*, a las taxonomías raciales y al ejercicio de una política del sexo tendiente a conservar la pureza de la raza blanca en un contexto de mestizaje generalizado, en la Nueva Granada colonial, la preocupación por demostrar la blancura, se situó no solo en los organismos institucionales sino en la identidad misma de los sujetos y comunidades.

La imposibilidad de las instituciones coloniales para garantizar la homogeneidad cultural y racial en la Nueva Granada, llevó a que al final del periodo colonial se entrecuzaran las técnicas disciplinarias y la preocupación biopolítica, en lo que Foucault llama la vertiente de la regulación de la población, por esto en el presente capítulo también se pretende demostrar en qué contexto económico se dio este entrecruzamiento y cómo las reflexiones de Antonio de Narváez anticipan algunas de las preocupaciones que después de la independencia se resolverán en un sentido distinto, así mientras Narváez plantea como solución al problema de la población la importación de esclavos negros, José Ignacio Pombo propone el mestizaje como alternativa para lograr la homogenización y garantizar el desarrollo económico de la naciente República de Colombia.

El objetivo de los proyectos nacionales es civilizar y normalizar, desde la indagación genealógica se trata de proyectos que “crean discursivamente una imagen de homogeneidad”, que solo puede sostenerse gracias a “patrones jerárquicos de incorporación”, así, los sentimientos de igualdad y pertenencia son posibles por “la delimitación y construcción de una unidad como orden que jerarquiza, contiene, controla y normaliza” (Castro-Gómez, 2008a, p. 21).

Aunque es posible sostener que existen algunas particularidades en la construcción de esta pretendida unidad para el proyecto nacional colombiano, ya que “más que civilizar homogéneamente o estandarizar cultural y socialmente” lo que se buscó fue “unificar, instituir y fijar lo normal – nacional, como una linealidad vertical generadora de clasificaciones jerárquicas internas”, es decir que en razón de que la homogeneidad racial y cultural no podía conseguirse de forma efectiva, la nación se unificó más bien a partir de “la creación de patrones de normalización y jerarquización” (Castro-Gómez, 2008a, p. 21), es más preciso afirmar que esta preocupación por las jerarquías y la clasificación, así como por los dispositivos de normalización que garantizan la diferenciación, no son exclusivas del caso colombiano, y más bien, se trata de una constante en los proyectos nacionales, que no pueden simplemente suprimir la diferencia sino que deben lidiar al mismo tiempo con proyectos de homogenización y diferenciación.

Sin embargo, conquistar y colonizar un territorio y una población tan diversos, implicó una comprensión particular del problema racial, que llevó al diseño de taxonomías que asignaban a las diversas razas del mundo un lugar “fijo e inamovible al interior de la jerarquía social” (Castro-Gómez, 2008, p. 66). Foucault explica como “la aparición de las razas, su distinción, su jerarquía, la calificación de algunas como buenas y otras al contrario como inferiores”, fue necesario para desfasar a unos respecto a otros, para establecer un “dominio biológico” (Castro-Gómez, 2008a, p. 230). Como dispositivo, el racismo contó con una función estratégica concreta inscrita en las relaciones del poder colonial, fue una técnica para fragmentar la especie y justificar la guerra de razas primero contra el indígena y luego contra el afrodescendiente y al mismo

tiempo, el discurso del racismo colonial asignó identidades múltiples que fueron asumidas en alguna medida por las castas.

Los primeros cronistas en su mayoría clérigos, encargados de narrar los encuentros entre españoles e indígenas americanos, explicaron la derrota indígena en razón de su irracionalidad, desde una perspectiva que asumió como propia la razón de Estado, los cronistas produjeron y reprodujeron el discurso de la inferioridad cognitiva del indígena, única explicación posible para comprender porque algunas comunidades se negaban a “aceptar la superioridad del nuevo poder político y espiritual”, estableciendo una diferencia entre los pueblos más salvajes y aquellos, que por establecer desde temprano relaciones políticas comerciales con los españoles, fueron “revestidos por la sensatez y el buen juicio” (Chaparro, 2014, 75).

Desde muy temprano, para lograr el control del imperio hispánico sobre territorio de la Nueva Granada se necesitó de la formulación de un discurso en el que los modos de subjetivación, en términos de Adolfo Chaparro, permitieron establecer con claridad diferencias sustanciales entre indígenas y españoles. Mientras se condenaba a los primeros por “su inmovilidad simbólica, su negativa a pervertir los medios en aras de los fines”, en fin, por la falta de realismo con la que asumieron la guerra, se elogiaba a los europeos por ser capaces de aprender y aprovechar los códigos del enemigo, por saber improvisar, ser astutos y capaces de hacer y deshacer alianzas para vencer (Chaparro, 2014, p. 177).

La razón de estado determinó unos objetivos de gobierno distintos para las comunidades indígenas según se encontraran más cerca o más lejos de los ideales civilizatorios, para esto los discursos en torno al canibalismo fueron fundamentales. Desde antes de la llegada de los españoles, probablemente durante el periodo de formación de los grandes cacicazgos, entre los Muisca y los Pijaos existió una relación conflictiva marcada por los señalamientos de barbarie y canibalismo que los Muisca lanzaban contra los Pijaos, situación que facilitó la alianza entre Muisca y españoles, en palabras de Chaparro (2014) “el rechazo de los antiguos cacicazgos andinos a las naciones vecinas que practicaban el ritual canibal es compensado por el deseo realizado

de pertenecer al cuerpo imperial del rey” (p. 178), rechazo y deseo que según el autor obedecen a pulsiones que deben ser interpretadas en términos psicoanalíticos y que superan cualquier explicación en términos de cálculos políticos.

Desde la indagación genealógica, esta interpretación debe ser rechazada, porque como explica Castro-Gómez (2008a), las narrativas de la identidad “son pliegues de sentido configurados fuera de la interioridad del sujeto; de hecho esta interioridad no es otra cosa que la imagen hecha cuerpo de una exterioridad constitutiva” (p.28), por esto resulta más acertado pensar en qué medida los Muisca asumieron una parte de su identidad en rechazo al ritual caníbal de los Pijaos porque se encontraban en guerra permanente por el territorio y los recursos y que fue este aspecto de su identidad lo que pudo favorecer una alianza con los españoles. En lugar de utilizar la perspectiva psicoanalítica para comprender la alianza, lo que se busca es identificar lo que se asigna y se asume de la identidad Muisca desde el discurso de la razón de estado español.

Sobre la realidad del canibalismo en el mundo amerindio hay un debate aún no resuelto, sin importar si se trató de una práctica generalizada, excepcional, malinterpretada o una invención discursiva de los primeros cronistas, lo cierto es que clasificar a las comunidades indígenas cómo más o menos bárbaras según la recurrencia del canibalismo en sus rituales, resultó indispensable para establecer una frontera entre la interioridad del estado español y los cacicazgos que establecieron alianzas desde el inicio de la conquista y la exterioridad de las naciones de indios acusados de canibalismo. Chaparro (2014) explica como “la retórica del canibalismo que abunda en las crónicas es producto del juicio previo que sobre los Pijaos y otros pueblos sospechosos de esta práctica hacían los cronistas, y va a jugar un papel central en las decisiones políticas y militares de la Corona a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI, en busca de su aniquilación” (p. 180).

En análisis de Chaparro también resulta útil para entender como la retórica del canibalismo, permitió la aplicación prematura de una teoría de la guerra de razas como la formulada por Foucault para el siglo XVII, ya que si bien la confrontación inicial se da entre dos extremos raciales que parecen irreconciliables, en el largo plazo, el discurso

sobre el salvajismo y la barbarie indígena, fundado sobre la acusación de canibalismo dirigida contra los pueblos guerreros imposibles de apaciguar, no solo sirvió para justificar la aniquilación de dichos pueblos, sino que permitió la emergencia de múltiples procesos de clasificación y diferenciación social fundados en la raza, que se difundieron “en todo tipo de escritos y prácticas institucionales” que tienen como sustento “una suerte de discurso biológico – racista que insiste en la degeneración causada a las instituciones y al cuerpo social por la influencia de la sangre y las costumbres indígenas heredadas” (Chaparro, 2014, p. 182), lo que en un principio se atribuye en mayor medida a ciertas comunidades como los Pijaos o los Caribes, se extiende gracias a la necesidad de la razón de estado a todo lo amerindio y posteriormente, con el advenimiento de la esclavitud en América, a lo africano.

2.1 Dispositivo de blanqueamiento y los cuadros de castas

Lo que determinó que durante el periodo colonial se estableciera lo que Castro-Gómez (2008) llama el dispositivo de blancura, es decir, una serie de discursos, leyes, instituciones, procedimientos, enunciados científicos, principios morales, que resultan útiles para explicar cómo en la Nueva Granada colonial “la blancura se convirtió en el imaginario cultural deseado por todos” (p. 106), fue la diversidad racial de la población del virreinato y la extensión del fenómeno del mestizaje. Sin embargo, la fuerza de las identidades constituidas a partir de las clasificaciones y los cuadros de castas elaboradas en el periodo colonial, son un dato a tener en cuenta para indagar sobre los objetivos de la razón de estado en los primeros años de la república de Colombia, cuando el proyecto de nación, exigía unidad y la realidad racial estaba marcada por categorías rígidas de distinción social fundadas en la raza.

Siguiendo a Agamben (2011) en su interpretación de Foucault, un dispositivo tiene de una u otra manera “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), así operó el dispositivo de blancura en la sociedad colonial. Para las castas, blanquearse era igualarse con el conquistador, único camino para acceder al capital cultural criollo a través de la escenificación de una serie de gestos, de actos de distinción que le permitían alejarse de su identidad indígena o africana y acercarse a la identidad del conquistador. Esto hizo que en la Nueva Granada no solo se persiguiera al enemigo en el Otro, en el indígena o en el esclavo, sino que también llevó a la constitución de un sujeto, que llevaba inscrito en su identidad al enemigo, así todo mestizo en la colonia, debía esforzarse no solo por evitar el contacto sexual y social con las razas consideradas inferiores, sino también por buscar y eliminar en sus gestos, rasgos e historia familiar, toda huella de la inferioridad racial.

En la colonia, el establecimiento de mecanismos burocráticos para demostrar la blancura y la preocupación por adoptar patrones de conducta que permitieran demostrar la pureza de la raza, dieron lugar al establecimiento de categorías rígidas de distinción social fundadas en el origen racial, que limitaron la movilidad social y querían garantizar el control de la reproducción. Castro-Gómez (2008) presenta la taxonomía exhaustiva que en la colonia determinó con exactitud la casta a la que pertenecía cada individuo y con esto una posición inamovible en el orden social, un lugar que determinaba su función en el mundo del trabajo, sus posibilidades de acción política y en últimas la identidad asignada desde el discurso del poder.

En los cuadros de castas, género pictórico surgido en el México colonial, se representaron con precisión las mezclas raciales posibles asignándoles “un nombre, una actitud y una posición social específicos” (Castro-Gómez, 2008, p. 83), es decir, una identidad, en estos cuadros aparece en principio la raza pura española y a continuación, de acuerdo con el grado de distancia respecto al ideal europeo, todas las demás combinaciones. Estas son las 16 castas que se presentaban con mayor frecuencia para el caso mexicano en la figura 1:

Figura 1. Tomada de Castro-Gómez (2008, p. 83).

Con clasificaciones como estas se buscaba determinar con claridad el lugar que cada individuo tenía por naturaleza en el orden social, categorías como “salta atrás y torna atrás”, hacen referencia a lo que sucede si se da una mezcla entre indio y negro, mientras que “la categoría tente en el aire significaba que no había adelanto posible” por tratarse de personas cuyas sangres estaban completamente mezcladas entre las tres razas. Castro – Gómez (2008) explica cómo otras categorías hacían referencia a características físicas o lingüísticas, *chino* por el pelo rizado o *no te entiendo* a quién no hablaba bien el español y hacían referencia de forma despectiva a mezclas entre animales, afirmando la

cercanía entre los individuos de las castas y las bestias.

Para ilustrar esta clasificación en el contexto neogranadino, Castro-Gómez (2008) utiliza un pasaje del fraile capuchino Joaquín de Finestrada, quien primero equiparó a los africanos con los negros, los

1. De español a india, mestizo
2. De mestizo y española, castizo
3. De castizo y española, español
4. De español y negra, mulato
5. De mulato y española, morisco
6. De morisco y española, chino
7. De chino e india, salta atrás
8. De salto atrás y mulata, lobo
9. De lobo y china, jibaro
10. De jibaro y mulata, albarazado
11. De albarazado y negra, cambujo
12. De cambujo e india, zambaigo
13. De zambaigo y loba, calpamulato
14. De calpamulato y cambuja, tente en el aire
15. De tente en el aire y mulata, no te entiendo
16. De no te entiendo e india, torna atrás.

esta clasificación en el neogranadino, Castro-Gómez utiliza un pasaje del fraile Joaquín de Finestrada, quien primero equiparó a los africanos con los negros, los zambos, los saltoatrás,

los tente en el aire, los tercerones, los cuarterones, los quinterones y cholos o mestizos” (p. 85) para después explicar los avances y retrocesos en el proceso de blanqueamiento de esta forma:

Los que tienen sangre de negro y blanco se apellidan mulatos; los de mulato y negro, zambo; los de zambo y negro, saltoatrás; los de zambo y zamba, tente en el aire (...); los de mulato y blanca, terceron; los de tercerón y mulata, saltoatrás; los de tercerón y tercerona, tente en el aire; los de terceron y blanca, cuarterón; los de cuarterón y blanca, quinterón; los de quinterón y blanca, español, que ya se reputa fuera de toda raza de negro. (Castro-Gómez, 2008, p. 85)

El principio que rige en esta clasificación es claro: “la sangre negra no puede ser redimida, por el contrario, entre mayor sea el porcentaje de sangre negra, mayor será también la degeneración racial y social” (Castro-Gómez, 2008, p. 85). Los nombres de cada una de las castas ilustran muy bien la realidad a la que se enfrentan los sujetos que pertenecen a ellas, por esto la mezcla con sangre negra, bien sea entre un zambo y una negra o entre un tercerón y una mulata, representa siempre un salto atrás en la lucha por el ascenso social, así los hijos de estas uniones, no van a llegar más lejos que sus padres. En cambio, cuando la mezcla se da con sangre blanca, la raza se va limpiando, si el porcentaje de sangre blanca aumenta, crecen también las posibilidades de ascenso, por esto, quien solo posee un quinto de sangre negra al mezclarse con un blanco puede dejar a sus hijos en condición de españoles².

Castro-Gómez (2008) ilustra cómo fue asignada una identidad propia a los individuos según la casta a la que pertenecían, con atributos morales claramente definidos y un carácter y personalidad inferiores a las del conquistador. El indio, por ser la raza vencida fue caracterizado como perezoso y rencoroso, mientras que al negro se le

² Se aclara que el tercerón recibe este nombre porque tiene una tercera parte de sangre negra, en tanto es producto de la unión entre un mulato (con la mitad de sangre negra y la mitad de sangre española) y un blanco. Como lo explica Castro-Gómez “nombres como tercerón, cuarteron y quinteron hacían referencia a la cercanía o lejanía temporal frente al modelo racial de la pureza.” En: Castro-Gómez, Santiago (2008). *La hybris del punto cero. Caracas: El perro y la rana.* pp. 86.

atribuyeron rasgos de personalidad como la soberbia, la altanería y la rebeldía. Entre los comerciantes de negros era común determinar las características de la mercancía dependiendo de su lugar de origen, “los que venían del Congo eran fatuos – y por tanto debían ser más baratos – mientras que los que venían de Angola eran dóciles y comedidos”, en general, los afrodescendientes fueron descritos como mentirosos y promiscuos e “inquietos en amores” y a sus mujeres se les consideraba “fáciles y deslenguadas”, dadas a la prostitución y el amancebamiento (Castro-Gómez, 2008, p. 89).

Este tipo de descripciones que asignan una identidad pueden encontrarse no solamente en documentos transcritos de la época, sino en el marco de la labor interpretativa de historiadores contemporáneos, quienes en ocasiones enlazan el comportamiento sexual con el origen racial, por ejemplo en un trabajo publicado en 2008 se afirma que:

Las hijas de mestizos y mulatos pobres asumían tempranamente actitudes desenvueltas. Asistían, con o sin compañía masculina, a fiestas y fandangos locales. Bailaban hasta el amanecer y no desconocían el aguardiente de fabricación casera. La identidad del hombre con el que bailaban o su ligereza al sentarse en las piernas de un desconocido daba lugar a riñas sangrientas. Así mismo, su lenguaje, cargado de imágenes sexuales, producía el sonrojo de los vecinos. (Rodríguez, 2008, p. 201)

En este párrafo, cargado de valoraciones sobre el comportamiento sexual, no se encuentra una cita textual que permita rastrear el contenido hasta un documento de la época o que permita comprender el valor de dicha caracterización para la comprensión de la vida cotidiana del periodo, se trata de una valoración que realiza el historiador, en la que suponemos reproduce en buena medida el posible contenido de las fuentes tratadas.

Para decidir qué hacer con el Otro, se realizó un esfuerzo para establecer una frontera racial que permitiera identificar y clasificar, los sujetos y comunidades que estaban más cerca del ideal civilizatorio y podían ser integrados al proyecto colonial mediante una

serie de dispositivos pensados para transformar las costumbres y hacer de los menos salvajes sujetos dóciles y útiles para los objetivos del imperio.

2.2 Dispositivos coloniales y una incipiente política del sexo en la colonia

El interés por proteger la frontera étnica y así fortalecer el ideal de la identidad criolla en la Nueva Granada fue más allá de desalentar los matrimonios entre las castas. Para tratar de ordenar el caos racial, las autoridades coloniales recurrieron a una serie de medidas policivas, que tenían como objetivo el control de la sexualidad y la reproducción, el ejercicio de un control directo sobre el cuerpo.

Fanon describe el mundo colonial africano como un mundo inmóvil para el colonizado, un espacio saturado con límites y restricciones que impiden el movimiento, por esto los sueños, que Fanon (2009) entiende como manifestaciones inconscientes del yo, son para el colonizado sueños de movimiento, “sueño que salto, que nado, que corro, que brinco. Sueño que río a carcajadas, que atravieso el río de un salto” (p. 45). Para el autor, el verdadero impulso que se esconde detrás del sueño del esclavo, es el de tomar, con el propio cuerpo, el lugar del colono, asesinarlo, es esta la potencia que mantiene la tensión muscular. La rivalidad entre tribus es otra de las manifestaciones de la potencia violenta que no puede dirigirse contra quien es responsable de la situación colonial, así, sino es posible dirigir la acción contra el colono, “se verá al colonizado sacar su cuchillo a la menor mirada hostil o agresiva de otro colonizado” (Fanon, 2009, p. 47).

También la danza y el trance son manifestaciones corporales de esta vida dividida, un ámbito en el que se permite canalizar la violencia por múltiples vías, en las “negaciones con la cabeza, curvatura de la columna vertebral, inclinación hacia atrás de todo el cuerpo, se descifra abiertamente el esfuerzo grandioso de una colectividad para exorcizarse, liberarse, expresarse” (Fanon, 2009, p. 50), se trata de un ritual organizado que permite el movimiento violento dentro de los límites del sistema restrictivo impuesto por el colono.

En esta reflexión sobre lo corporal Butler incorpora algunos elementos del pensamiento de Fanon, coincide con él en afirmar que con la situación colonial “al negro se le ataca en su corporeidad” (Fanon, 2009a, p. 146), se puede afirmar lo mismo para el caso de las castas en la Nueva Granada, el sujeto colonizado tiene una consistencia material, está ubicado en un cuerpo sobre el que ha recaído toda la fuerza de la situación colonial. Es sobre los cuerpos negros, indígenas y mestizos que se ha ejercido con brutalidad, la sistemática imposición de una vida opuesta a la vida digna, las condiciones de hambre, trabajo desmedido, castigos corporales y en fin, el sufrimiento físico, recaen sobre los cuerpos. Foucault (2008) explica como el cuerpo es “superficie de inscripción de los acontecimientos”, lugar privilegiado para la comprensión del problema de la identidad, porque intenta ofrecer al yo “la quimera de una unidad sustancial” aunque no sea más que espacio de disociación (p. 32), en el cuerpo confluyen las múltiples máscaras de la identidad, que intentan ser ordenadas por los dispositivos de control para ofrecer la apariencia de síntesis.

Pero, incluso el esclavo sometido por un entramado de dispositivos coloniales pensados para anular toda posibilidad de libertad, encontró espacios por fuera del control de la iglesia, la ley o el amo, la vida social negra se desarrolló en muchos de sus momentos por fuera del control del gobierno colonial, en espacios donde las instituciones no hacían presencia, según Díaz (2013) *monte adentro* se organizaban reuniones y juntas, se bailaba y se cantaba, se recuperaba el movimiento, “el baile se constituyó no solo en una expresión festiva del carácter de los esclavos. Fue también un acto de resistencia y un abierto desafío a la normatividad social” (p. 240), Díaz explica como la fuerza de la expresión corporal y la contundencia del sonido de los tambores, llevó a que los europeos asociaran fácilmente el movimiento y la corporalidad negra con lo demoníaco.

Sin embargo, esta práctica fue incorporada a la tradición religiosa, probablemente con la intención de combatir su significado inicial, dado que durante el periodo colonial era común que los esclavos aprovecharan la dispensa de trabajo que regía los domingos, festivos y en semana santa, para bailar y beber, por esto paulatinamente estas fiestas

comenzaron a incluir exhibiciones públicas de los cantos y danzas que se habían mantenido en la clandestinidad. Incluso en ocasiones eran los esclavos los encargados de organizar estos espacios festivos, por ejemplo en la celebración del Corpus Christi en Pacho, Cundinamarca, en el año de 1703, el alcalde de la población reclamó la obligación que tenía un hacendado “de hacer un altar en este pueblo, y traer las insignias de todos los santos y una danza de los esclavos” (Díaz, 2013, p. 243).

La preocupación de la iglesia, los amos y las autoridades coloniales por el carácter deshonesto y pecaminoso del cuerpo, de los espacios frecuentados, de la preferencia por la noche, de los bailes y los cantos de los afrodescendientes, continuó siendo frecuente hasta bien entrado el siglo XX. Medidas como las rondas nocturnas, eran comunes a comienzos del siglo XVII, cuando alcaldes y alguaciles, en lugar de prevenir desordenes o robos, “buscaban penetrar en la intimidad de zaguanes y alcobas” en busca de relaciones ilícitas (Aranguren, 2006, p. 194).

En una de estas rondas el 26 de febrero de 1609, una mulata, soltera, de cincuenta años, llamada Catalina de Cáceres, y su hija, fueron detenidas porque en su lecho se encontraba el oficial del ejército español, Agustín Camargo. El oficial, a pesar de encontrarse descansando en la cama en medio de la noche, logró salir por la ventana, escapar por el huerto y evitar la captura. La causa criminal en contra de las mulatas se siguió por el delito de amancebamiento. Las acusaciones a lo largo del juicio se relacionaban con el estilo de vida de la mulata Catalina, quien para defenderse, aseguró que el oficial español, había prometido casarse con su hija, la también mulata Isabel. Esta defensa no fue tomada en cuenta por la acusación, que se preocupó más bien, por señalar las circunstancias en las que fue encontrado el español en la casa y como el oficial, manifestó esconderse por “miedo de la justicia”. La decisión final de los oidores fue devolver a las mulatas a la prisión a pesar de sus pedidos de clemencia (Aranguren, 2006, p. 196).

En las últimas décadas del siglo XVIII, hubo una mayor preocupación por el aumento de las relaciones ilegítimas, por esto “los alguaciles espiaban con particular atención los caminos y los ríos donde se daban cita los amores clandestinos” (Rodríguez, 2013, p.

201). Durante el periodo colonial los juicios por amancebamiento fueron comunes, aunque las uniones ilícitas por diferencias raciales podían mantenerse por largos periodos y tener como resultado hijos mestizos, en caso de una denuncia de la comunidad el castigo para los amancebados podía ser severo, tal es el caso de Alejandro González y Felipe Bohórquez quienes en 1784 fueron enjuiciados por amancebamiento, aunque González renunció en el juicio a su apellido y a su herencia, los alcaldes y su padre no estuvieron de acuerdo con la unión y se decidió que Felipa fuera desterrada al río Cauca, mientras que “Alejandro fue enviado por su padre al valle de Urrao”. Un año después los amantes volvieron a encontrarse, tuvieron una hija y Felipa fue castigada con un destierro definitivo a la colonización del Quindío (Rodríguez, 2013, p. 217).

Otro caso de amancebamiento, entre Ramón Lotero, blanco pobre, y María Peláez, mestiza y costurera, también tuvo como desenlace un hijo y un destierro, después de una condena de destierro provisional por tres años para Lotero, este fue acusado de nuevo de “frecuentar a María, de llevarle alimentos y de andar con una niña de la mano”, por lo que fueron enjuiciados de nuevo y condenados a trabajar en las obras del Rey en Cartagena, en el caso de Loreto y a una casa de recogimiento para Peláez (Rodríguez, 2013, p. 218).

La llamada mancha de la tierra, fue un obstáculo impuesto por la élite europea para detener el ascenso social de las castas y mantener el control sobre la mayoría. El tipo de política del sexo colonial, preocupada por mantener la pureza de la sangre determinó que los padres decidieran las alianzas familiares de acuerdo con la condición social y sobretodo racial de los pretendientes, situación que se fortaleció gracias a la Pragmática Real de 1776, legislación que castigaba los matrimonios clandestinos, otorgando a los padres el poder de veto sobre las uniones racialmente desiguales, la Corona adoptó dicha Pragmática por considerar que si las uniones desiguales continuaban, se seguirían “gravísimos daños y ofensas a Dios, resultando la turbación del buen orden del Estado y continuadas discordias y perjuicios de las familias”, el objetivo era proteger “la homogeneidad racial y cultural de los blancos peninsulares y criollos” (Rodríguez, 2013, p. 208).

Cómo lo señala Foucault (2012), este tipo de política del sexo, es muy común en los puntos de encuentro entre las técnicas disciplinarias y los procedimientos reguladores de la población, cómo él mismo lo explica, aunque la simbólica de la sangre y la analítica de la sexualidad, corresponden a “dos regímenes de poder muy distintos (estos) no se sucedieron sin encabalgamientos, interacciones o ecos” (p. 141), por esto la preocupación por la sangre ha estado presente en la gestión de la sexualidad, incluso en el siglo XVII cuando la higiene y la salud, eran el interés principal. Sin embargo, Foucault (2012) establece que no es hasta el siglo XIX cuando emerge el racismo en su forma moderna, como “toda una política de población, de la familia, del matrimonio, de la educación, de la jerarquización social y de la propiedad, y una larga serie de intervenciones permanentes a nivel del cuerpo, las conductas, la salud y la vida cotidiana” (p. 142).

Teniendo en cuenta las características atrás mencionadas, parece que el régimen colonial en la Nueva Granada, anticipa muchos de los elementos característicos del racismo moderno. Como se ha visto, la diversidad racial y cultural del territorio americano obligó al imperio hispánico, a ejercer la razón de estado desde la formulación de dispositivos de control que regularon la familia, los matrimonios y la jerarquización social. En el presente trabajo no se busca establecer los niveles de efectividad de estos dispositivos, sino señalar los puntos en donde el arte de gobernar se apoyó en el racismo para conseguir el objetivo de homogenizar a la población y lo que sucede después con la razón de estado, cuando comienza emerger el proyecto nacional con la independencia.

Si bien durante el régimen colonial en la Nueva Granada, no puede hablarse de una sociedad disciplinaria, en tanto el objetivo de “vigilar, adiestrar, utilizar y, eventualmente castigar” los cuerpos (Foucault, 2008, p. 220), no se resolvió en instituciones como la prisión, la cárcel, la escuela o la fábrica, y el tratamiento disciplinar estuvo lejos de ser sistemático, es posible afirmar que con el dispositivo de blanqueamiento, y medidas policivas como las rondas nocturnas, se consiguió que los sujetos asumieran el racismo como máscara integrante de su identidad.

En el mismo sentido, se puede sostener que algunas de las prácticas policivas coloniales, tenían como objetivo algo más que la defensa de la moral y que anticipaban lo que más adelante, a partir de las reformas borbónicas, durante la independencia y hasta bien entrado el siglo XX, sería la preocupación por la administración de la población, esto es la preocupación biopolítica. Chaparro sostiene que los procesos de evangelización, tenían un objetivo que estaba más allá de mantener la pureza de la doctrina, el verdadero objetivo era “el entramado de los diversos elementos – vida, muerte, sexo, verdad, obediencia, productividad, individualidad, identidad – que otorgan sentido de gobernabilidad a la pastoral cristiana y le permiten apuntalar un determinado régimen disciplinario de organización social” que se constituyó a partir dispositivos como la confesión, que en el largo plazo contribuyeron en la formación de la visión que el sujeto tiene de sí mismo y de los otros (Chaparro, 2014, p. 204).

Este tipo de vigilancia, a lo menos produjo en los sujetos mestizos alguna preocupación por esconder y superar la mancha de la tierra y escenificarse como blancos, según Chaparro no debe menospreciarse la fuerza que estos dispositivos tuvieron para perfilar lo que el autor llama “el enemigo interior”, un tema que será tratado en el último capítulo.

2.3 Administrar a los Guajiros y a los Chimilas: La preocupación biopolítica

La emergencia de la preocupación biopolítica, puede rastrearse en los políticos y pensadores, que desde el arte de gobierno que corresponde al imperio hispánico, comenzaron a identificar problemas y a plantear técnicas de gobierno, que debían aplicarse en el territorio y la población de lo que hoy es Colombia. Nuevamente las reflexiones de Antonio de Narváez sobre la provincia de Santa Marta, resultan útiles para comprender como el discurso sobre la población y los problemas que traía consigo la diversidad de los habitantes del territorio, asignó identidades particulares a los grupos

raciales y al mismo tiempo, planteó estrategias para conseguir la tan anhelada homogeneidad racial.

En una comunicación ya mencionada enviada al Virrey en 1778 como gobernador de la provincia de Santa Marta y Riohacha, Narváez enumera las riquezas de la provincia, en cada una de las ramas de la economía (agricultura, minería, pesca, ganadería), para afirmar que la causa de la miseria en la que se encuentra la provincia que regenta es la despoblación, por lo que el gobierno virreinal debía promover por todos los medios un aumento en la población del territorio (Narváez & Pombo, 2010). Narváez explica por qué la solución de este problema está por fuera de sus manos, haciendo uso de un criterio que puede considerarse biopolítico: una buena parte de los numerosos indígenas que viven en la provincia no han podido ser reducidos, por lo tanto no pueden ser tenidos en cuenta como población, por esto el territorio aunque habitado entre otras comunidades por los Guajiros, según el discurso del arte del buen gobierno que maneja Narváez, está despoblado.

Lo que le pide el gobernador a la corona no es el envío de tropas para conseguir a través de la espada pacificar a los Guajiros, reducirlos y así integrarlos al sistema económico y político coloniales, el interés de Narváez es repoblar el territorio, con sujetos aptos para el tipo de trabajo que demanda el mercantilismo. La acción que reclama Narváez no apunta al ejercicio de la soberanía, contrario a lo sucedido durante la conquista y buena parte del periodo colonial, no se pretende la apropiación “de las cosas, del tiempo, de los cuerpos y finalmente de la vida” (Foucault, 2012, p. 128) de los súbditos, los Guajiros rebeldes, lo que se busca es una reorganización de la población en el territorio, que seguramente tendría como consecuencia, la eliminación física de buena parte de los Guajiros, además de la progresiva desaparición de su modo de vida tradicional por el contacto con los nuevos pobladores y las disputas constantes por los recursos y el territorio.

Emerge así, una de las vertientes del biopoder en el discurso político que antecedió a la independencia, la vertiente de la regulación de la población, problema político vinculado estrechamente con el desarrollo de las fuerzas de producción, que se

manifiesta en el interés por el análisis demográfico y “la estimación de la relación entre recursos y habitantes”, con lo que se pretende controlar la inserción de las poblaciones en los procesos económicos del capitalismo (Foucault, 2012, p. 132 - 133).

Esta preocupación por la regulación de la población corresponde al nuevo derecho de soberanía “hacer vivir y dejar morir” (Foucault, 2008a, p. 218), se trata de administrar la población teniendo en cuenta criterios económicos, para asegurar que quienes habiten el territorio sean los más aptos para garantizar el desarrollo de las fuerzas productivas, para lo que se requiere conocer a profundidad las características de las poblaciones y las relaciones que establecen con el medio. Como lo explica Castro-Gómez (2008), para este periodo el arte del buen gobierno suponía un conocimiento de la población que permitiera la optimización de las fuerzas de trabajo, desde una comprensión de lo económico que suponía que “la verdadera riqueza de las naciones no está primariamente en los recursos naturales sino en los recursos humanos disponibles” (Castro-Gómez, 2008, p. 110).

Narváez (2010) presenta una narración extensa y descriptiva, con la que busca convencer al virrey de aplicar estos criterios biopolíticos para la administración del territorio y la población de la provincia de Santa Marta. Para esto explica cómo incluso los indios pacificados, al parecer Chimilas, que rinden tributo a la provincia son pocos y debido a “su natural abandono, y havidud a la ociosidad” resultan inútiles para la introducción de nuevos cultivos, el desarrollo de la minería o el establecimiento de fábricas de algodón (Narváez & Pombo, 2010, p. 49), proyectos económicos que Narváez propone y en los que emergen algunos signos de la separación entre el proyecto económico del imperio español y el interés político de los criollos.

El gobernador explica ampliamente la relación entre la identidad de los Chimilas y el clima en “que han nacido, y criándose” que “les ha hecho contraer una especie de aversión imbensible al trabajo, que se ha hecho carácter en ellos” (Narváez & Pombo 2010, p. 49). Así continua la narración de Narváez (2010):

el clima, concurre a formarle, o fortificarle, en unos, y otros, por que siendo tan cálido disipa con el continuo sudor las fuerzas, y hace más repugnante, y

más sensible el trabajo [...] Al mismo tiempo logran la facilidad de vivir sin él en una tierra prodigiosamente fértil, y abundante que les prodiga sin fatiga alguna el sustento: El Mar, los Ríos, y los Campos le ofrecen de valde en la abundantísima pesca, y caza: El plátano, una vez sembrado, es fruto quasi indefectible, y perpetuo, y que exige poquísimo trabajo, necesitan gastar muy poca ropa por lo cálido del país: no conocen, ni se han formado otras necesidades de comodidad, o capricho, que las indispensables de la naturaleza, que satisfacen a poquísima costa; viven sin ambiciones, lujo, ni emulación, que es un móvil o incentivo poderoso, para el trabajo: reducidos únicamente, al cuidado de su mera existencia, les basta lo muy presiso para conservarla, y no adelantan a más la imaginación, ni el trabajo. (p. 49)

Narváez (2010) explica que aunque sería mucho más útil el poblamiento del territorio por gentes blancas, esta iniciativa debe descartarse por costosa y recuerda un proyecto anterior presentado por otro gobernador de la provincia en el que se pretendía fomentar la llegada de familias desde Islas de Canarias, consideradas “gentes laboriosas, que aprovecharían la fertilidad de la tierra, e influirían emulación, y amor al trabajo de ella”, y como a pesar de la aprobación de la corona en Canarias “no se halló alguno con caudal o ánimo suficiente para esta empresa” (Narváez & Pombo, 2010, p. 48), seguramente porque según Narváez (2010):

los blancos, y principalmente los europeos nacidos en países más templados, benignos, y secos no pueden resistir tanto los trabajos penosos, y fuertes de la labranza en este clima ardiente, y al mismo tiempo húmedo, y por esto poco sano, particularmente a los que rompen las tierras para trabajar, y así mueren muchos, y son poco a propósito, para estas fatigas, además de la repugnancia, y dificultad con que se dedican a ellas mirándolas como destinadas únicamente para la gente inferior del Estado. (p. 49)

Indígenas y blancos, por razones distintas, los unos por pereza y los otros por superioridad racial, son incapaces para el trabajo en la provincia, por lo que el gobernador considera que la única salida es la importación “de negros esclavos, porque

solo con ellos, es que se trabajan todas las haciendas, y se adelantan los frutos de exportación, y aun los del propio consumo”, para Narváez (2010):

los negros nacidos, y criados en climas de África más ardientes aún, acostumbrados, y endurecidos a los trabajos fuertes, tienen la robustez necesaria para resistirlos a que se agrega, que por su naturaleza dócil, y condición de la esclavitud tienen más sugestión, y ardua aplicación a ellas, los aprenden, y ejercitan por lo mismo con más cuidado, y perfección, y no ganando jornal, ni causando otro gasto, después del primero de su compra que el de su mantención, y vestuario, que es muy limitado hacen los trabajos mucho menos costosos y por consiguiente mucho más útiles. (p. 50)

De esta forma, a pesar de la fuerza de la identidad asignada a la raza negra en el periodo colonial y de las confrontaciones armadas extendidas por el Caribe como respuesta a la acción de palenqueros y cimarrones, el gobernador no solo no planeaba reducir la población negra en su provincia, sino que en razón del crecimiento económico y el consecuente fortalecimiento del estado y ante la incompetencia para el trabajo y la imposibilidad de controlar a los Guajiros y Chimilas, Narváez (2010) reclamaba con urgencia la importación de esclavos africanos. Narváez también afirmó que “la mayor parte de la demás gente, se podría dudar si son más de peso, que de utilidad al Estado, a lo menos en la Balanza del comercio, por que aumentan, el cargo de los géneros que recibe sin aumentar la data del producto, o saca de los frutos con que satisface” (p. 48), dejando en un segundo plano consideraciones relacionadas con la simbólica de la sangre y poniendo en un primer lugar la preocupación biopolítica.

La intención de Narváez (2010), no es reforzar el aprendizaje del español o la religión católica, o conseguir cierto nivel de obediencia que permita que algunas de las comunidades indígenas vecinas de la provincia tributen y trabajen en las minas o la agricultura, su preocupación es biopolítica en tanto no pretende “modificar tal o cual fenómeno en particular, no a tal o cual individuo en tanto que lo es, sino intervenir en el nivel de las determinaciones de esos fenómenos generales” (Foucault, 2008a, p. 223), en este caso, relacionados con el mejor modo de poblar la provincia teniendo en cuenta las

características del territorio y el objetivo de desarrollar las fuerzas productivas y asegurar el fortalecimiento del imperio hispánico.

Es posible afirmar que Narváez se sitúa en ese punto de inflexión en el que la preocupación biopolítica se entrecruza con las técnicas disciplinarias, lo que se explica por la estrecha relación que existe entre raza y política en el territorio de la Nueva Granada durante el periodo colonial, sin embargo lo más interesante es verificar bajo qué condiciones el proyecto de poblar la costa Caribe colombiana con esclavos africanos se descartó para dar paso a un nuevo proyecto de nación en el que el interés de la razón de estado fue garantizar la mezcla de razas como estrategia para homogenizar la población y hacer del sueño del estado – nación una realidad, este será el tema del último capítulo.

3. IMAGINAR LA NACIÓN MESTIZA

Para el periodo de la independencia y los primeros años de la República de Colombia, la respuesta a la pregunta de ¿Qué hacer con el Otro? comenzó a transformarse: Era necesario mezclar las razas para lograr la homogenización del territorio y la paz y armonía social. El dato que tenían los primeros pensadores republicanos, en su mayoría cercanos a la reflexión económica, era el de un estado racista en el que durante siglos las mezclas se habían producido a pesar de los controles establecidos por la corona, mientras que el estado con el que soñaban era la nación mestiza, una nación cada vez más homogénea en donde la raza blanca progresivamente iba ganando terreno en la biología y en las costumbres, acercando a la población a la auténtica humanidad.

Lo que estaba en el fondo de la discusión sobre la necesidad de homogenizar a la población colombiana como requisito para el avance del proyecto nacional, no es solamente la imposibilidad misma del proyecto en un contexto de mestizaje y diversidad racial y cultural, lo que se discute son las posibilidades de mestizos, indígenas y afrodescendientes de ser considerados sujetos políticos, ciudadanos de pleno derecho, y como se explicará a continuación tomando como referencia teórica las reflexiones de Giorgio Agamben, lo que está en discusión es la definición misma de las fronteras de lo humano en un territorio en el que la cuestión racial permitió por siglos la exclusión y el exterminio de la diferencia.

Para explicar los alcances e implicaciones que el proyecto de nación tiene en los sujetos y las comunidades, será necesario retomar algunas reflexiones en torno al rol del mestizo en la sociedad colonial y cómo la obligación de buscar en sí mismo los rastros

de lo salvaje, de lo indígena, de lo africano, llevó a la configuración de una forma de identidad signada por la búsqueda constante del enemigo interior, de lo que Agamben llama el *animal que existe adentro*, esto es los rasgos salvajes en la propia identidad que deben ser eliminados para salir de la zona de indeterminación.

En el presente capítulo también se busca explicar porque fue necesario una reformulación de la cuestión racial en los albores de la independencia, sin que esto significará que la necesidad de identificar y excluir al Otro desapareciera. Para esto se tendrán en cuenta las discusiones que tuvieron lugar en las Cortes de Cádiz y las ceremonias de manumisión, que servirán para ejemplificar lo que implicó para la identidad de mestizos, indígenas y afrodescendientes, intentar ingresar como ciudadanos libres al proyecto político de la República de Colombia.

Alfonso Munera (2005) retoma a Jaime Jaramillo para afirmar que “la cuestión racial había sido crucial en el tipo de formación de la república colombiana” (p. 131) y que el proyecto de nación después de la independencia se construyó en torno al ideal de criollización ideológica de las castas, con lo que se buscó alcanzar el doble objetivo de legitimar el gobierno de la minoría racial más blanca e inmovilizar a los sectores étnicos marginales (Munera, 2005), el autor no desconoce que el vínculo entre raza y proyecto nacional no es una particularidad Latinoamericana, por el contrario afirma que es posible encontrar la preocupación por salvaguardar la pureza de la raza en la mayoría de proyectos nacionales europeos.

Sin embargo, una de las particularidades del caso Latinoamericano señalada por Munera (2005), refiere de forma directa al problema de la formación discursiva de la identidad, cómo lo señala el autor en la naciente Colombia, los primeros pensadores republicanos formularon el proyecto de nación a partir del mestizaje. Desde el reconocimiento de la multiplicidad de razas, se diseñaron dispositivos tendientes a conseguir la homogenización, dado que no todos los habitantes del territorio eran igual de blancos, el proceso de consolidación de la nación era necesariamente un proceso de blanqueamiento, en el que gracias a la mezcla selectiva con la raza blanca considerada superior, las características humanas del mestizo podían ganar fuerza frente a los rasgos

atávicos de las razas inferiores. Así, en el centro del proyecto nacional Latinoamericano se encuentra el mestizaje como ideal inacabado y precario a los ojos de las elites, que no dejaban de quejarse de la amenaza que representaban los indígenas y afrodescendientes para el logro de la modernidad y la seguridad de los valores occidentales (Munera, 2005).

Narváez y Pombo (2010) compartían la preocupación por el problema de la población y ambos pensadores coincidieron en afirmar que en su época el territorio de la Nueva Granada estaba habitado por una población inconveniente para el desarrollo económico del Reino. En una comunicación enviada al Virrey en 1810, referida al problema del contrabando, José Ignacio de Pombo, destacado comerciante nacido en Popayán, residente en la ciudad de Cartagena y miembro del Consulado de Comercio y de la Junta Suprema de esta ciudad, explicó porque la población de millón y medio de habitantes que según sus cálculos tenía el Virreinato era insuficiente para asegurar la riqueza y productividad del territorio, a su juicio se trataba de hombres “miserables e indolentes, por la barbarie y servidumbre en que se hallan constituidos” (Narváez & Pombo, 2010, p. 104). Esto no representa ninguna novedad frente a lo afirmado por Antonio de Narváez en 1778, sin embargo, lo que resulta novedoso es la solución ofrecida por Pombo, ya que mientras Narváez reclamaba la compra masiva de esclavos como solución a la pereza y poca disposición para el trabajo de las comunidades indígenas del Caribe, Pombo (2010) planteó como solución el mestizaje, por esto llama a “promover por todos los medios posibles la reunión y mezcla de las varias castas que la habitan, para que no haya más que una clase de ciudadanos en el orden común” (p. 106).

De esta forma, José Ignacio de Pombo dejó de atender a la razón de estado colonial, que piensa el problema del desarrollo de las fuerzas productivas en el Virreinato de la Nueva Granada en términos de la conveniencia para el proyecto económico del imperio hispánico y comienza a pensar el problema de la población en los términos del proyecto de nación que está próximo a emerger.

Durante el periodo de transición institucional de la colonia a la Republica, en el discurso de la razón de estado se reforzó el dispositivo de blancura propio del periodo

colonial, pero se formuló en términos de nación y ya no exclusivamente de raza, haciendo un llamado a eliminar en los actos de distinción al enemigo interno, no solamente por la necesidad de reconocimiento y movilidad social, sino como requisito para hacer parte del proyecto nacional, así, la ciudadanía y el ejercicio de derechos políticos se supeditaron al esfuerzo por asumir la identidad mestiza.

3.1 El mestizo y la lucha contra el enemigo interior

Como se ha mencionado todas las formas de identidad son transitorias, dependen tanto de lo asumido como lo asignado y tal como lo explica Foucault, no son más que mascaradas que esconden la imposibilidad de lo permanente en los asuntos humanos, sin embargo, para el caso de la identidad mestiza, lo que se asigna y se asume, no es otra noción de lo humano, sino la animalidad misma, este es el enemigo interno con el que tiene que batallar el mestizo, el Otro radical, el animal.

Chaparro (2014) explica la configuración de este “enemigo interior”, en los siguientes términos:

lo indígena deviene objeto de una doble estigmatización [...] representa el enemigo histórico ya domesticado, pero además simboliza, a nivel racial, social y cultural, todo aquello que los nuevos sujetos deben clausurar dentro de sí a fin de interiorizar al Estado. Este proceso de desidentificación terminará por convertir a los indígenas y mestizos de la sociedad colonial en sus propios enemigos internos. (p. 205)

Para ilustrar algunas de las implicaciones de este proceso de formulación de la identidad y si existen especificidades para el caso del proyecto de nación en Colombia es necesario recurrir a Giorgio Agamben. Para Agamben (2007) la constitución de lo humano no puede ser definida a partir de una sustancia o esencia, así la dignidad, la tragedia, la justicia o la razón resultan insuficientes para la definición de lo humano, para el autor, “homo sapiens [...] es, más bien, una máquina o un artificio para producir el reconocimiento de lo humano” (p. 58). La máquina antropológica acciona un sistema

de inclusión y exclusión, pero toda exclusión es una captura y toda inclusión es siempre ya, una exclusión, esto permite la persistencia de una zona de indeterminación en la que “el afuera no es más que la exclusión de un adentro y el adentro, a su vez, tan solo la inclusión del afuera” (Agamben 2007, p. 75), en esta zona se sitúan al mismo tiempo lo animal humanizado y lo humano animal, el hombre –animal y el animal – hombre.

Agamben (2007) explica como el funcionamiento de la máquina antropológica, es distinto para los antiguos y los modernos, mientras que los modernos excluyen de lo humano “un ya humano”, esto es animalizan al hombre, lo convierten en “el animal aislado en el mismo cuerpo humano” en el viviente, los antiguos incluyen en lo humano elementos animales, esto es humanizan el animal, así aparecen “el esclavo, el bárbaro, el extranjero como figuras de un animal con formas humanas” (p. 76). Durante el descubrimiento, en los primeros encuentros con el Otro indígena, Colón y muchos de los cronistas utilizaron la máquina antropológica de los antiguos, para describir así los Caribes: “gente tan fiera y dispuesta y bien proporcionada y de muy buen entendimiento, los cuales, quitados de aquella inhumanidad, creemos que serán mejores que otros ningunos esclavos” (Navarrete, 2006, p. 16).

Colón reconoció en las fieras, en lo animal, el entendimiento y esto le permitió proponer remover lo inhumano, lo animal, para convertir a estos casi humanos en esclavos, es decir en cuerpos útiles para el trabajo. Jules Romain, miembro de la Academia Francesa, citado por Aimé Césaire, en el contexto de mediados de siglo XX, cerca de Auschwitz, pone a funcionar la máquina en otro sentido:

Me ha sucedido al estar frente a una fila de negros puros [...] No reprocharé ni siquiera que mastiquen chicle. Observaré únicamente [...] que este gesto tiene por efecto poner de relieve los maxilares y que las evocaciones de vuestro espíritu os llevan más cerca de la selva ecuatorial que de la procesión de las Panateneas [...] La raza negra no ha dado todavía, ni dará nunca, un Einstein, un Stravinsky, un Gershwin. (Césaire, 2006, p. 25)

Jules Romain, despoja de lo humano a lo humano, animaliza por sus características físicas al hombre negro, le niega las condiciones de la razón que considera dignas de lo

humano, y así pone a operar la maquina antropológica a funcionar en el sentido moderno.

Para el caso de la sociedad colonial en la Nueva Granada, a los hijos de la mezcla entre castas (mestizos, mulatos, zambos, tercerones) se les consideraba en mayor o menor medida inferiores a la raza blanca por heredar además de los vicios propios de indígenas o afrodescendientes, nuevos vicios característicos de la combinación racial. Entre las mezclas también se establecieron categorías, así el mulato era tenido como racialmente superior al zambo, por su capacidad para aprender, aunque por esta razón también era temido por los europeos. En general, a todas las mujeres de las castas se les consideraba inclinadas a la promiscuidad, la fornicación y el amancebamiento. Los mestizos, hijos de indígenas y europeos, eran considerados “gente vagamunda y viciosa (...) carentes del hábito del trabajo productivo y dispuestos, por ello, a caer en todo tipo de costumbres licenciosas”, heredaban de sus antepasados indígenas sus defectos naturales, siendo flojos y perezosos por naturaleza (Castro-Gómez, 2008, pp. 88-90).

Puede afirmarse que en el periodo colonial la maquina antropológica se activó en el sentido de los modernos cuando en los ya humanos, los mulatos, zambos y mestizos, se reconocían características de lo que Agamben (2007) retomando a Xavier María Bichat, llama “el animal que existe adentro” (p. 33). Así en la colonia la identidad que les fue asignada a las castas, fue la de seres capaces de vivir en relación, de aprender, de ser útiles, pero en los que la fuerza de lo orgánico era todavía decisiva, por esto entre ellos características como la promiscuidad y la pereza, eran comunes y constituían un límite para el desarrollo de la auténtica humanidad.

Siguiendo a Agamben (2007), para reconocer las características de lo auténticamente humano no es posible atenerse a principios metafísicos, sino que se debe investigar “el misterio practico y político de la separación” entre lo humano y lo animal (p. 35). En el caso de la conquista y la colonia en la América Hispánica, la maquina antropológica obedeció a intereses de dos formas distintas de razón de estado, mientras que en la conquista en el enemigo indígena o en el sujeto esclavo podían reconocerse elementos humanos útiles para el desarrollo económico del imperio, en la colonia, en el mestizo, se

debía aislar el animal para aniquilarlo, se debía identificar detrás de las formas humanas, el todavía no humano que sobrevivía con fuerza en los gestos, en la sexualidad, en la aversión al trabajo rasgos de la identidad asignada al mestizo.

3.2 Limpiar la mancha de la tierra: ¿Cómo ser humano?

El caso del colonialismo sudafricano a mediados del siglo XX, puede ilustrar el problema de la identidad mestiza y su relación con lo que Agamben (2007) llama los espacios de excepción, aquellos en donde se articula lo humano y lo animal, “una zona perfectamente vacía [en donde] lo verdaderamente humano que debe producirse es tan solo el lugar de una decisión incesantemente actualizada” (p. 76). Por tratarse de decisiones políticas y no de meros datos biológicos, la definición de lo humano es siempre inestable, y para el mestizo, candidato permanente a la humanidad, quien al mismo tiempo está marcado con el signo imborrable de lo salvaje en su constitución, salir de la zona de indeterminación parece un ideal alcanzable, aunque se trate de un objetivo imposible.

En el caso Sudafricano la relación entre las decisiones políticas y la definición de fronteras raciales resulta evidente, Wallerstein (1988) explica como con la implementación del apartheid el gobierno colonial sudafricano dividió jurídicamente a la población en cuatro grupos: europeos, indios, mestizos y bantúes, siendo los mestizos el resultado de todas las uniones posibles entre europeos y africanos. Wallerstein afirma que la categoría de mestizo resultó particularmente molesta para quienes recibían esta denominación, por ejemplo Alex La Guma, miembro del Consejo Nacional Africano, afirmó que existía un rechazo casi general a esta denominación, en tanto “el empleo del término mestizo hace que la gente se sienta artificial (...) proclama una ausencia de identidad”, su molestia se expresa en los siguientes términos:

Tal vez los gobiernos, las administraciones, las relaciones políticas y sociales me ha llamado mestizo a lo largo de los siglos pero las personas inteligentes,

los etnólogos y profesores de antropología, etc. no se han dignado preocuparse por quien soy en realidad (...) Tengo la sensación de ser un “supuesto humano”, un humanoide, una de esas cosas que tienen todas las características de los seres humanos pero que en realidad son artificiales. (Wallerstein, 1988, p. 114)

La Guma continúa explicando como el origen del término no estuvo en la definición de un grupo sino más bien en la exclusión, se trataba de “la gente que no es”, todo aquel que “en apariencia *no es* obviamente blanco ni indio y que *no pertenece* a una raza aborígen o tribu africana” fue clasificado como mestizo (Wallerstein, 1988, p. 116). En términos de Agamben, el mestizo se sitúa en el espacio de excepción, su identidad se encuentra en la zona de indeterminación entre lo auténticamente humano y lo salvaje/animal y desde los objetivos del imperio hispánico hasta el proyecto nacional, la decisión de atribuirle en menor o mayor medida características humanas o animales ha estado en constante actualización. Si bien, no solo el mestizo, sino la humanidad entera es definida a partir del funcionamiento de la máquina antropológica, la situación del mestizo es particularmente interesante porque la transformación de la razón de estado en la transición entre el imperio hispánico y la República de Colombia, supuso una reformulación del lugar del mestizo en la sociedad, sin que esto significara, su salida de la zona de excepción.

En el imaginario colonial de la blancura, “el discurso de la pureza de sangre era el eje alrededor del cual se constituía la subjetividad de los actores sociales en la colonia” (Castro-Gómez, 2008, p. 76), en un proceso que dependía tanto de lo asignado como de lo asumido y en un contexto de mestizaje generalizado, en el que alcanzar el ideal de la pureza de sangre para demostrar la blancura utilizando las características físicas era casi imposible. Por esto, la blancura solo podía demostrarse a través de actos de distinción, de “la escenificación personal de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y formas de producir conocimiento” (Castro-Gómez, 2008, p. 76), con estos actos el mestizo debía negar lo salvaje en su identidad, esto es, mantenerse a salvo de la mancha de la tierra.

En la Nueva Granada colonial tener la mancha de la tierra, es decir, estar contaminado por la sangre impura de las castas, fue no solo un impedimento para el ascenso social, sino un signo distintivo de animalidad, razón suficiente para justificar diversas formas de exclusión y marginalización que se ejercían en lo político, lo económico y lo cultural. En este sentido el dispositivo de blanqueamiento, determinó la constitución de un sujeto que, consciente de tener la mancha de la tierra, debía realizar un esfuerzo constante para presentarse ante los otros como blanco, es decir como auténticamente humano. Como lo explica Castro-Gómez (2008), la preocupación de las élites criollas por trazar y mantener una frontera racial, llevó a los mismos criollos a exagerar los signos para evitar ser confundidos con los mestizos.

Así, los códigos de vestuario en la Nueva Granada respondían a la necesidad de las élites de escenificarse como blancos más que a cualquier reglamentación peninsular, por esto “cualquier miembro de la élite colonial se sentía en libertad para utilizar prendas que en España eran prerrogativa de los estamentos nobles” (Castro-Gómez, 2008, p. 95), si se contaba con el capital económico y el reconocimiento social necesarios, las élites estaban dispuestas a pagar sumas absurdas para despejar las sospechas sobre su origen no solo social sino racial, esto en un contexto en el que “una mantilla valía más que una gargantilla de oro y un pañuelo pequeño lo mismo que una res” (Castro-Gómez, 2008, p. 95).

Los actos de distinción también podían encontrarse en el trato otorgado a los otros, así el uso del don, que en la península estaba reservado para los nobles, fue apropiado por las élites, quienes lo “utilizaron ampliamente para reforzar su distancia étnica frente a los grupos subalternos”, quien trataba a alguien de don reconocía en él que su familia estaba conformada por “gente decente y no [por] personas mezcladas o de baja extracción, (Castro-Gómez, 2008, p. 95).

Como se mencionó en el segundo capítulo, a pesar de la política del sexo establecida en la colonia, la intensidad de la mezcla racial al final del periodo colonial lejos de disminuir aumentaba y cada vez resultaba más difícil diferenciar al blanco del mestizo. Entre las preocupaciones más importantes de las familias mestizas, estaba la

conformación de una red de parentescos y la adquisición de títulos de nobleza que permitieran demostrar la limpieza de sangre. Castro-Gómez (2008) explica cómo esta serie de esfuerzos hacen parte del dispositivo de blanqueamiento, utilizado por los subalternos más ricos para “reconvertir el capital económico obtenido, en capital cultural deseado”, es decir, para blanquearse culturalmente y “obtener la legitimidad simbólica que hasta el momento era propiedad de los blancos, para igualarse socialmente con ellos” (Castro-Gómez, 2008, p. 104), a lo que puede sumarse el interés por alinearse con el ideal civilizatorio y eliminar de sí todo rastro de salvajismo y animalidad.

Para lavar el linaje de los antepasados se recurrió a la compra de costosos títulos de hidalguía y a los vínculos matrimoniales con funcionarios españoles recién llegados, quienes estaban dispuestos a establecer alianzas de este tipo, porque habían venido a América en busca de una riqueza que no podían asegurarse con las asignaciones destinadas a la burocracia de ultramar. Incluso entre familias reconocidas como blancas el interés por celebrar matrimonios con peninsulares era frecuente, hasta el punto de enviar amigos con poderes al puerto de Cartagena para concertar matrimonios con los españoles recién llegados, dichos poderes “señalaban la suma que estaban dispuestos a pagar como dote. Quien aceptaba la propuesta lo hacía motivado por el capital que ofrecían y por una vida que prometía ser cómoda” (Rodríguez, 2013, p. 199). Cuando no se contaba con los recursos para atraer a un pretendiente peninsular, las familias se esforzaban por concertar una unión con un “pretendiente de condición superior” y en todo caso por “evitar mezclarse con mulatos y negros” (Rodríguez, 2013, p. 200).

Castro-Gómez (2008) explica cómo durante las reformas borbónicas, la razón de estado imperial planteó la necesidad de transformar al sujeto colonial, quien debía modificar sus costumbres para integrarse en un nuevo modelo económico, que pretendía “crear las condiciones para que el Estado ejercitara una política de control sobre las instituciones sociales, sobre los recursos naturales y, por encima de todo, sobre la vida de sus súbditos” (Castro-Gómez, 2008, p. 110). Para conseguir este ideal, los borbones además de incluir reformas administrativas relacionadas con la centralización y profesionalización de las funciones del Estado, formularon una política racial que

favorecía la movilidad social de las castas, como estrategia para convertir a indígenas, negros, mulatos y mestizos en sujetos productivos.

Gracias a dispositivos como las cédulas de gracias al sacar, con las que se podía lavar jurídicamente la mancha de la tierra y obtener la dispensa del estado de infamia y la promoción de los pardos en el ejército, se introdujo un nuevo discurso ligado a la productividad económica, que dejaba en un segundo el plano el esfuerzo que criollos y mestizos habían realizado durante siglos para escenificarse como blancos. La respuesta de los criollos a finales del siglo XVIII, apenas unos años antes de la independencia fue violenta, su defensa de la frontera racial, llevó a la Real Pragmática de 1776, con la que se establecía que “los matrimonios entre personas de estamentos distintos eran una violación del derecho natural” (Castro-Gómez, 2008, p. 122).

La violencia de la respuesta de los más blancos frente a los intentos borbónicos de reformular el problema de la raza en la Nueva Granada y la fuerza del dispositivo de blancura durante el periodo colonial, que llevó a criollos y mestizos a gastar buena parte de su capital cultural, social y económico en demostrar la pureza de la sangre, no se puede explicar solamente cómo resultado de la preocupación por incrementar las posibilidades de ascenso social o cómo manifestación del celoso resguardo de la pureza de la raza, es posible afirmar que el esfuerzo por escenificarse como blanco hace parte del afán por asumir una identidad que pudiera ser considerada auténticamente humana, equiparable a la del europeo, hace parte de la estrategia implementada por los mestizos de todos los colores para mantenerse por fuera de la zona de indeterminación en la que se encuentra lo que Agamben (2011) llama la vida desnuda y lo que Foucault entiende cómo el punto de quiebre de la especie en el que el estado puede disponer de la vida de los ciudadanos sin incumplir la promesa de garantizar los derechos de sus asociados.

La zona de indeterminación es un lugar peligroso, en ella fueron ubicados los indígenas cuando fue necesario justificar las guerras de conquista y el posterior despojo de su territorio y sus costumbres y luego los africanos, cuando su fuerza física se hizo necesario para continuar con el despojo de los recursos americanos, por esto no resulta extraño constatar los enormes esfuerzos que los descendientes de estos primeros

despojados realizaron para librarse de la mancha de la tierra y procurar así salir de la zona de indeterminación y garantizar el respeto por su vida y su libertad.

3.3 Racismo y proyecto nacional: El mito de armonía racial.

En el discurso político de los primeros años de la independencia, surgió con fuerza el ideal de la nación mestiza, Marisa Lasso explica como para los republicanos colombianos fue necesario crear un mito, el de la armonía racial como alternativa para romper con el pasado colonial, sin poner en riesgo el orden social y así mantener el control sobre la mayoría indígena y afrodescendiente. La postura frente al problema racial tomada por los patriotas ha sido explicada desde la historiografía como una estrategia republicana para engrosar las filas del ejército patriota y contener el conflicto racial, sin embargo, Lasso (2007) enfatiza en lo novedoso de esta alternativa, más cuando se tiene en cuenta la enorme dificultad de la elite criolla para alcanzar consensos políticos.

Resulta necesario comprender porque en un momento histórico en el que en occidente el auge del liberalismo coincidía con “el aumento del racismo científico”, en la naciente república de Colombia se reivindicaba el mestizaje, esto es, explicar por qué mientras en Estados Unidos la inferioridad de los negros e indígenas no se cuestionaba más que por una reducida minoría abolicionista y parecía quedar demostrado que “la desigualdad racial podía ser compatible con el republicanismo”, en América Latina el vínculo entre nacionalismo e igualdad racial era poco discutido (Lasso, 2013, p. 37).

Para comenzar esta explicación puede afirmarse que aunque la disciplina y la biopolítica sean tecnologías de poder que no pueden ser asignadas de forma exclusiva a una ideología, esto no significa que no pueda determinarse si las ideologías hicieron o no cierto uso de ellas. Con el auge del liberalismo/humanismo, con las declaraciones de derechos de Estados Unidos y Francia, el problema del racismo quedó lejos de ser resuelto. Por el contrario la máquina antropológica funcionó con precisión absoluta para

permitir que, aunque en las declaraciones se enunciaran principios y derechos universales para todos los hombres, la inclusión/exclusión de lo humano permitiera conferir derechos diferenciados según un supuesto grado de humanidad, así los pueblos colonizados y esclavizados fueron animalizados para justificar la esclavitud primero y luego la exclusión y marginalización de sus descendientes.

Desde una perspectiva histórica Lasso (2013) sitúa el origen del mito de armonía racial en las Cortes de Cádiz, momento en el que se constituyó un vínculo emocional entre igualdad racial y patriotismo americano, por lo que “después de Cádiz, oponerse a la igualdad racial se convirtió en una posición antipatriótica y antiamericana” (p. 38). Las Cortes de Cádiz estaban conformadas por representantes de todas las regiones del imperio hispánico, quienes en ausencia del rey, fueron llamados a redactar una nueva Constitución. Incluso en la Nueva Granada y a pesar de las enormes dificultades de comunicación, las capitales de provincia realizaron la elección de nominados a representante a la Junta Suprema, que había sido convocada en Sevilla (Almarza & Martínez, 2007). Aunque esta reunión no tuvo lugar, las ciudades hispanoamericanas se organizaron alrededor de asambleas de gobierno local y debido a las discusiones que se generaron alrededor de la representación, desde la península se decidió convocar a Cortes, para garantizar que representantes de todas las regiones del imperio tuvieran participación en la configuración de la nueva institucionalidad hispánica.

Las Cortes rápidamente confirmaron un decreto de 1809, en el que se proclamaba la igualdad entre los territorios de ultramar y las provincias peninsulares, lo que llevó a que los representantes americanos y peninsulares en Cádiz protagonizaran algunos de los debates más interesantes en torno al problema racial. Definir la ciudadanía de la población de ascendencia africana resultaba crucial puesto que el número de diputados era proporcional al número de ciudadanos, así que “incluir a las gentes de ascendencia africana significaría que los americanos sobrepasarían en número a los diputados españoles y dominarían las Cortes” (Lasso, 2013, p. 40).

El interés de los diputados españoles al negar la representación de negros y pardos, estaba en mantener el control de la Asamblea, así mismo los diputados americanos

vieron en el problema de la igualdad racial una oportunidad para dejar de ser invitados y convertirse en protagonistas de las discusiones. Lasso (2013) explica como ante la negativa de las Cortes de otorgar la ciudadanía a la mayor parte de la población americana constituida por afrodescendientes, los representantes americanos se vieron obligados a desarrollar nociones de raza y ciudadanía extremas. En la discusión que tuvo lugar en las Cortes de Cádiz puede verificarse el ejercicio de una decisión política que tiene como consecuencia la definición de lo humano.

En el contexto del nacionalismo oficial del momento, los diputados españoles no podían expresar de manera abierta sus temores a perder el control de la Asamblea, por esto ante el reclamo de igualdad en la representación americana respondieron que la “heterogeneidad racial americana era un fenómeno complejo y poco entendido que requería mayor atención”. Según Lasso (2013), los americanos no pudieron rebatir este argumento porque estaban de acuerdo con una idea de nación homogénea, por lo que solamente solicitaron que de forma explícita se decretara la ciudadanía indígena y criolla. En septiembre de 1811 se otorgó la ciudadanía solo a los hombres libres que pudieran remontar su origen a España o América y se estableció de forma expresa que la representación parlamentaria en el nuevo estado debía ser proporcional a su número (Lasso, 2007), lo que dejaba por fuera de toda posibilidad de representación a los afrodescendientes y disminuía de forma definitiva el peso americano en la estructura del nuevo estado.

Lasso (2007) explica como los diputados españoles liberales no podían constituir una frontera inamovible de separación entre blancos y negros, debido a que “compartían la noción cristiana de igualdad intrínseca entre los hombres y la creencia ilustrada según la cual el mérito debía determinar el estatus social antes que el origen” (p. 36), por lo que no les quedó más que explicar la inferioridad de los afro – americanos como resultado de su origen y falta de educación, un diputado español afirmó que los negros tenían su origen en una nación “irreligiosa, inmoral, casi desnaturalizada” y que incluso los nacidos en América aprendían hábitos africanos de sus padres, por esto la inclusión en la ciudadanía de los descendientes de esclavos debía ser gradual a través de procesos de

blanqueamiento, que modificaran las costumbres heredadas y permitieran progresivamente transformar la naturaleza de los candidatos a la ciudadanía (Lasso, 2007, p. 37). Esta transformación significaba la reducción de los rasgos salvajes y la progresiva incorporación en lo cotidiano de actos de distinción que permitieran verificar el proceso de blanqueamiento en las costumbres y los deseos.

Fueron los diputados liberales americanos los que, al calor de las discusiones sobre la representación, formularon el mito de armonía racial, según ellos se debía someter a los negros a los mismos criterios que se sometía a los blancos al momento de otorgarles la ciudadanía, tales como contar con una profesión o poseer alguna propiedad porque el origen de los prejuicios raciales estaba en las leyes de limpieza de sangre impuestas por el imperio en el periodo colonial y no en la realidad de integración que se vivía en América.

Según Lasso (2007) para proponer esta solución al problema racial, los diputados americanos más liberales interpretaron el mestizaje de forma novedosa, se trataba del mejor ejemplo de armonía, tan alto era el grado de comprensión entre las razas que indígenas, europeos y afrodescendientes se mezclaban rutinariamente, los niños crecían juntos criados por hayas negras, los lazos entre familias criollas y negras eran tan fuertes que incluso cuando los mulatos se hacían pasar por blancos, con el propósito de obtener cargos públicos y aportar en la construcción de la nación, la sociedad mestiza se hacía la de la vista gorda.

Esta interpretación de la realidad racial americana tenía una clara intención política relacionada con la ampliación de la representación en la Asamblea y por esto no debe leerse como una manifestación de un supuesto proyecto de inclusión racial, por el contrario, al imponer a los afrodescendientes los mismos criterios utilizados con los más blancos para la adquisición de la ciudadanía, de hecho se excluía a la mayoría negra para dar lugar únicamente a la participación política de una minoría afro que trataba de ser blanca, es decir, los afrodescendientes que se alineaban con mayor facilidad a los ideales de trabajo y propiedad del proyecto nacional moderno, muchos de ellos mulatos incorporados en el ejército.

La retórica republicana se esforzó por vincular el pasado colonial monárquico con distinciones contrarias a la naturaleza y el futuro republicano con la necesaria y natural unión entre las razas, según Lasso (2013) “las ideas republicanas contemporáneas de unidad y fraternidad adquirieron una fuerte connotación racial: la virtud republicana y la armonía racial se habían convertido en una sola y misma cosa” (p. 54). Esta transformación en el discurso evidencia el enfrentamiento entre los distintos modos de entender el gobierno en este periodo de transición, esto es, la confrontación entre la razón de estado colonial y el proyecto de nación republicana.

Según Lasso (2013), la táctica americana para conseguir la ampliación de la representación en la Cortes, se había convertido en una construcción nacionalista, que más allá de los intereses de los diputados americanos en relación con el problema de la representación había significado un compromiso con el ideal de democracia racial y fue el origen de una “poderosa ideología nacionalista que proclamaba la armonía y fraternidad de los colombianos de todos los colores y denunciaba las jerarquías y los conflictos raciales como antipatriotas” (Lasso 2013, p. 10).

Es necesario señalar que más allá de la diferencia entre la igualdad legal y la discriminación en todos los ámbitos de la vida pública y privada a la que eran sometidos los indígenas y afrodescendientes, para la autora lo que llama la atención es la persistencia de una retórica de armonía e igualdad racial. Sin embargo esto debe explicarse teniendo en cuenta que todos los proyectos nacionales requieren de la configuración de un enemigo interno, cuya identidad en el caso de la naciente república de Colombia, había sido asignada desde el periodo colonial, el indígena, el negro y la persistencia de los rasgos atávicos en sus descendientes mestizos, debían mantenerse como enemigos para asegurar la cohesión del proyecto nacional. La formulación del mito de armonía racial no significó una superación del problema del racismo sino su profundización e incorporación en el discurso de la razón de estado tras las guerras de independencia.

En la razón de estado de la naciente república de Colombia, desde el discurso, la Constitución, la ley y los procedimientos administrativos persistió la preocupación por

identificar y eliminar al Otro, lo que se buscaba al minimizar y condenar el conflicto racial, no era acabar con el racismo, sino transformar al indígena y al afrodescendiente en mestizo, para a continuación situar a los descendientes de los perdedores de la guerra de razas, en la zona de indeterminación, en un estado de excepción permanente en el que se perpetúan la exclusión y la marginalidad fundadas en la raza y al mismo tiempo se garantiza el esfuerzo del excluido por encontrar un lugar en lo auténticamente humano a través de la escenificación constante de la identidad blanca. En la Nueva Granada y luego en la naciente república de Colombia, ser mestizo no fue motivo de orgullo, sino de vergüenza, fue un escalón necesario en el camino hacia el blanqueamiento imposible.

Lasso explica este proceso en términos políticos, así para lograr la unidad nacional, más que integrar a las regiones apartadas del territorio, lo que se requería era un proceso de integración racial. Ciudadanía y raza eran incompatibles, “la primera representaba unión e igualdad; la segunda, división y antagonismo” (Lasso, 2013, p. 64), por esto toda política racial en este periodo se encaminaba a la eliminación del conflicto racial, mediante la homogenización de la población y la creación de un nuevo pueblo mestizo distinto de las razas que le dieron origen, la ciudadanía virtuosa solo era imaginable en términos de homogeneidad y para esto era necesario eliminar las diferencias raciales mediante la mezcla física y cultural. Puede afirmarse que lo que sucedió fue más bien un significativo traslado de la preocupación por el Otro hacia el interior, en el proyecto nacional, el indígena, el negro y el mestizo, tenían lugar siempre y cuando realizaran un esfuerzo constante por eliminar al Otro en sí mismo, esto es homogeneizarse.

Para Lasso (2013), propuestas como la de Gerónimo Torres, quien quería exterminar a los afrodescendientes, enviando vagabundos y prostitutas blancas a las regiones en donde predominaba la raza negra, son interpretaciones menos “neutras” del mismo principio de homogenización. Puede decirse que no se trata de un asunto de neutralidad sino de eficacia en el método, ya que el discurso de Torres no dista en nada del proyecto nacional racista, que buscaba fundar la identidad colombiana en la eliminación de la diferencia a través del mestizaje.

3.4 Manumisión de esclavos y escenificación de lo blanco

La discusión acerca de qué hacer con los esclavos y sus descendientes continuó teniendo como sustento el proyecto de nación mestiza y el discurso de razón de estado que oponía la barbarie y exclusión colonial a la justicia y unidad del proyecto republicano. Lasso afirma que en la naciente Colombia la defensa de la esclavitud como institución no tuvo lugar ni siquiera de parte de los dueños de esclavos, se consideraba una herencia indeseable del periodo colonial, que debía abolirse sin afectar los derechos de propiedad o la estabilidad económica en las regiones dependientes del sistema de plantación. José Ignacio Pombo, en 1810 afirmó que la trata de esclavos no solo era inhumana sino injusta y políticamente inconveniente, porque la esclavitud según Pombo (2010):

mantiene una guerra eterna entre aquellos bárbaros, impide su civilización y es causa de los más atroces delitos. Los padres, los hijos, las mujeres, los maridos, se venden mutuamente, viven entre sí llenos de desconfianza, se aborrecen, no pueden amarse y satisfacen su odio con la más vil de las venganzas. (p. 127)

En 1821, en el Congreso de Cúcuta, se decretó la Ley de Libertad de Vientres, con la que se aseguró que no iba a nacer un esclavo más en el territorio colombiano. Sin embargo, estos libertos debían trabajar hasta los dieciocho años para el amo de su madre con el fin de pagar al esclavista los gastos en los que había incurrido durante su crianza y para evitar los peligros que suponía para el orden social, el que un sector de la población disfrutara de forma repentina del derecho a la libertad (Lasso, 2013), es decir que con la Ley de Libertad de Vientres se asume que al esclavo se le debía enseñar a ser libre.

Lo más interesante de este proceso, es tal vez, la formación de juntas de manumisión, encargadas de comprar esclavos nacidos en cautiverio y de otorgar la libertad a los esclavos mayores de edad, que cumplían con ciertos requisitos. Estas juntas han sido caracterizadas por los historiadores como ineficientes, incapaces de denunciar la realidad de la esclavitud y de cumplir con su misión de manumitir, dejando de lado que su

principal utilidad fue la difusión de la retórica de gobierno que vinculaba manumisión y nacionalismo, monarquía y esclavitud, libertad y patriotismo (Lasso, 2013). Para lograr esta difusión se utilizaron varias estrategias, por ejemplo, las juntas recogían fondos de personajes eminentes a quienes se les solicitaba demostrar su patriotismo con su contribución, a continuación los nombres y el monto de las donaciones eran publicados en los periódicos locales, con decididas muestras de admiración hacia los donantes. Las juntas también se encargaban de publicar las manumisiones privadas que tenían lugar con ocasión de las fiestas de independencia y de celebrar el “decidido amor y adhesión a la independencia nacional, y sistema constitucional republicano” de los donantes (Lasso, 2013, p. 62).

Las ceremonias de manumisión eran rituales muy elaborados, fueron un dispositivo establecido para conseguir la progresiva homogenización racial y cultural de lo negro en la naciente Colombia, en ellas el esclavo debía ejecutar una serie de actos de distinción para escenificarse como blanco, eran acompañados por discursos que afirmaban la naturaleza degradada de la esclavitud y eximían a los ciudadanos colombianos de toda culpa, al explicar que se trataba de parte de la herencia negra dejada por la codicia y la violencia españolas, un problema que la naciente república no podía solucionar de un día para otro aunque se aclaraba que las medidas tomadas en contra de la esclavitud hacían de Colombia “una de las naciones más ilustradas y filantrópicas del mundo” (Lasso, 2013, p. 62).

En estas ceremonias los esclavos juraban defender las leyes y la Constitución colombiana y “a los colombianos se les pedía reconocerlos por compatriotas, colombianos y conciudadanos”, a cambio de que los libertos se comprometieran a vivir de manera pacífica como parte del pago de su deuda con un “país que había peleado una guerra larga y sangrienta por su libertad” (Lasso, 2013, p. 68), con lo que de forma expresa renuncian a la reivindicación de los derechos perdidos durante la esclavitud y a toda forma de lucha y resistencia.

Según la ley de manumisión de 1821 con ocasión de fiestas nacionales las ceremonias de manumisión eran obligatorias. Aquí una descripción más amplia de como tenía lugar esta ritual de escenificación de lo blanco:

Por ejemplo, en 1825, las festividades de la Independencia de Cartagena comenzaron con un tedeum, seguido de inmediato por la manumisión de cuatro esclavos en el “Templo de la Libertad”, un altar espléndidamente adornado con columnas dóricas y una cúpula coronada por un busto de la libertad. Un año antes, en Mompo, una ceremonia de manumisión se llevó a cabo en un atrio vestido de Damasco; el esclavo elegido llevaba puesta una boina de la Libertad. (Lasso, 2013, p. 62)

Este es un ejemplo de un acto de distinción llevado al extremo, en el que se exige la renuncia a buena parte de la identidad negra, tanto a lo asignado como a lo asumido, al baile, al juego, a la expresión más libre de la sexualidad, todo lo que podía ser considerado salvaje a la luz de los ideales modernos debe ser rechazado mediante la afirmación pública de la adhesión a los ideales de la razón encarnados en símbolos propios de la tradición griega y francesa, se trata del máximo esfuerzo del esclavo por presentarse a sí mismo como blanco, como heredero de los ideales occidentales.

Los esclavos no podían acceder a la libertad a través de la reivindicación de una identidad distinta a la del amo, sino que debían escenificar la identidad del blanco como si fuera propia, aun sabiendo que con esto no se convertían en verdaderos hombres libres sino en libertos, sin embargo se trataba del único camino disponible para abandonar la miseria de la esclavitud. La Ley de Manumisión de 1821 estableció que una vez el esclavo cumpliera los dieciocho años, su dueño debía informar a la junta sobre la conducta y carácter del posible liberto, para que esta le proveyera un trabajo conforme a sus habilidades y a las necesidades de la nación, “si los esclavos iban a ser libres, su libertad debía ser organizada y controlada” (Lasso, 2013, p. 68).

Para explicar el proceder de estas juntas, Lasso (2013) presenta el caso de un esclavo que se había unido al partido de gobierno en una guerra civil en 1932 y que se rehusaba a abandonar su regimiento para volver al servicio de su amo, y como la Junta De

Manumisión de Cartagena se rehusó a gastar sus recursos para liberar a este esclavo porque argumentó que “una cosa es dar libertades a ciertos y determinados esclavos, en ciertos y señalados días, y con ciertas formalidades, (...) y otra cosa, y a mi entender distinta es satisfacer cantidades por libertades de esclavos indignas de ellas” (p. 69), un esclavo indigno era el todavía salvaje, el desobediente, por esto las manumisiones debían otorgarse solo a los esclavos que cumplieran con ciertas condiciones como ser trabajador y honesto, porque en palabras de esta junta, “Desengañémonos: el que es mal esclavo, es peor ciudadano” (Lasso, 2013, p. 69) y tomar las armas y unirse a una de las tantas guerras civiles que aquejaban la naciente República, no podía popularizarse como procedimiento para alcanzar la libertad.

El caso de las ceremonias de manumisión resulta paradigmático para ilustrar cómo la ciudadanía y con ella la definición de la identidad del Otro, del indígena, del negro, del mestizo, dependen en buena medida de lo asignado por el discurso del proyecto nacional y del reconocimiento del mas blanco y como este reconocimiento solo puede obtenerse si se demuestran obediencia y laboriosidad, es decir, si se renunciaba a los intereses de la propia comunidad y se realizaba un esfuerzo por escenificar la identidad del enemigo, en un contexto en el que la libertad es una concesión condicionada a la obediencia.

La relación entre las ceremonias de manumisión y las condiciones en las que se ejerce la ciudadanía en Colombia, es un interrogante que queda abierto a partir de la evidente dificultad que implica mencionar en el debate político el problema de la diferencia. Parece ser que la consigna de *unidad, unidad, unidad*, de Simón Bolívar, continua siendo una obsesión en esta joven nación Latinoamericana.

CONCLUSIONES

Lo que se pretendía con esta reflexión sobre la relación entre el racismo y la constitución de las identidades en la Nueva Granada y en los primeros años de la República, fue exhibir algunas de las máscaras de la identidad nacional, la de los buenos y malos indios, la de las castas perezosas y promiscuas, la del criollo civilizado y europeo, pero sobretodo, la del mestizo y su esfuerzo diario por escenificarse cómo lo que no es, blanco autentico, sin mancha de la tierra.

Estas identidades múltiples no constituyen en sí mismas un signo de contradicción, porque, cómo intentó explicarse desde la introducción a esta reflexión, la identidad de los sujetos y comunidades siempre se constituye en un juego constante entre lo asumido y lo asignado, lo que se pretendió resaltar es la relación problemática entre estas formas de identidad y la cuestión racial, y en particular, las implicaciones del problema racial en la formulación del proyecto nacional de la República de Colombia en los primeros años de la independencia.

La constitución de las identidades subjetivas y su relación con los proyectos nacionales es un tema que se presta a la discusión por el carácter mismo del discurso nacionalista, que se esfuerza por presentar a la nación como realidad en lugar de como proyecto, pero sobretodo porque exhibir la fuerza de la exclusión en la configuración de los estados – nación puede generar malestar, sin embargo, la necesidad de los proyectos nacionales de identificar y signar con una identidad fundada en la raza a sus ciudadanos, debe ser reconocida si se quiere comprender el funcionamiento de los estados contemporáneos, en los que el discurso político gira con sorprendente regularidad en torno a la necesidad de identificar y eliminar a un enemigo interno, que amenaza la

supervivencia de la civilización y qué casi siempre puede ser identificado por sus rasgos físicos alejados del ideal europeo.

La actualidad de estas afirmaciones parece comprobar que en la discusión entre Foucault y Anderson sobre la importancia del racismo en la constitución de los estados – nación, el primero tiene amplia razón en dar una importancia muy superior al principio de exclusión sobre el supuesto amor que para el autor de *Comunidades Imaginadas* define el sentimiento nacional.

El estudio de la jerarquización social fundada en la raza como parte del proyecto de homogenización cultural en la conquista y la colonia en la Nueva Granada y su relación con el esfuerzo realizado por las castas por asumir una identidad libre de sospecha de la mancha de la tierra, permitió comprender la fuerza del racismo en la vida cotidiana de los sujetos y comunidades, quienes estaban permanentemente ocupados en borrar de sí los rastros del pasado salvaje heredado de indígenas y africanos.

A través de la reflexión sobre los dispositivos desplegados por las instituciones coloniales para mantener la frontera racial fue posible rastrear la aparición de la preocupación biopolítica en algunos funcionarios coloniales preocupados por el problema de la población, lo que sirvió como pretexto para pensar la relación compleja que al final del periodo colonial se estableció entre disciplina y biopolítica. En el segundo capítulo fue particularmente relevante establecer como estos entrecruzamientos tuvieron lugar en la Nueva Granada mucho antes de la aparición efectiva de un régimen disciplinario por estos rincones de América.

Al abordar el problema de la constitución de la identidad mestiza y su relación con el proyecto nacional en los primeros años de la independencia de Colombia, se explicó cómo en torno al mestizo se configuraron una serie de dispositivos tendientes a garantizar la unidad nacional desde un discurso de integración que esconde y al mismo tiempo exhibe el racismo. A partir de las reflexiones de Giorgio Agamben fue posible establecer como la cuestión racial en la colonia y los primeros años de la República, implicó la constitución de una zona de indeterminación en donde la ciudadanía y la humanidad misma eran negadas a los sospechosos de tener dentro de sí al enemigo

racial, lo que explica la persistencia de los actos de distinción y los esfuerzos desmedidos de las castas y los más blancos por escenificarse como auténticos herederos de la tradición occidental.

La discusión con Marixa Lasso permitió evidenciar que detrás de la apariencia liberal y humanista del proyecto nacional encarnado en el *mito de armonía racial* formulado por algunos de los primeros republicanos, se mantiene la exclusión social y política fundada en la raza. Este será un rasgo distintivo del proyecto nacional colombiano, que solo es capaz de incluir a quienes estén dispuestos a alinearse con los ideales de una minoría social y racial que se define a sí misma como blanca y que dice comprender el verdadero interés de la nación, lo que la legitima para excluir por insurgentes, por salvajes, por inhumanos a los herederos indígenas, afrodescendientes o mestizos que se atreven a defender un proyecto político distinto en el que sea posible siquiera mencionar la diferencia.

Más allá de las conclusiones a las que se ha llegado a partir de la discusión con los autores y las fuentes sobre la relación entre raza e identidad, se espera haber alcanzado el objetivo general del presente trabajo, que no es otro que hacer indagación genealógica, utilizando categorías filosóficas como herramienta para pensar el pasado sin recurrir a los universales y abandonando pretensiones teleológicas para encontrar en el acontecimiento desnudo, la fuente privilegiada para la reflexión histórica.

REFERENCIAS

- Aguado, P. (1956). *Recopilación historial*. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones.
- Almarza, A., & Martínez, A. (2007). *Instrucciones para los diputados del Nuevo Reino de Granada y Venezuela ante la Junta Central Gubernativa de España y las Indias*. Bucaramanga: UIS.
- Almario, O. (2013). *Castas y razas en la Independencia neogranadina 1810 – 1830: Identidad y alteridad en los orígenes de la Nación colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Anderson, B. (2007). *Comunidades imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica. Agamben, G. (2007). *Lo abierto*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo?. *Sociológica*, 26(73), 249-264.
- Aranguren, J. (2006). El señor ve en lo escondido. En Ángel, M., Aschner, C., & Lizarazo, T. (Eds.), *Repensando a Policéfalo* (pp. 193-200). Bogotá: Pensar.
- Álzate, A. (2011). Cuerpos bárbaros y vida urbana en el Nuevo Reino de Granada. En Borja, J., & Rodríguez, P. (Dir.), *Historia de la vida privada en Colombia* (pp. 255-284). Bogotá: Taurus.
- Butler, J. (2009). Violencia-no violencia. Sartre en torno a Fanon. En F. Fanon. (Ed.), *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 193-216). Madrid: Ediciones Akal.
- Castro-Gómez, S. (2008). *La hybris del punto cero*. Caracas: El perro y la rana.

- Castro-Gómez, S. (2008a). *Genealogías de la colombianidad*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Chaparro, A. (2014). *Pensar canibal*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Díaz, R. (2011). La diversión y la privacidad de los esclavos neogranadinos. En Borja, J., & Rodríguez, P. (Dir.), *Historia de la vida privada en Colombia* (pp. 27-254). Bogotá: Taurus.
- Fanon, F. (2009). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1998). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Madrid: S.XXI.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Madrid: Pre – Textos.
- Foucault, M. (2008a). *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2012). *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*. Madrid: S.XXI.
- Lasso, M. (2007). Un mito republicano de armonía racial: raza y patriotismo en Colombia, 1820-1812. *Revista de Estudios Sociales*, (27), 32-45.
- Lasso, M. (2013). *Mitos de armonía racial*. Bogotá: Uniandes.
- Navarrete, F. (2006). *La invención de los caníbales*. México: Castillo.
- Munera, A (2005). *Fronteras imaginadas: La construcción de las razas y la geografía en el siglo XIX*. Bogotá: Planeta.
- Narváez, A., & Pombo, J. (2010). *Escritos políticos y económicos*. Bogotá: Banco de la Republica.
- Pedraza, Z. (2011). *En cuerpo y alma*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Rodríguez, P. (2011). Los sentimientos coloniales: entre la norma y la desviación. En Borja, J., & Rodríguez, P. (Dirs.), *Historia de la vida privada en Colombia*. (pp. 197-226). Bogotá: Taurus.

Wallerstein, I., & Balibar, E. (1988). *Raza, nación y clase*. Madrid: IEPALA.