

## Resumen Académico Educativo.

**1. Tipo de documento:** Trabajo de grado para optar por el título a Politólogo.

**2. Título:** «*Conservar los súbditos en paz y tranquilidad para que sean felices*». La construcción del orden republicano en la ciudad de Santafé, 1785 – 1825.

**3. Autor:** Jeferson Jesid Díaz Sastre.

**4. Lugar:** Bogotá, Colombia.

**5. Fecha:** Agosto 6 de 2015.

**6. Palabras Clave:** conservación, orden republicano, élite política, clero, subjetividad.

**7. Descripción del trabajo:** A partir de la historia conceptual desarrollada por Reinhart Koselleck, se describe la posibilidad por la que la palabra *conservación* puede convertirse en concepto histórico-político fundamental para la ciudad de Santafé de Bogotá entre 1785 – 1825. Cada uno de los momentos propuestos para la interpretación, pretende tejer un relato de tensiones entre la élite política y letrada y el clero católico: como actores privilegiados, y bajo la complicidad para la construcción de un orden republicano, hacen uso de discursos que atraviesan la *conservación* y generan los tiempos y espacios de la producción de una subjetividad particular.

**8. Línea de Investigación:** Religión, política y sociedad.

**9. Fuentes consultadas:** a. Fuentes documentales primarias: Diccionarios 1739 & 1803; Archivo General de la Nación, Biblioteca Nacional, Hemeroteca Virtual de la Biblioteca Virtual Luis Ángel Arango, Fuentes Impresas; b. Bibliografía secundaria especializada.

**10. Contenidos:** i) Introducción; ii) Marco Teórico; iii) Metodología; iv) Estado del Arte; v) Nadando entre palabras. Interpretación del campo semántico, 1785 - 1825.11; vi) Conclusiones; vii) Bibliografía; viii) Anexos.

**11. Metodología:** Aplicación del estilo de trabajo histórico-hermenéutico en ciencias sociales a partir del análisis crítico del discurso e historia conceptual de raigambre alemán para la construcción de un instrumento de recolección de información y la posterior interpretación de la misma.

**12. Conclusión:** A partir de la interpretación de las fuentes primarias documentales desde historia conceptual y del análisis crítico del discurso, se puede concluir que la palabra *conservación* no llega a ser un concepto histórico fundamental pero sí un concepto histórico-político.

La apuesta consiste entonces en alejarse de esta pretensión de totalidad a la que apuntaría todo concepto histórico fundamental y ver en la palabra *conservación* la fijación de un deber como el rasgo característico que propone Bödeker (2009) para los conceptos políticos. En cada uno de los usos de *conservación* se apunta a la obtención de la obediencia dentro de la comunidad política en una relación de diferenciación que marca líneas de demarcación entre superiores e inferiores. En este sentido cobra peso la afirmación de Koselleck (1993): “la lucha semántica por definir posiciones políticas o sociales y en virtud de esas definiciones mantener el orden o imponerlo corresponde, desde luego, a todas las épocas de crisis que conocemos por fuentes escritas” (p.111).

**«Conservar los súbditos en paz y tranquilidad para que sean felices». La construcción del orden republicano en la ciudad de Santafé, 1785 – 1825.**

**Presentado por: Jeferson Jesid Díaz Sastre**

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA – SEDE BOGOTÁ.  
FACULTAD DE CIENCIAS JURÍDICAS, POLÍTICAS Y EMPRESARIALES.  
PROGRAMA DE CIENCIA POLÍTICA.  
JULIO 06 DE 2015.  
BOGOTÁ D.C.**

*«Conservar los súbditos en paz y tranquilidad para que sean felices»*. La construcción del orden republicano en la ciudad de Santafé, 1785 – 1825.

**Presentado por:**

**Jeferson Jesid Díaz Sastre.**

**Informe Final del Ejercicio de Investigación para optar por el título de  
Profesional en Ciencia Política.**

**Tutor:**

**Profesor Yeilor Rafael Espinel Torres.**

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA – SEDE BOGOTÁ.  
FACULTAD DE CIENCIAS JURÍDICAS, POLÍTICAS Y EMPRESARIALES.  
PROGRAMA DE CIENCIA POLÍTICA.  
JULIO 06 DE 2015.  
BOGOTÁ D.C.**

## **AGRADECIMIENTOS**

A mi familia, por permitirme vivir la vida, y en ella la experiencia día a día, desde hace ya 23 años. Pero sobre todo a mi mamá, a mi hermana y a mi tía por apoyarme en este proceso.

A Susan por entusiasmarme a leer e investigar sobre la religión; a Germán, por empujarme a la historia; a Yeilor y Marcela por encaminar y apresurar la culminación de la presente historia y a Mary por soportar, día tras noche, los cuentos de esta historia.

Al Archivo, por ser un cajón de sorpresas y verdades amargas.

## TABLA DE CONTENIDOS

<b>1. Introducción</b> .....	<b>9</b>
1.1. Justificación.....	9
1.2. Presentación del Problema y Pregunta Problema .....	13
1.3. Objetivos.....	15
1.3.1. Objetivo General.....	15
1.3.2. Objetivos Específicos.....	15
<b>2. Marco Teórico</b> .....	<b>19</b>
2.1. La historia de lo político .....	19
2.2. Estableciendo puentes entre religión y política .....	21
2.2.1. <i>Praxeología</i> y campo religioso .....	21
2.2.2. Campo religioso.....	23
2.3. Los clérigos como medidores culturales.....	27
2.4. Poder y genealogía: sujeto y poder pastoral .....	30
2.5. Ambivalencia: múltiples máscaras de la Independencia .....	34
<b>3. Metodología</b> .....	<b>37</b>
3.1. Macromolde histórico-hermenéutico .....	37
3.2. Análisis Crítico del Discurso.....	39
3.3. Instrumento para recolección e interpretación de fuentes documentales primarias .....	47
3.3.1. Reconocimiento de un fenómeno sociopolítico (problema) y construcción del corpus. ....	48
3.3.2. Herramientas de interpretación lingüística. ....	48
3.3.2.1. Fenómenos sociopolíticos de naturalización y ocultamiento. Estrategias generales discursivas .....	48
3.3.2.2. Estrategias Discursivas Particulares.....	50
a. Estrategia discursiva de transformación .....	50
b. Estrategia discursiva de legitimación.....	51
3.3.2.3. Modos de Argumentación y figuras retóricas.....	52
3.4. Historia Conceptual .....	54
3.4.1. <i>Begriffsgeschichte</i> y concepto político fundamental .....	54
3.4.2. Proceso Metodológico. ....	60

a. Crítica de fuentes.....	63
b. Diacronía y Sincronía .....	64
c. Cambio lingüístico: onomasiología y semasiología.....	65
d. Discurso e historia conceptual. ....	66
<b>4. Estado del Arte.....</b>	<b>67</b>
4.1. Encomenderos, cura de almas y funcionario del Rey: tensiones y complicidades en la construcción del orden colonial. ....	68
I .....	68
II.....	73
III.....	84
IV .....	91
4.2. Momentos de transición: reformas borbónicas y crisis de la Monarquía como posibilidades para la construcción de la República. ....	93
I .....	93
II.....	98
III.....	106
IV .....	108
4.3. Aproximaciones a la historia conceptual. Ciudadanía y Orden como conceptos guía. ....	116
4.3.1. Ciudadanía. ....	116
4.3.2. Orden.....	121
<b>5. Nadando entre palabras. Interpretación del <i>campo semántico</i>, 1785 – 1825.....</b>	<b>131</b>
5.1. Nivel Léxico. ....	131
5.2. Registros lingüísticos, experiencias y expectativas durante 1785 – 1819 .....	138
5.3. Registros lingüísticos, experiencias y expectativas en el quinquenio 1820 – 1825 .....	151
<b>6. Conclusiones.....</b>	<b>164</b>
<b>7. BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>171</b>
<b>8. ANEXOS.....</b>	

## TABLA DE CUADROS

<b>Cuadro 1.</b> Parroquias por diócesis en la Nueva Granada, finales del siglo XVII – comienzo del siglo XIX .....	11
<b>Cuadro 2.</b> Estrategias de mediación del cura de almas en la Colonia.....	29
<b>Cuadro 3.</b> Componentes de la fase interpretativa del ACD .....	49
<b>Cuadro 4.</b> Estrategia Discursiva de Transformación .....	50
<b>Cuadro 5.</b> Características de Personalización e Impersonalización .....	51
<b>Cuadro 6.</b> Legitimación .....	52
<b>Cuadro 7.</b> Modos de argumentación y Figuras retóricas .....	52 – 53
<b>Cuadro 8.</b> Descripción de las fuentes primarias documentales .....	62 – 63
<b>Cuadro 9.</b> Tipos de curas de almas .....	79 – 80
<b>Cuadro 10.</b> Tipos de montajes de legitimidad .....	123
<b>Cuadro 11.</b> Fuentes del poder político .....	124

## TABLA DE FIGURAS

<b>Figura 1.</b> Campo semántico de la <i>constelación de conceptos</i> para Santafé de Bogotá, 1820 – 1825...61	
<b>Figura 2.</b> Estado Eclesiástico .....83	
<b>Figura 3.</b> Principales provincias y ciudades para el año de 1800.....102	
<b>Figura 4.</b> Plano y pliegues de la subjetividad en Santafé, 1785 – 1825 .....102	

## 1. INTRODUCCIÓN.

### 1.1. Justificación.

La presente investigación se presenta como resultado, inconcluso en sí mismo, de una investigación previa que permitió despertar la preocupación por la relación histórica entre religión católica y política<sup>1</sup>. Fijar la mirada en el siglo XIX fue una segunda posibilidad dentro de un abanico más extenso. De suerte que, ¿religión, política y siglo XIX hacia dónde apuntan?

Es necesario partir del archivo para responder a la anterior pregunta. En uno de estos, aparece el nombre del visitador, corregidor y oidor español Juan Mon y Velarde, quien para los años 1785 – 1786 ejercía sus funciones en el pueblo de San Josef de Arma Viejo<sup>2</sup>, antes ciudad según la información allí contenida, perteneciente a la jurisdicción de la Provincia de Antioquia. Igualmente se encontraba subordinada a la Diócesis de Popayán en calidad de parroquia, con San Josef de Arma Viejo como curato. El tema principal que resalta en la mayoría de los archivos que componen el legajo, es la preocupación de las autoridades por la provisión de un cura párroco a los pobladores del extinto pueblo y su consecuente traslado al curato de Río Negro (Iglesia de Santa Bárbara), pues sin éste temen que se acreciente el número de mendigos y vagos debido, en mayor proporción, al abandono espiritual y temporal del pan de la doctrina.

Habría que aclarar un par de elementos antes de continuar con la presentación del «caso Arma Viejo». En primer lugar, la figura del visitador, corregidor y oidor español Juan Mon y Velarde. Más que su persona, es interesante resaltar sus funciones. Como corregidor, desempeñaba una gama variada de

---

<sup>1</sup> La presente propuesta de investigación se presenta como el desarrollo del proyecto de investigación «*Proceso de apropiación de herramientas investigativas para el estudio de las ciencias jurídicas y políticas alrededor de la teorización de la formación del Estado en Colombia*» (Con base en el Proyecto Investigativo: Antropología del Derecho Republicano en Colombia: hacia un laboratorio de vocabularios, conceptos, metáforas y paradigmas fundamentales), ganador de la Primera Convocatoria Interna de Semilleros de Investigación en la Universidad de San Buenaventura, para desarrollar durante el año 2013 y cuyas funciones eran la investigación y sistematización del trabajo de archivos históricos y el rastreo de conceptos y vocabularios entre 1780 y 1820. El equipo de trabajo debía dar cuenta de tres relaciones como punto de partida –relación Estado-etnia, Estado-desarrollo local y Estado-religión– con el objetivo de analizar el despliegue del derecho público.

<sup>2</sup> Archivo General de la Nación (AGN), Colonia, Curas y Obispos, Legajo 8, ff. 663 – 684. Años: 1785 – 1786. Alcance y Contenido: Juan Salvador de Villa y Castañeda, Cura Vicario de Medellín, informa sobre provisión de Cura de Ansermaviejo y el traslado de su población a Río Negro.

tareas tan diversas como la administración de justicia erigiéndose en instancia última, impulsos al comercio y a las obras públicas, establecimiento de los precios y las medidas de balanza, imputación de cargos por robo al fisco, cuidado de caminos, mantenimiento del orden público, establecimiento de ordenanzas para el Cabildo, entre otros. En calidad de visitador, debía crear informes sobre las condiciones materiales, económicos, sociales y políticas de un territorio en particular con el fin que la Corona conociese de sus territorios y habitantes, además de legitimar las decisiones adoptadas por sus funcionarios en razón de buscar una mejora a los problemas sobresalientes.<sup>3</sup>

Según Eduardo Cárdenas, S.J. (2004), entre 1778 y 1784, Juan Antonio Mon y Velarde se desempeñó como oidor de la Audiencia de Santafé<sup>4</sup>, antes de haber ocupado el mismo cargo en Guadalajara. Por orden del Arzobispo-Virrey Moreno y Escandón se estableció como visitador y corregidor de la Provincia de Antioquía entre los años 1785 y 1788. Su principal preocupación fue la de hacer frente al estado de decadencia de las principales poblaciones de la provincia, implementando reformas económicas, principalmente para el fomento de la agricultura, junto con medidas de tipo asistencial, de salud e instrucción públicas, bajo un criterio más eficiente de la administración pública.

Como segunda aclaración, es necesario tener en cuenta que la división político-territorial del Virreinato no es, en principio, la misma división espiritual que ponía en práctica la Iglesia. Y sobre todo en principio, toda vez que muchas veces en los terrenos tanto de la vida cotidiana como de la administración burocrática virreinal, primaba más la división espiritual sobre la división política siempre y cuando operara el principio de la distancia geográfica con respecto a un centro de poder. Mientras la división política dividía el Virreinato de la Nueva Granada en Provincias, Ciudades, Villas y Pueblos, la división espiritual se dividía en Arquidiócesis (Santafé) y Diócesis (Popayán, Santa Marta y Cartagena), Parroquias y Curatos. En la ciudad capital del virreinato se asentaba el arzobispo, en otras ciudades importantes los obispos, en aquéllas no tan importantes una parroquia, y en las villas y los pueblos de indios, un cura doctrinero. De lo anterior se desprende el hecho de que muchas veces tuvieron lugar problemas de jurisdicción entre el clero y los funcionarios reales. En Cuadro 1 se establece la cantidad de parroquias en el tránsito del siglo XVIII al XIX para hacerse una idea del contexto en el que las autoridades debían convivir con la figura del párroco.

---

<sup>3</sup> Ver Jaime Jaramillo (1989) La administración colonial. En *Nueva Historia de Colombia*, Tomo 2 (pp. 175 – 192). Bogotá: Planeta.

<sup>4</sup> Instancia última en asuntos judiciales a nivel jurisdiccional del Virreinato de la Nueva Granada y creada sobre todo para contrarrestar el peso del Cabildo conformado en sus inicios por encomenderos y luego por criollos.

Retomando, ¿por qué es tan importante partir del archivo de los años 1785 – 1786 en cuya narración resalta el protagonismo del visitador y oidor español Juan Antonio Mon y Velarde quien mantiene relaciones con los clérigos de la Diócesis de Popayán y de la parroquia de Río Negro, nueva para los pobladores de la ciudad de San Josef de Arma Viejo? Porque ofrece tanto una clave de lectura para establecer una relación entre la religión católica, la política y lo político así como un punto de partida para el desarrollo de la investigación.

**Cuadro 1:** Parroquias por diócesis en la Nueva Granada, finales del siglo XVIII – comienzo del siglo XIX

<b>Diócesis</b>	<b>Año A</b>	<b>Año B</b>	<b>Año 1824</b>
<b>Cartagena</b>	1772: 107 parroquias	1796: aprox. 100 parroquias	116 parroquias
<b>Popayán</b>	-	1788: 70/80 parroquias	123 parroquias
<b>Santafé</b>	1776: 317 parroquias	1781: 251 parroquias	343 parroquias
<b>Santa Marta</b>	-	1817: 60/70 parroquias	61 parroquias

**Fuente:** Elaborado por Amanda Caicedo (2008) con base en Eduardo Cárdenas, S.J. (2004) *Pueblo y religión en Colombia (1780 – 1820)*, pp. 281 – 282. Bogotá: Universidad Javeriana.

En un punto de la historia, el abogado de la Real Audiencia, Gerónimo de Rivas, aplica la disposición del Visitador Juan Antonio Mon y Velarde para proveer de cura párroco a los alrededor de cincuenta habitantes (de trescientos que se contaban) que decidieron quedarse en San Josef de Arma Viejo; pero además de ello revoca la decisión de la extinción de dicha ciudad, acusada por el Superintendente y Gobernador de la Provincia de Antioquia, Juan Salvador de Villa y Castañeda, por lo que solicitan el traslado “de todas las alhajas y parámetros sagrados que le pertenecen” junto con las imágenes de “Nuestra Señora y del Apóstol San Thiago El Mayor, con la reverencia, pompa y devoción que es debida.” A continuación, el Provisor Clemente Robayo, además apoderado de los vecinos de la ciudad de San Josef de Arma Viejo, agradece no sólo la anulación de la decisión administrativa de extinguir el pueblo, sino que añade:

Debe ser trasladada la sagrada imagen una vez que se traslade la ciudad, como que es su Patrona donada por su antiguo Rey y Señor, y siendo Patrona de la ciudad donde se traslade ésta, debe trasladarse la Santa, pues en aquél sitio sólo quedaron las ruinas de la antigua ciudad y por

ciudad no se entienden las memorias de los edificios, sino los vivientes o habitantes (...) y así en la nueva ciudad confirmada ya por vuestra Real persona, debe permanecer la santa imagen estando pronta mis partes a ocurrir en caso necesario el soberano, pues sin la divina Patrona no quieren ciudad, ni oficios de República.

A continuación, Clemente Robayo, en un tono seco, añade:

Ni puede escudarse el discreto Provisor [léase Gobernador de Antioquia] diciendo procedió a dar aquella providencia en fuerza del exhorto de vuestro Oidor Visitador [Mon y Velarde], pues aquel se dirigía para que proveyese de Cura a los cortos vecinos de la arruinada ciudad y no para tal providencia [la extinción de la ciudad], *como que aquel sabio ministro conoce el que los deseos del Rey y los de Vuestra Alteza, viva imagen suya, desean con desvelo **conservar los súbditos en paz y tranquilidad para que sean felices.***<sup>5</sup>

La frase anterior, resaltada de manera intencional, conduce tanto a la preocupación como a la pregunta que orientan la presente investigación. En un contexto donde la división entre la religión católica y la política no se encuentra tan acentuada –finales del siglo XVIII y primeros decenios del siglo XIX–, el argumento propuesto parte de la posibilidad de reducir la interpretación de ésta relación a partir de la palabra *conservación*. De la frase resaltada puede establecerse la posibilidad de articular la religión católica y la política a partir de un acceso más acentuado a la comprensión de lo que antes de los movimientos pro-independentistas se consideraban como los elementos constitutivos del orden: paz, tranquilidad y felicidad, articulados bajo la garantía de la *conservación* como punto de encuentro entre las autoridades –bien se encontrasen vestidas de bata blanca o de peluca– permitiendo proponer así el *campo semántico* para la pretense investigación (Ver Figura 1 en el Capítulo 3).

Por lo anterior, aunque no se resuelva de manera definitiva, la invitación que sobresale es el cuestionamiento de la *quietud* como momento de lo político. Es en este punto donde cabría la pertinencia del desarrollo de la presente investigación para la ciencia política, pues aquélla debe leerse como un conjunto de acciones propiamente estratégicas de quienes hacen las veces de dominadores en una época y contexto determinados de la historia, estableciendo límites a acciones presentes y potenciales; límites que son necesarios develar para pensar espacios ampliamente democráticos, participativos y de reconocimiento, habida cuenta del esclarecimiento de lo históricamente excluido. En

---

<sup>5</sup> Archivo General de la Nación (AGN), Colonia, Curas y Obispos, Legajo 8, ff. 681 – 683. El subrayado es propio.

el fondo, el cuestionamiento histórico a la religión católica, para el contexto colombiano, parte en gran medida por la complicidad que guarda en la producción y consolidación de dicha *quietud*.

Y no se trata de establecer desde un principio una visión de los efectos negativos de la religión católica para hacerla ver negativa a ella misma –aunque salten a la vista hechos como la evangelización de los indios precolombinos– sino más bien establecer, desde una mirada histórica (y a manera de invitación para futuras investigaciones), momentos de interacción y conflictividad con fenómenos sociales, económicos, políticos y/o culturales que producen efectos y, más allá y de la mano de ellos, realidades.

## **1.2. Presentación del Problema y Pregunta problema.**

Si hasta el momento se ha acentuado la relación entre la religión católica y la política como punto de partida es porque, y con base en el caso de la ciudad de San Josef de Arma Viejo (1785 – 1786) en la Provincia de Antioquia, la palabra *conservación* se asume como una posibilidad de acceso para estudiar dicha relación en la ciudad de Santafé. Preguntarse no sólo por la existencia de los momentos de negociación sino también de conflictos entre los curas de almas y los funcionarios y autoridades, para establecer desplazamientos lingüísticos que ayuden a mostrar la precaria construcción del orden.

El período fijado, que comprende los años 1785 – 1825, se postula como un laboratorio por medio del cual la *conservación* agrupa diferentes matices como expresión de los sentidos de uno y otro actor enunciado, viendo a través de sus letras la serie de incertidumbres a las que tuvieron que hacer frente para la permanencia de un orden que se reventaba y la consolidación de un orden que prometía cambios.

Aunque demasiado extenso el período abarcado, el reto consiste en rastrear la serie de experiencias y expiativas que heredan el clero y la élite política y letrada del reciente pasado colonial como garantes de un nuevo orden, envistiéndose ahora ante la sociedad como figuras paternas dispensadoras de cuidados. En el fondo, más allá de considerar que las promesas de la modernidad generaron unas cadenas de implosiones en el occidente americano a partir del año de 1808 con la invasión napoleónica a España, vale la pena detenerse a mirar con mejor lupa los enfrascamientos de las acciones dentro de la serie de continuidades y rupturas en las que ellas dotan de significado la realidad.

Ahora bien, si en un primer momento –tal vez el más fuerte en todo el desarrollo de la presente investigación– se establece una negociación constante entre el clero y la élite política en cuanto al espacio de la *quietud* de los súbditos gracias a lo expresado tanto por uno como por otro grupo, la

segunda apuesta de la investigación apunta a develar, hasta donde sea posible, el proceso por medio del cual el discurso y las acciones repercuten en la producción de una subjetividad: aunque el punto de partida es el *campo semántico* de conceptos que permite fijar el «caso de Arma Viejo» explicado en la Figura 1 (Cf. Capítulo 3), se toma a la ciudad de Santafé como un laboratorio en el que constantemente se gesta un espacio de inmovilización y de producción de subjetividades que, por dar un primer nombre, remiten a un sujeto dócil y obediente. Aunque con la emergencia del ciudadano a partir de 1808 y su posterior problematización por parte de la élite de la ciudad, es interesante observar una seria continuidad con el pasado colonial antes que una novedad manifiesta.

En el plano metodológico, la presente investigación es un intento de agrupar dos modos de estudio, en la medida en que el acercamiento a la historia del periodo de transición entre finales de la Colonia y la construcción del orden republicano en los primeros decenios del siglo XIX se hace desde la ciencia política, llegando a la historia conceptual desarrollada por el historiador alemán Reinhart Koselleck a partir del análisis crítico del discurso; enfoque éste último muy sonado dentro de la ciencia política. En segundo lugar, la propuesta de la producción de un sujeto dócil y obediente se erige como interpretación de los efectos propios de la articulación entre los curas de almas y la élite política y letrada como productores de espacios de intervención quienes, dentro de la transición entre el Antiguo Régimen y el orden republicano, permiten pensar pistas para investigaciones futuras sobre la *quietud* de los ciudadanos en la historia de Colombia, dentro de nuevos contextos y con nuevos actores históricos.

Por lo anterior, se establece entonces que la dimensión sincrónica de la interpretación de las fuentes documentales primarias ayudaría a fijar diferentes sentidos de la palabra *conservación*, asumida como un indicador del período señalado y que, gracias a la *campo semántico* de la Figura 1, ayuda a construir un camino por medio del cual sea más fácil el acceso a las tensiones del orden republicano. En este punto, no puede perderse de vista que al asumir la mirada sobre el orden republicano, cuya primera característica notoria es la herencia de la *quietud* con el pasado reciente del Antiguo Régimen, lo que se busca es desentrañar la serie de intenciones e intereses de los actores privilegiados para la presente investigación. De lo que se trata es de desentrañar los efectos detrás de los pilares sobre los que descansa el nuevo orden republicano, cuya novedad es vislumbrada a beneficio de la élite política y letrada.

Si la dimensión sincrónica de la interpretación histórica de las fuentes documentales primarias es entonces una apuesta por develar las continuidades más que las novedades, es igualmente necesario señalar el papel protagónico que juega, en el desarrollo de la presente investigación, la figura del cura de

almas como actor mediador, que gracias a su papel de pastor y a su función de salvación, guarda mayor reconocimiento dentro del pueblo, en comparación con un discurso y un conjunto de acciones discriminatorias propias de la élite política. Si bien se asume una negociación entre éste y aquél, no se pretende reducir desde un inicio, según el contenido de las fuentes, una ciega complicidad aquí y allá. Como tercera invitación resulta entonces que, aunque la producción de una subjetividad dócil y obediente sea el resultado de la complicidad entre el cura de almas y la élite, no está de más rastrear la serie de contradicciones dentro del orden republicano.

Aclarar igualmente que el tratamiento prioritario sobre las fuentes documentales del período que va de 1819 a 1825 obedece a la necesidad de mirar la construcción del orden en un contexto en el que, para la ciudad de Santafé, los vestigios de los ejércitos realistas representaban aun una amenaza para sus habitantes, aun cuando aquellos se encontrasen en sus últimos días. Esto, porque la presente investigación no se presenta como un mero acercamiento desinteresado al pasado; antes bien, se pregunta por aquéllos efectos consecuentes de los arreglos entre la élite política y los curas de almas que siguen guardando hoy un tenue suspiro en la constitución de lo que somos.

Por tanto, la pregunta problema que guía la presente investigación se muestra a continuación: *¿la palabra conservación puede dar cuenta de las interacciones entre el clero católico y la élite política y letrada en la ciudad de Santafé de Bogotá en el período 1785 – 1825, mostrando la doble producción del orden republicano y de una subjetividad en particular?*

A continuación se describen los objetivos de la presente investigación:

### **1.3.Objetivos.**

#### **1.3.1. General.**

Interpretar la palabra conservación para dar cuenta de las interacciones entre el clero católico y la élite política en la ciudad de Santafé de Bogotá en el período 1785 – 1825, mostrando la doble producción del orden republicano a partir del campo semántico (conservación, tranquilidad, paz, felicidad, orden y ciudadanía) y de una subjetividad en particular.

#### **1.3.2. Específicos.**

- a. Describir los discursos y acciones del clero católico en la ciudad de Santafé de Bogotá a partir del campo semántico (tranquilidad, paz, felicidad, orden y ciudadanía) en el período 1785 – 1825.
- b. Describir los discursos y acciones de la élite política y letrada en la ciudad de Santafé de Bogotá a partir del campo semántico (tranquilidad, paz, felicidad, orden y ciudadanía) en el período 1785 – 1825.
- c. Identificar las características y los usos de la palabra *conservación* por parte del clero católico y la élite política y letrada en la ciudad de Santafé de Bogotá en el período 1785 – 1825.
- d. Categorizar la producción de una subjetividad como efecto consecuente con el proceso de la interacción del clero católico y la élite política y letrada en la construcción del orden republicano en la ciudad de Santafé de Bogotá en el período 1785 – 1825.

\* \* \*

Por último, el lector se encontrará con los siguientes capítulos a lo largo de la investigación. En el Capítulo 2 se describe el marco teórico articulado alrededor de la preocupación por el problema de las pretensiones limitadoras de todo orden que remiten directamente a la preocupación por una *historia de lo político*. Para ello complementa los planteamientos del *campo religioso* junto con la aplicación de éste al papel de *intermediario político-cultural* del cura de almas, dentro de los cuales se fragua la producción del sujeto. Tal producción se propone desde la mirada genealógica de la historia en complemento del *poder pastoral*, no perdiendo de vista el papel de la *ambivalencia* como entrada de interpretación para todo el conjunto (campo religioso, producción histórica de sujetos y poder pastoral), por cuanto toda promesa de libertad, en el contexto de la modernidad política, es igualmente una promesa de dominación.

En el Capítulo 3 se argumenta en favor de la escogencia de una aproximación histórico-hermenéutica para la presente investigación así como la articulación de los estudios del Análisis Crítico del Discurso con la historia conceptual alemana, cuyo mayor exponente fue el historiador francés Reinhart Koselleck. En un primer momento, el lector encontrará una aproximación minuciosa a los estudios del discurso y las implicaciones que asume la presente investigación desde una dimensión crítica del mismo. En un segundo momento se explica paso a paso la construcción y consolidación del *Cuestionario para la recolección e interpretación de fuentes documentales primarias* (Ver Anexo 1) como instrumento para

la investigación y recolección de información de las fuentes documentales. Por último, el lector se encontrará con una aproximación a la historia conceptual, asumiendo diferentes propuestas para la interpretación posterior de la información recolectada.

En el estado del arte, Capítulo 4, se colocan en diálogo diferentes miradas sobre el pasado colonial. Antes que ser un estudio estricto sobre una materia en específico, integra aproximaciones variadas desde la historia económica, la historia social, la historia cultural y la historia política. Abarca estudios de los tres siglos de dominio español y, reconociéndolo desde un principio, no integra estudios exhaustivos de los primeros años de la administración republicana en el período de la Patria Boba ni tampoco la movilización militar de los ejércitos realistas y patriotas y sus implicaciones político-sociales. Tampoco se detiene en una historia de Santafé. Antes bien, y como resultado de una aproximación más amplia, el capítulo se muestra como una narración problematizadora de las dimensiones de la construcciones del orden colonial y republicano, y aunque acentúa la relación entre religión católica y política, y los representantes de unos y otros aquí y allá, no se sustrae a ellos.

Podrá leerse antes bien una trama que pretendió fijar, hasta donde fuera posible, la existencia de los diferentes conflictos en uno y otro orden a partir de principios organizadores de la diferencia como las castas, el orden de *majestas* y la religión misma por el efecto de la teoría teológico-política del «gobierno en justicia». Por esto, podrá leerse un segunda temática general que se detiene en algunos elementos de «lo popular» en figuras como el pobre y el vago, y en la participación de sectores no preeminentes en la construcción del orden republicano.

Por esto, el capítulo se encuentra dividido en tres secciones: la primera, “Encomenderos, cura de almas y funcionario del Rey: tensiones y complicidades en la construcción del orden colonial” da cuenta de las características del orden colonial; la segunda, “Momentos de transición: reformas borbónicas y crisis de la Monarquía como posibilidades para la construcción de la República”, describe el proceso abierto por la invasión napoleónica a España en 1808 como condición de posibilidad para la imaginación e implementación del orden republicano. La tercera sección, “Aproximaciones a la historia conceptual. Ciudadanía y Orden como conceptos guía”, pretende mostrar una corta aplicación de la historia conceptual así como el contenido propio de los discursos de la élite política e intelectual y del clero católico en la consolidación de un orden republicano bajo la promesa y una limitada aplicación de las promesas de la modernidad política bajo el título de ciudadano.

En el Capítulo 5 se articulan el marco teórico, la metodología y el estado del arte para abordar la interpretación de la información recabada. Mientras en un primer momento se establece un cruce lexicográfico de diferentes palabras que abarcan el *campo semántico* de la Figura 1 –a partir del *Diccionario de Autoridades* de 1739 y el *Diccionario de la Lengua Castellana* de 1803– con el fin de mirar allí una ampliación de sus sentidos, en un segundo momento se hace una lectura de las fuentes primarias documentales. En éste sentido se proponen dos grupos de interpretación que no necesariamente obedecen a un hecho destacado: en un primer momento, las fuentes abarcan el período que va de 1785 a 1819, tomando al archivo del «caso de Arma Viejo» como punto de partida, para pasar luego a archivos propiamente relaciones con la publicación y las problemáticas de las élite política y letrada y del clero en la ciudad de Santafé. El segundo grupo abarca los archivos entre los años 1820 – 1825, asumiendo el hecho de la expulsión de los destacamentos realistas de la capital como punto de partida y el momento propicio para dar una segunda vuelta a la argumentación toda vez que, aun con el miedo presente de una segunda *pacificación*, se abre el espacio para la implementación de medidas que garanticen la permanencia del orden republicano. Esta división de las fuentes está igualmente ilustrada en el Cuadro 10 del Capítulo 3.

En el Capítulo 6, se recogen las conclusiones de la investigación.

## 2. MARCO TEÓRICO.

El presente marco teórico se articula alrededor de la preocupación por el problema de las pretensiones limitadoras de todo orden que remiten directamente a la preocupación por una *historia de lo político*. Para ello complementa los planteamientos del *campo religioso* junto con la aplicación de éste a los estudios históricos del papel de *intermediario político-cultural* del cura de almas, dentro de los cuales se fragua la producción del sujeto. Tal producción se propone desde la mirada genealógica de la historia en complemento del *poder pastoral*, no perdiendo de vista el papel de la *ambivalencia* como entrada de interpretación para todo el conjunto (campo religioso, producción histórica del sujetos y poder pastoral), por cuanto toda promesa de libertad, en el contexto de la modernidad política, es igualmente una promesa de dominación.

### 2.1. La historia de lo político.

Para el historiador francés Pierre Rosanvallon (2006), lo político se asume como el momento de acción de la sociedad sobre sí misma. Como acceso a ese momento, la historia de lo político debe preguntarse por las racionalidades políticas, es decir, por el conjunto de representaciones que “gobiernan la manera como una época, un país, o unos grupos sociales conducen su acción e imaginan su futuro.” En el fondo, “hacer la historia de la manera en que [esa] época, [ese] país, o [esos] grupos sociales buscan construir respuestas a eso que ellos perciben como un *problema*”, estableciendo la relación entre la realidad y su representación, que puede modificarse no sólo por las respuestas al problema sino también por “las transformaciones institucionales, las técnicas de gestión y las formas del vínculo social” (p.79)

Desde la definición anterior, el historiador colombiano Francisco Ortega (2011) considera que lo político debe asumirse a la vez como trabajo y como campo. En su dimensión de trabajo, lo político remite a la producción “de reglas explícitas o implícitas de participación y de formas de compartir que le dan forma a la vida de la comunidad política”; a partir de éstas reglas se establece el proceso por el cual “un agrupamiento humano, que no se compone en sí mismo más que de una simple “población” toma

progresivamente la apariencia de una comunidad<sup>6</sup>”; de lo que se trata entonces es de definir las reglas por la que se fijan quiénes serán sujetos políticos dentro de esa comunidad.

En complemento, la dimensión de campo describe el lugar “donde los múltiples hilos de la vida de hombres y mujeres se cruzan, se atan y configuran así el marco en el que se enlazan sus discursos y sus acciones”; es decir, el proceso por el cual lo político se refiere a la naturalización, “a la existencia de una “sociedad” que aparece ante los ojos de sus miembros como formando un todo que da sentido<sup>7</sup>” (p.31).

La política se toma entonces como el análisis del funcionamiento de las instituciones y de los partidos políticos en la vida comunal, de los mecanismos y procesos de toma de decisiones, de sondeos, referendos, consultas y elecciones. Según Francisco Ortega (2011), el objetivo principal de la política para Rosanvallon, apunta a entender las razones por las cuales los diversos actores de la política, los políticos, actúan de una u otra manera a partir del “ordenamiento de la sociedad desde la instancia general de poder” (p.31). En éste sentido, lo político no se reduce a la política aunque necesita de ella para mostrarse.

Una propuesta metodológica interesante para la presente investigación es la que propone Rosanvallon (2006) al cuestionar los textos desde su contexto, y no a la voz de la seducción de la figura de un gran autor, para comprenderlos como las “tentativas más elaboradas de respuesta a las preguntas de una época determinada” (p.78). Por esto, para Pierre Ronsavallon no es posible dividir la filosofía, tomada como momento de reflexión y formalización de las preguntas del presente, de la historia, por cuanto ésta última es la escena de invención y relanzamiento de la pregunta por la institución de los social, es decir, por lo político.

Por lo anterior, esta corta aproximación a la historia de lo político permite preguntarse, como lo hace el historiador Francisco Ortega (2012), por la incertidumbre de todo orden; por las contradicciones que sobreviven en toda síntesis que se erige como verdad de una época. La pregunta por lo político, a partir de las reglas explícitas e implícitas, como lo observa el historiador colombiano Nicolás González (2012), es un aproximación a la doble imposición que se erige en respuesta ante quién es el sujeto político dentro de la sociedad y quién no. De ésta manera, al asumir una articulación entre religión católica y política, representados en las figuras de los curas de almas y de la élite política y letrada en la ciudad de Santafé respectivamente, la pregunta por lo político es una pregunta por la naturalización de la

---

<sup>6</sup> Palabras de Pierre Ronsavallon citadas por Francisco Ortega (2011), *Del dicho al hecho: 200 años de independencia y ciudadanía en Colombia. XIII Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado – Memorias*, p.31.

<sup>7</sup> Palabras de Pierre Ronsavallon citadas por Francisco Ortega (2011), op. cit., p.31.

exclusión de sectores que históricamente fueron despojados en aquél proceso de su propia autoconstitución.

## **2.2. Estableciendo puentes entre religión y política.**

### **2.2.1. *Praxeología* y campo religioso<sup>8</sup>.**

Para Andrés García Inda (2001), el punto de partida de la teoría sociológica del francés Pierre Bourdieu parte de desentrañar la lógica y el sentido de las diferentes prácticas sociales con el fin de descubrir lo que el orden social esconde detrás del orden simbólico. De ésta manera, la propuesta metodológica del sociólogo francés se hace más accesible, quien partiendo de la *praxeología*, llega a las categorías de campo y campo religioso.

Si el punto de partida de Bourdieu es entonces tal desentrañamiento, la *praxeología* considera la existencia de un doble proceso, siempre de ida y vuelta, de interiorización de la exterioridad y de exteriorización de la interioridad. Por lo tanto, rompiendo tanto con la visión que reduce toda acción del agente a mero mecanicismo o a mero apresamiento de las estructuras, propone un doble análisis: mientras el primero apunta a las estructuras objetivas que orientan y coaccionan la práctica social, el segundo estudia las estructuras mentales por las cuales se produce la interiorización de las estructuras sociales y la indagación por la génesis de las mismas. Lo anterior permitiría dar cuenta tanto de la orientación como de la coacción de las prácticas. Todo lo anterior, guardadas las simplificaciones, recoge las características del enfoque del *estructuralismo constructivista* dentro de la sociología.

Para el estudio de la *praxeología*, el autor propone dos conceptos centrales: *campo* y *habitus*. Con el primero de ellos, delimita en un primer momento un espacio social específico, entendiendo por este el conjunto de relaciones sociales o sistema de posiciones sociales que se definen las unas en relación a las otras. Como espacio social específico, el *campo* es además el lugar donde las relaciones sociales se definen de acuerdo con un tipo de poder o capital específicos.

---

<sup>8</sup> La presentación de la teoría sociológica de Pierre Bourdieu se centra mayoritariamente en dos textos: una introducción de su pensamiento a partir del sociólogo jurídico Andrés García (2001) Introducción. La razón del derecho: entre habitus y campo. En: *Poder, derecho y clases sociales* (pp. 9 – 61). Madrid: Palimpsesto, y uno segundo en el que se trata en específico el tema del campo religioso escrito por el sociólogo francés: Bourdieu, P. (2009) Génesis y estructura del campo religioso. En: *La eficacia simbólica. Religión y política* (pp. 43 – 89). Buenos Aires: Editorial Biblos. Cualquier impresión debe leerse a partir de aquí.

El capital específico es la condición de entrada así como el objeto del campo, entendiendo por capital no una extensión exclusiva de la economía<sup>9</sup> al análisis de las relaciones sociales, sino más bien una fuerza, un poder o una capacidad de explotación. No es que todas las formas de capital (social, económico o cultural) se reduzcan a las anteriores características –el concepto de capital no es tan claramente definible dentro de la teoría de Bourdieu–: es más una elección para la presente investigación erigir en características de cualquier capital lo que es solamente los *efectos simbólicos del capital*, es decir, de otorgarle valor y legitimidad al capital.

Lo anterior, sólo para indicar que el capital es detentado por los agentes que entran en *juego* (lucha o competencia) en el campo. A partir de aquí se establecen no sólo los posibles límites del campo sino también una consecuencia que no puede dejarse de lado: el campo es un sistema de establecimiento de diferencias debido, sobre todo, a la distancia social que separa cada posición social, estableciendo una jerarquía entre posiciones inferiores y superiores. Quienes determinan las diferenciaciones son quienes acumulen mayor capital dentro de un campo.

Pero no basta con acumular, y por ello es imprescindible para Bourdieu la noción de *juego* del cual se vale para proporcionar una explicación del funcionamiento del campo. A partir de allí describe no sólo la lógica social sino también el papel *estratégico* de las relaciones sociales según las posiciones dadas por la acumulación de una forma de capital:

Es en cada momento el estado de las relaciones de fuerza entre los jugadores lo que define la estructura del campo: podemos imaginar que cada jugador tiene delante montones de fichas de diferentes colores, correspondientes a las diferentes especies de capital que él detenta, de forma que su fuerza relativa en el juego, su posición en el espacio de juego, y también sus estrategias en el juego (...) dependen a la vez del volumen global de sus fichas y de la estructura de los montones de fichas, del volumen global de la estructura de su capital. (Bourdieu citado por Andrés García (2001), p.19)

Por último, a partir de la relación teórico-metodológica entre la noción de *juego* y la jerarquización propia de un campo, Bourdieu propone la existencia de un *campo del poder*, no como un tipo posible, sino más bien como un producto de la relación de fuerzas entre las diferentes formas de capital para imponer, según los detentadores de capital considerados como agentes especializados, el “principio de dominación dominante” o “principio legítimo de dominación” que apunta a establecer el capital propio

---

<sup>9</sup> Lo que no quiere decir que en ningún momento se remita a los desarrollos teóricos de la economía, sobre todo desde Marx. A partir de esta aplicación, Bourdieu propone una teoría general que considera al campo como un mercado *sui generis* por ser un lugar asimétrico de producción y distribución del capital y un lugar de competencia por el monopolio de ese capital. García (2009), *op. cit.*

como el capital dominante en el conjunto de los campos sociales, defendiendo la permanencia del mismo a partir de la institucionalización o codificación de las distancias –a partir de leyes, creencias o costumbres– para hacerlas respetar.

Para el concepto de *habitus* se propone partir de la articulación de la noción de juego con la *illusio*. La *illusio* permite hacerse una idea del *interés genérico*, entendido a partir del presupuesto que “actuar siempre implica socialmente hacerlo *desde* un interés (...) *ser* socialmente es *tener interés* o *estar interesado*, incorporado a un juego, ilusionado en él” (Bourdieu citado por Andrés García (2001), p.23).

Con lo anterior, Bourdieu se cuestiona la concepción naturalizadora de las conductas sociales; más bien deben entenderse como *producto social* que engloba no sólo el sistema de disposiciones, esquema o matriz generadora de prácticas, sino también las percepciones, apreciaciones y acciones de los agentes; no sólo “*el resultado de una acción organizadora* que presenta además un sentido muy próximo a palabras tales como estructura” sino también “*una manera de ser, un estado habitual* (en particular del cuerpo), y, en particular, *una predisposición, una tendencia, una propensión o una inclinación*” (Bourdieu citado por Andrés García (2001), pp. 25 – 26). El *habitus* es a la vez un sistema de esquemas de producción y de apreciación de las prácticas.

### **2.2.2. Campo religioso.**

Para Bourdieu (2009), la delimitación de un campo religioso se encuentra relacionada con la existencia del *capital religioso*, entendido como la producción, reproducción, difusión y consumo de los bienes de salvación a manos de un cuerpo de especialistas. La monopolización de éste capital es producto una desposesión objetiva que opera a través de una diferenciación entre el cuerpo sacerdotal, que se caracteriza por un conocimiento *sagrado* y por tanto esotérico y erudito, y los laicos, o *profanos*, en tanto ignorantes de la religión y extraños a lo sagrado. Esta división entre cuerpo sacerdotal y laicos, *sagrado* y *profano*, permite también diferenciar “la manipulación legítima (religión) y la manipulación profana y profanadora (magia o brujería) de lo sagrado” (p.58).

Pero, ¿por qué el campo religioso se caracteriza entonces por establecer distinciones? A partir de las funciones de los sistemas simbólicos propuestas por Durkheim, Bourdieu (2009) rescata dos características: i) todo sistema simbólico obtiene su estructura de la aplicación sistemática de un mismo y único principio de división, abriendo paso ii) a los cuestionamientos por la lógica del sentido del

mundo y la organización del mundo a partir de las funciones sociales de cualquier sistema simbólico; funciones que son en sí mismas antagónicas: de inclusión y de exclusión, de asociación y de disociación, de integración y de distinción. Por tanto, estas funciones sociales tienden siempre a transformarse en funciones políticas siempre y cuando la mirada sea puesta sobre el ordenamiento del mundo, pues “las divisiones que opera la ideología religiosa [léase capital religioso] vienen a recubrir las divisiones sociales en grupos o clases concurrentes o antagónicas” (p.46).

Con Max Weber, Bourdieu (2009) continúa ampliando las características de este *capital religioso* que, junto con la ya mencionada creación de un cuerpo de especialistas, agrega el objetivo del *trabajo religioso* desempeñado por estos: responder a través de un tipo determinado de práctica o de discurso a las necesidades de los diferentes grupos sociales dentro del campo. Por tanto, las funciones antagónicas de todo sistema simbólico y el trabajo religioso conducen a la *alquimia ideológica*, “por la cual se opera la transfiguración de las relaciones sociales en relaciones sobrenaturales, por lo tanto inscriptas en la naturaleza de las cosas y, por ello, justificadas” (pp. 48 – 49).

Si el capital religioso se caracteriza por la producción, reproducción, difusión y consumo de los bienes de salvación como base para la división dentro campo religioso, el *interés propiamente religioso* se articula entonces alrededor de varios elementos. El primero de ellos tiene que ver con el *efecto de consagración*. El segundo, con la necesidad de legitimidad de las condiciones de existencia y privilegios asociados a ellos; aquí se habla entonces de las necesidades religiosas de los diferentes grupos sociales.

Con el *efecto de consagración*, amplía la «transfiguración de las relaciones sociales en relaciones sobrenaturales» para proponer como función práctica y política de la religión a la *absolutización de lo relativo* y la *legitimación de lo arbitrario*. Por tanto, el interés religioso busca conservar el orden a partir de la *legitimación* de “unas propiedades características de una manera entre otras de existir, por lo tanto arbitrarias” ligadas a la posición dentro de la estructura social, junto con una *absolutización* por la «naturalización y la eternización» de lo que precisamente no es lo uno ni lo otro.

La *absolutización* y *legitimación* buscan convertir “en límites de derecho, por sus sanciones santificantes, los límites y las barreras económicas y políticas de hecho” que en complemento de la aplicación del *efecto conocimiento-desconocimiento*, definido como aquellos “esquemas de pensamiento y de percepción que son constitutivos de la problemática religiosa que no pueden producir la objetividad que producen sino produciendo el desconocimiento del conocimiento que hacen posibles” (Bourdieu (2009), p.61), establecen lo que está permitido pensar y decir así junto con su prohibición.

La aplicación de dicho *efecto de conocimiento-desconocimiento* apunta entonces a la producción del *cambio de naturaleza* del sistema de disposiciones respecto del mundo natural y social inculcados por la condiciones de existencia, valiéndose para ello de una transmutación que va *del ethos*, entendido como esquemas de acción y de apreciación, a la producción y consolidación de una *ética*, entendida como el conjunto sistematizado de normas explícitas.

Para abordar las necesidades religiosas de los diferentes grupos sociales, recuérdese que la interacción dentro del campo religioso a partir de la diferenciación entre *sacerdotes* y *laicos* tiene como punto nodal la producción, reproducción, difusión y consumo de los bienes de salvación. Ahora bien, teniendo en cuenta que la interacción no se da manera similar debido a la existencia diferenciada de grupos o clases dentro del campo y la monopolización de estos bienes a la que se dirigen las acciones de los *sacerdotes*, con la clara intención de la conservación del orden social por estos últimos, el análisis del campo es posible porque los *laicos* no esperan únicamente justificaciones existenciales a partir del mensaje religioso:

Justificaciones de existir capaces de arrancarles de la angustia existencial de la contingencia y del desamparo, o incluso de la miseria biológica, de la enfermedad, del sufrimiento o de la muerte, sino también, y sobre todo, justificaciones de existir en una posición social determinada y de existir como existen. (Bourdieu, 2009, p.63)

Existen entonces dos posibilidades de producción de justificaciones del mensaje religioso o «tipos opuestos de representaciones transfiguradas del orden social y natural»: por un lado la representación del paraíso como lugar de felicidad individual, propia de los grupos o clases privilegiadas; el destino como sufrimiento común de soledad y desesperaciones para los desposeídos. De ésta manera se introduce el problema de la *sociodicea* como extensión de toda *teodicea*. En palabras del investigador colombiano Fray Álvaro Cepeda van Houten (2007), la *teodicea* es “el esfuerzo religioso por otorgar sentido a la vida, aún en sus aspectos discrepantes y penosos”; aún más, y con base en Max Weber, “es el intento de explicar cómo puede ser compatible el infinito poder de Dios con la imperfección del mundo que él ha creado” (p.34).

Ahora bien, ¿cuál es la relación entre el campo religioso y el orden político? Para comenzar, qué mejor que establecer cómo el poder religioso, entendido como monopolio de los bienes de salvación y productor de representaciones, pensamientos, percepciones y acciones del mundo natural y sobrenatural, se encuentra salvaguardado siempre y cuando la Iglesia, como cuerpo burocrático, establezca el

reconocimiento de su monopolio que se consigna bajo la máxima “*extra ecclesiam nulla salus*”: “fuera de la Iglesia no habrá salvación”.

Este orden simbólico, que puede resumirse bajo el *efecto de naturalización*, guarda relación con el orden político en tanto que éste último, al ser un reforzamiento del primero, necesita de la Iglesia para asegurar una legitimación externa del orden establecido, instaurando y asegurando el acuerdo sobre el ordenamiento del mundo, imponiendo para ello esquemas de pensamiento comunes así como el despliegue de la ideología religiosa, es decir, la reducción de la diversidad del mundo a series de oposiciones simples para establecer un pensamiento analógico: alto y bajo, derecha e izquierda, masculino y femenino, perfección e imperfección. Por tanto, manteniendo y limitando la producción de los bienes de salvación asegurado por el *efecto de naturalización* y la integración de la conducta cotidiana de los laicos alrededor de principios éticos, el sacerdote, guardando el orden simbólico, ayuda a mantener a cada quien en su lugar, legitimando así los grupos o clases privilegiadas.<sup>10</sup>

Estas fuentes del pensamiento analógico son importantes señalarlas por cuanto arman la justificación teológico-histórica de la vinculación entre la Corona Española y la Santa Sede, y la consecuente asimilación de la Monarquía a un poder divino. La *teoría emanatista*, a partir de las obras atribuidas a Denis el Areopagita (aprox. siglo VI d. C.), parten de establecer una analogía entre el orden cósmico creado por Dios –por tanto perfecto, eterno e inmutable–, y la corrupción del orden terrenal. En este sentido,

la teoría emanatista establece una estricta correspondencia entre la jerarquía de los valores y la jerarquía de los seres haciendo del universo el resultado de un proceso de degradación desde lo Uno, lo Absoluto, hasta la materia, pasando por los arcángeles, los ángeles, los serafines y los querubines, el hombre y la naturaleza orgánica (...) [la perfección que] desciende por grados sucesivos hasta el mundo sublunar del devenir y de la corrupción, parece predispuesto por cierta armonía preestablecida a expresar la estructura “emanatista” del mundo eclesiástico y del mundo político: cada una de las jerarquías –Papa, cardenales, arzobispos, obispos, bajo clérigo, emperador, príncipes, duques y otros vasallos–, siendo una imagen fiel de todas las otras, no es, en última instancia, sino un aspecto del orden cósmico establecido por Dios. (Bourdieu, 2009, p.82)

---

<sup>10</sup> Para Bourdieu el papel de la ceremonia religiosa, acción simbólica de segundo orden, es igualmente importante por cuanto ella asegura la reafirmación solemne de los esquemas comunes de percepción “que utiliza la eficacia simbólica de los símbolos religiosos para reforzar su eficacia simbólica vigorizando la creencia colectiva en su eficacia” Bourdieu, (2009) “Génesis y estructura del campo religioso, *op. cit.*, p.82.

Por último, la aproximación al campo religioso para la presente investigación debe tener en cuenta el hecho que durante el quinquenio 1820 – 1825 la recomposición del orden no supuso una ruptura ni mucho menos una renegociación del campo, por cuanto los feligreses se mantuvieron en su posición de laicos y no en creadores de *sectas* que configuraran en algún sentido la dinámica del campo religioso al convertirse en *profetas*<sup>11</sup>. Es más, el interés de presente investigación se encuentra en la posibilidad de erigir al campo religioso como campo del poder debido al afán que supuso el armonizar la producción del nuevo orden republicano bajo la idea de una aceptación generalizada de la población, abriendo un gran espacio para el reforzamiento de la función política de la religión.

En este sentido, y con cierto grado de aplicación de la *teoría emanista*, Bourdieu (2009) plantea que la Iglesia, en su mantenimiento del orden simbólico,

hace sufrir al orden político por el solo hecho de la unificación de los diferentes órdenes: el efecto de absolutización de lo relativo y de legitimación de lo arbitrario se encuentra producido no solamente por la instauración de una correspondencia entre la jerarquía cosmológica y la jerarquía social o eclesiástica sino también y sobre todo por la imposición de un modo de pensamiento jerárquico que, reconociendo la existencia de puntos privilegiados tanto en el espacio cósmico como en el espacio político, “naturaliza” (...) las relaciones de orden. (p.83)

### **2.3. Los clérigos como mediadores culturales.**

Si bien el trabajo de Pierre Bourdieu (2009) proporciona elementos conceptuales precisos para interpretar la relación entre religión católica y política, al punto que permite erigir el campo religioso como campo de poder para la presente investigación, a continuación se muestra una interpretación que sin alejarse demasiado del sociólogo francés, acentúa el papel de la mediación del *cura de almas* por encima de un acercamiento exclusivo a la Iglesia, por cuanto este último no permite dibujar las series de relaciones sociales y políticas dentro de esta institución como cuerpo burocrático –piénsese en la relación conflictiva entre las órdenes religiosas y el clero ilustrado y secular en la competencia por cargos parroquiales y diocesanos– así como con la sociedad misma.

---

<sup>11</sup> A esta altura, es necesario aclarar que la dinámica del campo religioso no se encuentra ligada tan sólo a la producción de los bienes de salvación y los mensajes de justificación existenciales, sino, y sobre todo, a la competencia que dentro del mismo proponen los *profanos* y los *profetas* a la monopolización del capital religioso por parte de los sacerdotes. Un ejemplo de esto es la existencia de una doble concepción de la profanación: mientras la *profanación objetiva* da cuenta de las religiones dominadas (de la magia o la brujería), la *profanación intencional* se preocupa por la antireligión. Los *profetas*, por el contrario, son *empresarios independientes de salvación* que deben hacerse con la producción de bienes de salvación de un nuevo tipo, despreocupados en principio del monopolio de los sacerdotes (Iglesia católica) para consolidar un autoconsumo religioso (*sectas*).

Desarmando la armonía que se asume cuando se habla de Iglesia, la historiadora colombiana Amanda Caicedo (2008), en su libro *Construyendo la hegemonía religiosa, los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales*, se pregunta más bien por el papel del clero como mediador cultural en el contexto de la Diócesis de Popayán durante el siglo XVIII.

Un paso a la vez. En cuanto al papel del clero, pretende rescatar el conjunto de interacciones que estable el cura de almas en tanto que figura central por la doble función que ocupa: mientras la función política lo lleva a asumir tareas de sustitución del poder virreinal allí donde la administración no tenía mayor peso, la función cultural, propia de su ejercicio, lo obliga a continuar con su ejercicio original de evangelización. Para esto último se vale de sus palabras, que anuncian la verdadera vida contenida en la Doctrina Cristiana; de la dirección de actos rituales, sobre todo la misa, en los que consagra y ofrece el cuerpo y sangre de Dios; así como por los remedios que ofrece: la administración de los sacramentos.

Es interesante esta propuesta de investigación por cuanto desliga a la figura del cura o párroco del disciplinamiento que se imagina cuando se habla de Iglesia. Lo que no quiere decir que en principio el cura de almas se encuentre desligado de la jerarquía eclesiástica. Todo lo contrario. El trabajo de Amanda Caicedo tiene la facilidad de mostrar cómo en el día a día los curas entraban en contradicción con las disposiciones de las Diócesis a las que debían estar sometidos por el voto de la obediencia, pero, y más interesante, cómo su propia conducta era punto de críticas por parte de sus feligreses, pues se suponía de los curas una conducta ejemplificadora antes que bochornosa.

Gracias a esto último, la autora se pregunta por *la construcción de la hegemonía religiosa a través de las estrategias de mediación*, valiéndose para esto de la aplicación del concepto de *zona de contacto*, como el espacio-tiempo de encuentro en el que “los individuos, los grupos, las instituciones, las ideas y los productos se convierten en relaciones más que en cosas” (Caicedo, 2008, p.136) en la que, dibujando el escenario global de actuación del cura colonial, su figura es central debido a la heterogeneidad sociocultural visible en una parroquia particular. En este sentido la pregunta por la hegemonía reviste toda importancia en tanto que como *sujeto hegemónico*, el cura de almas busca ejercer una dirección moral en la sociedad en la cual se inscribe: “con su presencia, construye la autoridad y la legitimidad política y filtra sus concepciones del mundo, sus formas de vida, sus reglas y sus valores a los diferentes grupos sociales”<sup>12</sup>,

---

<sup>12</sup> A partir de la siguiente cita extensa se muestra el interés de la historiadora por el papel de los mediadores culturales como posibilidad de análisis para la religión: “Si aceptamos las tesis antropológicas de “que los fenómenos religiosos se dan

La construcción de la hegemonía definida como una conducción moral, es posible sólo por medio de las *estrategias de mediación* que configuran distintos tipos de cura. El Cuadro 2 resume muestra de manera clara cada uno de estos tipos.

**Cuadro 2.** Estrategias de mediación del cura de almas en la Colonia.

<b>Estrategia de mediación</b>	<b>Descripción</b>	<b>Rostro</b>
<b>Control Sociocultural</b>	Vigilancia y control de la moral de los parroquianos, con lo cual espera producir la introyección de los valores católicos en cada uno de los feligreses a los que administra los sacramentos.	El cura de almas como <i>cura gendarme</i> .
<b>Integración Cultural</b>	Generar un sentido de pertenencia tanto a la comunidad cristiana como a la comunidad de <i>vecinos</i> amantes de su rey.	El cura de almas como <i>cura aglutinador</i> .
<b>Cohesión Social</b>	Contribuir a la estabilidad de una sociedad que en la cotidianidad se ve permanentemente amenazada por conflictos raciales, protestas sociales y tensiones entre los <i>vecinos</i> .	El cura de almas como <i>cura armonizador</i> .

**Fuente:** Elaboración propia con base en Amanda Caicedo (2008), p.135.

Por último, si se tiene en cuenta que la pretensión de Amanda Caicedo es dar cuenta de la construcción de la *hegemonía religiosa* a partir del estudio de las interacciones del cura de almas, desprendiéndose de una aproximación histórica a la religión católica a partir de la Iglesia, para ésta investigación no es posible recoger un número considerable de fuentes documentales primarias que permitan un acceso a estos curas de almas tal y como lo hace la historiadora colombiana, sobre todo porque la mayoría de ellas remite a altos jerarcas de la Iglesia en la ciudad de Santafé de Bogotá. Por tanto, la presente investigación busca integrar tanto la visión del campo religioso como la del mediador cultural para

---

constituidos en sistemas más o menos coherentes de creencias y prácticas" y de que en todo pensamiento humano hay una radical exigencia de orden y sentido, estaremos en mejores condiciones de comprender por qué los intermediarios (dadores prácticos de significado) han sido sujetos imprescindibles en todo tipo de sociedad." Caicedo, A. (2008) *Construyendo la hegemonía religiosa: los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales (Diócesis de Popayán, siglo XVIII)*. Bogotá: Universidad de los Andes, p.63.

interpretar de manera más amplia los discursos y acciones del clero (secular o regular) en el período de estudio señalado, reconociéndoles a los jerarcas de la Iglesia una función mediadora a partir de sus discursos.

#### **2.4. Poder y genealogía: sujeto y poder pastoral.**

En el texto titulado “El sujeto y el poder”, Michel Foucault (1988), afirma: “las relaciones de poder están arraigadas en el tejido social” (p.18). A partir de aquí propone desprenderse de una visión sustancialista o del mero accionar institucional cuando del poder se trata. Antes bien, éste debe asumirse como el conjunto de acciones, siempre continuo y nunca acabado, encaminadas a limitar acciones eventuales o presentes. El poder es relacional, posibilita la preocupación por el otro; más exactamente, por sus acciones. Por tanto, la pregunta es por el ejercicio de las relaciones de poder; por cómo se ejerce el poder.

En este punto, Foucault (1988) establece una diferencia clara entre poder, como relaciones de poder, y la violencia: ésta última actúa de manera inmediata y directa sobre los otros –la serie que va de la coerción y la fuerza hasta la muerte–, a diferencia del primero, que actúa sobre las acciones de los otros. A partir de aquí, y ampliando esta diferencia, el pensador francés considera que:

una relación de poder se articula sobre dos elementos, ambos indispensables para ser justamente una relación de poder: que «el otro» (aquel sobre el cual ésta se ejerce) sea totalmente reconocido y que se le mantenga hasta el final como un sujeto de acción y que se abra, frente a las relaciones, todo un cambio de respuestas, reacciones, efectos y posibles invenciones.

Ese reconocimiento del otro y la serie de respuestas de las que se vale para resistir al poder<sup>13</sup>, lo lleva a mirar la posibilidad de las relaciones de poder allí donde exista la experiencia de libertad por parte del otro, rompiendo con una consideración de exclusividad entre poder y libertad, y más bien pensando el agonismo, “una relación de oposición frente a frente que paraliza a ambos lados, como de provocación permanente” (1988, p.16).

---

<sup>13</sup> En este punto, valga la aclaración de la nueva economía del poder como punto de partida: “Quisiera sugerir aquí otra manera de avanzar hacia una nueva economía de las relaciones de poder, que sea a la vez más empírica, más directamente relacionada con nuestra situación presente, y que implica más relaciones entre la teoría y la práctica. Este nuevo modo de investigación consiste en tomar como punto de partida las formas de resistencia contra los diferentes tipos de poder. O, para utilizar otra metáfora, consiste en utilizar esta resistencia como un catalizador químico que permita poner en evidencia las relaciones de poder, ver dónde se inscriben. Describir sus puntos de aplicación y los métodos que utilizan.” Michel Foucault (1988), p.5.

Si la pregunta por el ejercicio del poder se revuelve por la “la manera en que unos pueden estructurar el campo de acción posible de los otros”, necesariamente se llega a la pregunta por el gobierno de los unos sobre los otros, pues siendo éste –tomado en un sentido amplio cuyo contenido histórico varía desde el siglo XVI hasta hoy– una forma por la que se conducen las conductas y se arreglan las probabilidades, indicando las maneras de comportarse “en el interior de un campo más o menos abierto de posibilidades”, el Gobierno “no sólo cubre las formas instituidas y legítimas de sujeción económica o política, sino también modos de acción, más o menos pensado y calculados, destinados a actuar sobre las posibilidades de acciones de otros individuos” (p.15).

Y si Foucault considera que los modos de acción son *más o menos* pensados y calculados, es por dos razones. Primero, la invitación de nunca tomar el análisis de las relaciones de poder como un producto terminado: dentro de ellas se fraguan resistencias que implican el maridaje entre ellas y las relaciones estratégicas para apagar continuamente el fuego que se enciende aquí o allí. En segundo lugar, las relaciones de poder ayudan a dar cuenta de la dinámica histórica, pues son ellas mismas históricas: aquí nos encontramos con la propuesta genealógica de la historia.

Si existe un maridaje entre las relaciones de poder y las relaciones estratégicas, es porque el poder debe rebosar una y otra vez la frontera que se establece allí donde existen «puntos de rebeldía»; son estos los límites históricos de cualquier relación de poder. Lo que le ofrece las relaciones estratégicas, independientes de las relaciones de poder, es la posibilidad de llevar estos puntos a la impotencia total o la transformación del otro en adversario. Por tanto, las relaciones estratégicas son, en este sentido, “los procedimientos utilizados en un enfrentamiento con el fin de privar al adversario de sus medios de combate y de obligarlo a renuncia a la lucha; se trata, entonces, de los medios destinados a obtener la *victoria*” (Foucault (1988) p.19).

Por otro lado, ¿qué posibilidades propicia una mirada genealógica de la historia? El enfoque genealógico de la historia se cuestiona por la defensa de un *origen* de las cosas, dejándose a los metafísicos, y colocando en su lugar lo hay que de singular y discontinuo en la historia. En un sentido algo sarcástico, Foucault (1992) señala:

El genealogista necesita de la historia para conjurar la quimera del origen un poco como el buen filósofo tiene necesidad del médico para conjurar la sombra del alma. Es preciso saber reconocer los sucesos de la historia, las sacudidas, las sorpresas, las victorias afortunadas, las derrotas mal digeridas, que dan cuenta de los comienzos, de los atavismos y de las herencias; como hay que saber diagnosticar las enfermedades del cuerpo, los estados de debilidad y de energía, sus trastornos y sus resistencias para juzgar lo que es un discurso filosófico. (p.11)

Foucault se sirve de las ideas del filósofo alemán Nietzsche para proponer, antes que un origen, una doble pregunta por la *procedencia* y la *emergencia* o *punto de surgimiento*. Mientras que la primera de ellas rompe con la identidad fija de un yo –“seguir la filial compleja de la procedencia es (...) mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia”–, la *emergencia* mira en la dispersión de un suceso, de su historia que le es propia, los diversos sistemas de sumisión que se producen y se suceden una y otra vez porque sitúan las relaciones de fuerza constitutivas del motor de la historia: la relación de poder entre dominadores y dominados.

La relación de dominación no es más que un ritual, un universo de reglas que hace que la historia sea también un universo de múltiples máscaras, que impone obligaciones y derechos:

Mientras que la procedencia designa la cualidad de un instinto, su grado o su debilidad, y la marca que éste deja en un cuerpo, la emergencia designa un lugar de enfrentamiento; pero una vez más hay que tener cuidado de no imaginarlo como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plan en el que los adversarios estarían en igualdad de condiciones; es más bien –como lo prueba el ejemplo de los buenos y de los malos– un no lugar, una pura distancia, el hecho que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio (...) La relación de dominación tiene tanto de «relación» como el lugar en la que se ejerce tiene de no lugar. (Foucault (1992), p.17)

Por tanto, las reglas, como sangre prometida, no llevan a la paz. Ella es violencia que asegura la dominación porque el «gran juego de la historia» es precisamente quién se servirá de ellas para volcarse una y otra vez sobre quienes no las tienen; pero no sólo eso: “quién se disfrazará para pervertirlas, utilizarlas a contrapelo y utilizarlas contra aquellos que las había impuesto” (Foucault (1992), p.18).

Por tanto, la genealogía es darle lugar a las relaciones de poder, alejarse de un origen y restituir el papel de lo singular y lo discontinuo de la historia. Es valerse, en esta ocasión, del *sentido histórico*, de colocar en duda lo que se cree es inmortal en el hombre –su identidad, su cuerpo, sus ideas– y valerse de la *historia efectiva* propuesta por Nietzsche para cuestionar la existencia de constancias porque “nada en el hombre –ni tampoco su cuerpo– es lo suficientemente fijo para comprender a los hombres y reconocerse en ellos” (Foucault (1992), p.19).

De esta manera, una vez abordados los desarrollos teóricos de la mirada genealógica de la historia y de las relaciones, es más accesible la preocupación de Michel Foucault (1988) por “crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura”, es decir, de los “modos de

objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos”, productos de un proceso que implica no sólo relaciones de poder, técnicas y estrategias, sino, y sobre todo, el despliegue y el afianzamiento de un “gobierno de la individualización”:

[que] se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los ata a su propia identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros deben reconocer en ellos. Es una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos. Hay dos significados de la palabra *sujeto*: sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete. (p.7)

Esta forma de poder que subyuga y somete se limita, en ésta investigación, al poder pastoral<sup>14</sup>. Sus características, las técnicas de las que se vale, se enuncian a continuación.

1. En primer lugar, el pastor, figura que aparece dentro de la historia de las sociedades orientales antiguas (Egipto, Asiria y Judea) y debe su fuerza a los hebreos, en su concepción cristiana debe preocuparse no sólo de cada una de las ovejas sino de todas sus acciones, de “todo el bien y el mal que son capaces de hacer, de todo lo que les ocurre”. No es sólo una preocupación por el rebaño: en la individualidad que pone en marcha, establece un lazo moral con la vida (como un todo y en cada de sus detalles) de cada uno de sus ovejas por la cadena de pecados y méritos dentro del cristianismo.

Por lo anterior, la responsabilidad del pastor es asegurar la salvación de cada una de las ovejas, pues asegurándola, asegura igualmente la suya. Esta reciprocidad se debe a que los pecados de las ovejas son también los pecados del pastor, lo que hace que “si [el pastor] quiere salvarse a sí mismo debe correr el riesgo de perderse por los demás” (Foucault (1995) p.112).

2. A partir de una relación de dependencia entre la oveja y el pastor, se fortalece una relación de obediencia sobre un lazo individual, por cuanto ésta asume una sumisión personal que se erige en una virtud, es decir, en un fin en sí mismo, pues en el pensamiento cristiano la voluntad es ejercida sobre uno mismo y para sí mismo. Esta obediencia “es un estado permanente; las ovejas deben someterse permanentemente a sus pastores: *subditi*” (Foucault (1995), p.114).

---

<sup>14</sup> Aquí es pertinente introducir una aclaración. Foucault considera que este poder pastoral individualizador fue retomado por el Estado moderno occidental, pero le imprimió una serie de cambios que le permitieron elaborar igualmente procedimientos de totalización: “Nunca, yo creo, en la historia de las sociedades humanas -ni en la vieja sociedad china- ha habido una combinación tan compleja de técnicas de individualización y procedimientos de totalización en el interior de las mismas estructuras políticas. Ello se debe al hecho de que el Estado moderno occidental integró, en una nueva forma política, una vieja técnica de poder que nació en las instituciones cristianas. A esta técnica de poder la podemos llamar el poder pastoral.” Esto es así porque el Estado moderno se valió de la función de la institucionalización eclesiástica. Foucault (1988), “El sujeto y el poder”, p.8.

3. El pastorado cristiano, como poder individualizador, establece una relación de conocimiento particular entre el pastor y cada una de las ovejas; conocimiento que se caracteriza por el reconocimiento de sus pecados públicos y lo que sucede en cada una de las almas para establecer la progresión en la vía de la santidad.

Para llegar a construir este conocimiento individual, el cristianismo se vale de dos instrumentos que funcionaban en el mundo helénico: el examen de conciencia y la dirección de conciencia. El examen implicaba una indagación día a día, comparando lo que se debía hacer frente a lo hecho según una serie de disposiciones establecidas, y contabilizando el mal y el bien, logrando que la conciencia se abriera por completo a su director para revelar la profundidad de su alma; la dirección consistía en un conjunto de consejos dados en momentos difíciles, asegurando un lazo permanente. Como rezaba la eterna centinela “quien no soporta ningún consejo se marchita como una hoja muerta” (Foucault (1995), p.115).

4. La técnica más importante para el cristianismo es que los individuos lleven a cabo su propia mortificación: a ella apuntan las demás técnicas de confesión, dirección y examen de conciencia, salvación y obediencia como finalidad. La mortificación, como muerte diaria y renuncia al mundo, se erige como el camino para la vida después de la muerte. En consecuencia, la mortificación, como forma de relación con uno mismo, “es un elemento, una parte integrante de la identidad cristiana” (Foucault (1995), p.116)

## **2.5. Ambivalencia: otras caras de la Independencia.**

El historiador colombiano Max Hering (2012), en un artículo titulado “Sombras y ambivalencias de la igualdad y la libertad”, propone una mirada interesante y novedosa para quienes deseen leer y hacer la historia. Partiendo de cuestionar las contradicciones propias del lenguaje, y más exactamente de los discursos y conceptos políticos que comienzan a coger forma con la modernidad política, tales como igualdad e inequidad o libertad y esclavitud, Max Hering parte de considerar a la *ambivalencia* no como un error del lenguaje tal y como lo plantea Zygmunt Bauman («la posibilidad de referir un objeto o suceso a más de una categoría»), sino más bien como una «contradicción lógica». Esto quiere decir que la *ambivalencia* es “el arte de configurar duplas específicas, que en muchos casos desembocan en un orden jerárquico (...) una categoría histórica que permite relacionar la igualdad y la desigualdad [por ejemplo] como aspectos de una misma narrativa”

El orden colonial se encontraba articulado como una jerarquía conformada por dos dimensiones vinculadas: según la mancha del linaje o raza –que para la época no debía asimilarse como una categoría de orden global–, que permitió establecer un orden a partir de las castas, y según la calidad de una persona, atada ésta a su comportamiento, sus prácticas cotidianas y a su estatus económico; por tanto, mientras la primera de ellas se convertía en una condición de exclusión definitiva, la segunda permitía cierta movilidad socioeconómica dentro de la sociedad. De manera que bien fueran los rasgos fenotípicos o las convenciones culturales en la determinación de la sociedad colonial, ésta “estaba marcada por una estratificación; era una sociedad de castas regida por un lenguaje claro de la diferencia: una diferencia inscrita en el cuerpo y en su escenificación cultural” que permitió establecer una “jerarquización de la sociedad cimentada en la triada conceptual de color, calidad y raza” (Hering, 2012, p.449).

La anterior aclaración tiene sentido siempre y cuando permita preguntarse por las concepciones de la élite política e ilustrada en torno a la sociedad en las postrimerías y los albores del orden colonial y la formación de la república, respectivamente. Tomando el caso de Jorge Tadeo Lozano, desde su escrito *Fauna Cundinamarquesa o colección de láminas que con la posible naturalidad representan los animales de todas clases que habitan en el Nuevo Reyno de Granada y Provincias de tierra-irme en la América Meridional* (1806), Max Hering encuentra cómo las representaciones fenotípicas y culturales de la sociedad colonial eran apropiadas por la élite criolla. Lozano consideraba que la “«raza» Europea-Árabe, con la que se refiere a los españoles, se sobrepondría a las otras: se trataba de una asimilación forzosa en la cual, mediante la superioridad española, se civilizarían la cultura y la racionalidad americana”, dividiendo a los americanos en *americanos civilizados*, agricultores pero carentes de cultivar la ciencia y las artes industriales, y los *americanos bárbaros*, vagabundos y feroces, sin gobierno ni religión.

Concluye el historiador colombiano que Lozano buscaba “ordenar la diferencia de forma jerárquica a través de la biologización de las relaciones sociales” (p.456). La ambivalencia aplica aquí en cuanto la igualdad prometida se encontraba atada a la garantía de la permanencia de las diferenciaciones raciales que poco a poco irían desapareciendo bajo la homogeneidad de una única raza.

La siembra del árbol de la libertad en la ciudad de Santafé el año 1813, símbolo de libertad que remitía la condición de libres, estuvo acompañada de un evento que se presentó el 28 de abril de ese mismo año. Ante los maltratos de su amo, el esclavo responde y le causa la muerte. Las autoridades políticas y

religiosas de la ciudad de inmediato dictan sentencia: el esclavo debe ser castigado y asesinado. A partir del drama escenificado por este ejemplo y la contradicción que en él se establece, el historiador colombiano agrega que “el gobierno no titubeó en aprovechar esta ocasión para escenificar mediante una pedagogía del miedo la siguiente divisa: la «verdadera libertad» consistía en la «sujeción a la ley, y en el castigo de los que infringen los preceptos de esta<sup>15</sup>».” Por tanto, este ejemplo le permite concluir al autor que la promesa de libertad de la razón ilustrada era también una garantía de control: “la razón podía ser liberadora, pero también segregacionista y esclavista” (p.412).

Con base en estos ejemplos, es posible entender de mejor manera la apuesta por la elección de la *ambivalencia*. En primer lugar, porque en línea con la propuesta de la historia conceptual, y aunque en ningún momento sea el interés del historiador colombiano, la serie de duplas dan cuenta de las experiencias y expectativas históricas guardadas en una palabra, por ejemplo, libertad, y su mayor efecto histórico: establecer diferencias jerárquicas. En este sentido es posible establecer la dupla que da sentido a la presente investigación como la *promesa de cambio* y la manifiesta *conservación* en el plano político.

En palabras de Max Hering (2012), en segundo lugar,

El orden de la ambivalencia y su lógica de la contradicción admite desplazamientos temporales en tanto permite proyectar y consolidar estructuras del pasado –tildadas como coercitivas, pero supuestamente superadas – para ser impuestas en un presente dado sobre grupos marginales; pero de forma sincrónica permite consolidar estructuras de un determinado presente –anunciadas como liberadoras– para ser aprovechadas por los que pretenden monopolizar el poder. Entonces, no es desatinado hablar, en este contexto, de una razón instrumental o de una «racionalidad con arreglos a fines». (p.466)

---

<sup>15</sup> Complementa Hering (2012) diciendo “el árbol se convirtió en la representación del acatamiento de la norma y en la antinomia de la iniquidad, el desenfreno, el libertinaje y la corrupción de costumbres.” Hering, M. (2012) Sombras y ambivalencias de la igualdad y la libertad. Colombia a principios del siglo XIX. En: Tovar Zambrano, Bernardo (Ed.) (2012) *Independencia: historia diversa* (pp. 443 – 475). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, p.462.

### 3. METODOLOGÍA

En el presente capítulo se busca construir un instrumento de interpretación que conjugue, guardadas las diferencias, el enfoque del análisis crítico del discurso con la metodología de la historia conceptual que permita rastrear los elementos característicos de la palabra conservación, las intenciones allí contenidas, los propósitos que expresa, y los obstáculos a resolver.

En este punto es necesario no olvidar el hecho de plantear el doble propósito de la investigación en torno a la conservación, entendida como proceso político –en tanto que fija un camino a seguir, unas promesas por cumplir y un orden por construir y hacer prevalecer– junto con una aproximación que se pregunta por la producción de una subjetividad particular.

El orden del presente capítulo propone ir de lo general a lo particular en su exposición. La primera parte, de manera sucinta, desarrolla la elección por el macromolde histórico-hermenéutico. La segunda desarrolla la justificación de la elección del enfoque del análisis del discurso como metodología en la ciencia política. La tercera parte consolida la construcción del instrumento de análisis. La cuarta establece y desarrolla la justificación de la aproximación a la historia conceptual desarrollada por el historiador alemán Reinhart Koselleck: la *Begriffsgeschichte*<sup>16</sup>.

#### 3.1. Macromolde histórico-hermenéutico en ciencias sociales.

En un texto que ha venido cobrando importancia en la ciencia política en el contexto colombiano, Losada y Casas (2008) consideran que dentro de la investigación en las ciencias sociales puede establecerse una división metodológica entre lo que llaman *macromoldes* y *enfoques*. Por el primero de estos deben entenderse “grandes escuelas de pensamiento” que agrupan “un conjunto de valores

---

<sup>16</sup> En este punto es importante decir que la *Begriffsgeschichte* es tan sólo un enfoque de investigación dentro de lo que se ha denominado el conjunto de enfoques históricos del *linguistic turn*. En complemento del mismo se encuentran por el lado francés las investigaciones de Pierre Rosanvallon; por el lado anglosajón, los estudios de los historiadores Quentin Skinner y John Pocock. Ver: Francisco Ortega (2010), en el capítulo introductorio a la obra *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – CES & University of Helsinki.

primordiales, principios y ejemplos sobre cómo avanzar en una ciencia en específico” (p.48) que guían la investigación y es compartida por un número particular de profesionales. El *enfoque*, según se agrupe a cada uno de los cuatro *macromoldes* –crítico, posmoderno y empírico-analítico–, es más específico por cuanto abarca un espectro de perspectivas más delimitadas (presupuestos), formula un conjunto de preguntas y tiene un vocabulario específico.

Para comenzar, el *macromolde* histórico-hermenéutico es interpretativo. Esto quiere decir que como heredero del “arte de interpretar las Escrituras Sagradas” situado en el contexto del cisma del cristianismo en el siglo XVI entre católicos y protestantes, su primera finalidad es la búsqueda del “verdadero sentido”<sup>17</sup>, lo que implica que aplicado a las ciencias sociales –y a la ciencia política en particular–, “la última razón de ser los fenómenos sociopolíticos debe buscarse en la compleja intencionalidad de las acciones humanas”, teniendo presente el contexto social en que ellas toman forma y generan consecuencias; sólo así se entiende entonces que el *macromolde* posibilita el acercarse a las acciones de los otros desde una mirada histórica teniendo en cuenta que “cada texto, evento o proceso es único” (Losada y Casas (2008), pp. 52 – 53)

Desde una mirada complementaria, el filósofo alemán Jürgen Habermas (1973), quien parte de cuestionar el objetivismo al que conduce una concepción de la teoría pura dentro de las ciencias, sobre todo empírico-analíticas, propone más bien establecer una relación entre el conocimiento y los intereses que guían la investigación según se tenga en cuenta que “*los intereses orientadores del conocimiento se conforman en el “médium” de trabajo, lenguaje y poder*” (p.72, subrayado en el original). Para el caso de las ciencias histórico-hermenéuticas, que a diferencia del interés técnico –propio de las ciencias empírico-analíticas– busca pronosticar, el interés práctico parte de la comprensión del sentido como condición de posibilidad para la validez de los argumentos, cuestionando el papel privilegiado que guarda en el presente la tradición: “el que comprende el sentido establece una comunicación entre ambos mundos; él capta el sentido de lo transmitido sólo en cuanto aplica la tradición a sí mismo y su situación” (p.69).

El profesor colombiano Carlos Vasco (1989), refiriéndose al texto anterior del filósofo alemán, considera que el interés práctico propio del estilo de trabajo histórico-hermenéutico se entiende de mejor manera según su intencionalidad: “ubicar la práctica personal y social dentro del contexto histórico que

---

<sup>17</sup> Diego Larrique (2008) “La hermenéutica como ontología de las ciencias sociales” *Especio Abierto Cuaderno Venezolano de Sociología*, 17 (2), p.318.

se vive”, teniendo presente que el deseo hermenéutico es la interpretación de la situación para darle sentido a las acciones de los grupos que están involucrados en él. “La historia y la hermenéutica tratan precisamente de reconstruir esas piezas aisladas que aparecen en las diversas interpretaciones de los hechos, en los diversos textos, en las diversas versiones (...) para recapturar un «todo-con-sentido»” (pp. 19 – 20).

Pero no se trata tan sólo de dar cuenta del sentido de las acciones; algo problemático por sí mismo toda vez que puede llegarse a un relativismo del cual no se pueda salir con facilidad. Con Agnes Heller, el sociólogo venezolano Diego Larriquer (2008) considera que el discurso de las ciencias sociales es retórico por cuanto busca argumentar el conocimiento verdadero más no la verdad absoluta, queriendo señalar con esto que la preocupación por el sentido no busca resolver problemas dentro de las ciencias – como sí creen hacer las ciencias empírico-analíticas–; de lo que se trata más bien es de la construcción de significados (argumentos) que contribuyan a nuestro autoconocimiento, consignando problemas, esclareciéndolos, situándolos en uno y otro contexto: todo esto posibilita un cuestionamiento del presente por cuanto se fija la mirada por las experiencias del pasado, experiencias de otros, que constituyen la situación actual.

En consecuencia, la escogencia del análisis crítico del discurso y la historia conceptual como *enfoques* para la investigación, se argumenta por la posibilidad que brindan para adentrarnos en el sentido del contexto histórico donde la incertidumbre por la construcción de un nuevo orden determina las experiencias y expectativas posibles así como los problemas inherentes a esto.

### **3.2. Análisis Crítico del Discurso.**

En el capítulo introductorio al libro *Métodos para el análisis crítico del discurso*, la investigadora austriaca Ruth Wodak (2001) señala que la disciplinas de la lingüística crítica así como el análisis crítico del discurso (de ahora en adelante ACD), parten de la lingüística, pero al momento de establecer su campo de estudio se diferencian de ella en cuanto “se ocupan de analizar, ya sean éstas opacas o transparentes, las relaciones de dominación, discriminación, poder y control, tal como se manifiestan a través del lenguaje”. En una clara motivación por dar cuenta de esta serie de relaciones, los investigadores que adoptan este enfoque no sólo centran su mirada en el análisis de los discursos, bien sean textos o conversaciones, sino que introducen el papel que juegan los procesos y las estructuras sociales que dan lugar a la producción de un discurso así como “las estructuras sociales y los procesos

en los cuales los individuos o los grupos, en tanto que sujetos históricos, crean sentidos en su interacción con textos” (pp.18 – 19).

De lo anterior se pueden rescatar tres elementos principales de la disciplina del ACD. El primero de ellos se dirige al cómo de la investigación. En este caso, el ACD retoma la metodología elaborada por la lingüística (por ejemplo, el análisis de las formas retóricas, la gramática o la lexicografía) abriéndose a los desarrollos teóricos y metodológicos de otras disciplinas de las ciencias humanas y sociales (Wodak, 2001 y Jäger, 2001, entre otros). El segundo elemento característico es el compromiso de denuncia que guía la investigación, sin hacer que por ello sus resultados investigativos se vean parcializadas por el mismo. Al contrario, la denuncia es la culminación de una seria y sistemática investigación que pretende sacar a la luz aquello que se encuentra oculto en el discurso, mostrando las relaciones entre las cosas (Wodak, 2001). El tercer elemento característico es el diálogo que se establece, para efectos de análisis, entre los discursos y las prácticas tanto discursivas como no discursivas, recalcando el elemento semiótico dentro de una serie de prácticas de la vida social y política, proponiendo de ésta manera un mirada del lenguaje como práctica social (Verón, 1980; Fairclough, 2001).

Para ejemplificar lo anterior, se plantea una comparación entre los planteamientos del alemán Siegfried Jäger (2001) y el inglés Norman Fairclough (2001). En cuanto a lo metodológico, ambos parten de la lingüística (o gramática) sistémica funcional del inglés Michael Halliday, quien destaca la relación entre el sistema gramatical y las necesidades sociales y personales que el lenguaje ha de satisfacer, distinguiendo por tanto tres funciones principales del lenguaje<sup>18</sup>: i) la función ideadora por medio de la cual el lenguaje confiere contenido a la experiencia; ii) la función interpersonal como consecuencia de la relación entre los participantes y iii) la función textual, que confiere coherencia y cohesión a los textos. Ahora bien, en cuanto a la transdisciplinariedad del ACD, Jäger parte de los planteamientos de Michel Foucault sobre el discurso y el dispositivo mientras que para Fairclough lo importante es analizar el papel de la acción y la relación que tiene ésta con la producción del discurso en una complementariedad dialéctica.

---

<sup>18</sup> El profesor argentino Vicente Oieni, refiriéndose a Norman Fairclough, concluye que el lenguaje parte de tres aspectos característicos que determinan sus respectivas funciones. Mientras los aspectos dan cuenta de la influencia en la determinación de las identidades sociales, el hecho de propiciar las relaciones sociales y la estructuración de sistemas de creencias y conocimientos, las funciones que se corresponden con los anteriores aspectos son la función identitaria, la función relacional (en cuanto a ámbitos de negociación y contacto) y la función ideacional, que tiene que ver con la forma en que los componente y procesos de representación del mundo aparecen en los textos. Oieni (2005) “Notas para una historia conceptual de los discursos políticos” (pp. 49 – 50).

Tanto Jäger (2001) como Fairclough (2001) asumen una posición de denuncia. Mientras el primero parte de la crítica de la sociedad burguesa industrial y capitalista al problematizar el discurso allí donde la validez de la verdad, que es meramente temporal, es presentada como racional, sensata y fuera de toda lucha, el segundo se cuestiona por el papel de los «perdedores» en determinadas formas de la vida social a partir del conjunto de problemáticas de la sociedad capitalista. En este sentido, afirma: “el ACD se halla inevitablemente atrapado en la controversia y en el debate social al elegir centrarse en ciertas características de la vida social y considerarlas «problemáticas».” Valga aclarar que en el diseño metodológico, Fairclough no parte de considerar al perdedor sino más bien aquello que es problemático y se encuentra oculto en el discurso.

De lo anterior se concluye que tanto Jäger (2001) como Fairclough (2001) comparten el punto de partida del lenguaje como parte integrante del proceso social y político, consecuencia de la relación dialéctica entre las prácticas que reproducen la estructura pero son capaces de influir sobre ella. Mientras para el primero lo importante es tener en cuenta la relación entre las prácticas discursivas, las prácticas no discursivas, las materializaciones o manifestaciones y el papel que juega el conocimiento –el conjunto de contenidos que proporcionan la base para la configuración de la realidad– como vehículo entre estos tres momentos del análisis, el segundo parte de considerar al lenguaje como elemento integral del proceso social, entendiendo por éste último una red interconectada de prácticas de diferente tipo donde cada una de ellas tiene un elemento semiótico.

Pero, a todas estas, ¿qué es el discurso? Para comenzar a delinear tanto una respuesta como una elección para el desarrollo de ésta investigación, se parte de los planteamientos de Eliseo Verón (1980). El investigador argentino propone una distinción clave que le permite ligar el análisis del discurso, entendido éste como objeto propio, a la problemática del poder. Aun cuando considera que el análisis del discurso es una disciplina que no necesariamente se encuentra desligada de la lingüística, toda vez que el lenguaje se encuentra *atravesado* por los discursos, reconoce la importancia que ha venido cobrando dentro de la semántica una distinción clave: desligada de la concepción propia de “sistemas de signos”, emerge una concepción distinta que se preocupa por la *producción del sentido*, es decir, “una semiótica de los discursos sociales”. Valiéndose de ésta concepción, establece las tres características del discurso: i) éste es una manifestación espacio-temporal del sentido que, sin limitarse tanto por la base significativa, ii) se muestra como un producto –“*invertido* en una materia”– iii) de un trabajo social de producción: la producción del sentido (p.85).

En relación con las anteriores características, Eliseo Verón pasa a preguntarse por el *poder del discurso*, partiendo de una noción restrictiva del poder: entiende por éste las estructuras institucionales propias del Estado burgués de la sociedad industrial. A partir de aquí, se establecen dos diferencias principales para el análisis del discurso: mientras que en el plano descriptivo del análisis se parte de la relación que mantienen los discursos sociales con el poder (en sentido estricto), en el plano analítico se parte de los *efectos discursivos* que produce el discurso; es decir, “el poder de un discurso ‘A’ es un discurso ‘B’ que se manifiesta como efecto del primero”, de lo que resulta que “*un mismo* discurso produce efectos diferentes en momentos históricos diferentes (...) *un mismo* discurso produce efectos diferentes en diferentes ‘lugares’ o ‘niveles’ de la sociedad” (pp. 86 – 88).

Entrando un poco en debate con los análisis que reducen el discurso a mero discurso del poder, es decir, una producción por y para el arreglo institucional estatal, Verón considera que, continuando con la distinción entre los *efectos de poder* y la relación de los discursos en el plano descriptivo, deben considerarse las *condiciones de producción* de cualquier discurso o lo que es lo mismo, su dimensión ideológica, entendida como “procesos significantes, estructuras institucionales, comportamientos sociales y también, siempre, otros discursos”; por tanto, la diferenciación entre condiciones de producción y discursos es una distinción metodológica que establece el investigador (p.90).

La preocupación central del autor es la dimensión del poder de los discursos sociales que lo lleva a considerar el discurso político, no como un *tipo* dentro de los discursos sino como producto de los efectos discursivos; en este caso, el efecto ideológico. Esto quiere decir que, en complemento de las *condiciones de producción* (que hacen que todo discurso sea ideológico), el discurso político tiene un objetivo claro como herencia del discurso religioso: la pretensión de absoluto. Si la dimensión analítica del discurso parte precisamente de los efectos discursivos, tal como se señaló anteriormente, hay dos posibilidades de los mismos: por un lado, el “efecto de conocimiento” que es producido por un discurso científico alrededor del saber y un “efecto de creencia” que es producido por un efecto ideológico, de totalidad. Este conjunto de efectos ayuda a marcar la especificidad del discurso político: mientras por un lado guarda un carácter *polémico* en tanto que existen otros discursos del mismo tipo “que están en relación de oposición o enfrentamiento” por el otro lado, y a diferencia del “efecto de conocimiento”, el discurso político “solo puede constituirse bajo la condición de presentar esos discursos “otros” como *irremediamente falsos*”. El discurso político por tanto no es un tipo dentro de los discursos sociales; es más bien una de las formas del discurso absoluto como heredero del discurso religioso (pp. 92 – 94).

Punto aparte, es interesante señalar que el punto de partida de Eliseo Verón (1980) es compartido por Norman Fairclough (2001): uno y otro resaltan la *producción social del sentido* o significado, dando cuenta de cómo el lenguaje, por medio del discurso, es parte integral del proceso social (como se señaló más arriba para el segundo de estos autores) consolidando una propuesta de investigación que tiene en cuenta la dimensión semiótica de la vida social, es decir, las formas de creación de significados, tales como las imágenes visuales, el lenguaje corporal y el lenguaje mismo. En éste sentido, Fairclough (2001) considera que el discurso debe tener en cuenta no sólo la dimensión semiótica sino también el papel de la representación, entendida como la recontextualización de otras prácticas incorporando otras prácticas a las propias<sup>19</sup>, en la medida en que el discurso se define como “diferentes representaciones de la vida social cuya posición se halla intrínsecamente determinada” por la semiosis en la representación y en la autorepresentación de las prácticas sociales (pp. 180 – 182).

Tal vez de ésta manera es más fácil acceder a los planteamientos de Michel Foucault (2008) con su hipótesis de trabajo en el *Orden del Discurso*. Si en el párrafo anterior se establece un puente entre de Eliseo Verón (1980) y Norman Fairclough (2001) en cuanto a la *producción social del sentido* es porque se considera que de una u otra manera es la preocupación del pensador francés cuando considera el control sobre aquella producción. En sus palabras:

supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por definición conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad. (Foucault, 2008, p.14)

Al considerar la *logofobia* existente en todas las sociedades, Michel Foucault (2008) llama la atención precisamente contra el temor a la “masa de cosas dichas, contra la aparición de todos los enunciados” en cuanto que dejar de lado tanto la masa como los enunciados es dejar de lado “todo lo que puede haber allí de violento, de discontinuo, de batallador y también de desorden y de peligro contra ese gran murmullo incesante y desordenado del discurso<sup>20</sup>” (p.51). Lo necesario para el análisis del discurso en

---

<sup>19</sup> En este punto es interesante recordar que Norman Fairclough (2001) complementa la dimensión semiótica de la vida social con la dimensión de las prácticas, las acciones y las estructuras del proceso social. Las prácticas no son mera acción y son dependientes de la estructura. En este sentido, las acciones son una “manera relativamente permanente de actuar en lo social, definida por la posición en el interior de una estructurada red de prácticas” mientras la estructura “puede ser modificada, y no solamente reproducida, por la acción y la interacción social”, reduciendo la práctica a mera interacción social (pp. 179 - 184).

<sup>20</sup> En palabras del historiador cultural francés Roger Chartier (1996) “El «orden del discurso», según la expresión de Foucault, está dotado de eficacia: instauration de divisiones y dominaciones, es el instrumento de la violencia simbólica y, por fuerza, hace ser a lo que designa. Los recursos que los discursos pueden poner en acción, los lugares de su ejercicio, las

sus condiciones de producción, su juego y sus efectos, debe por tanto no dejar de lado el conjunto de procedimientos que se erigen como prohibición y control del discurso: mientras por un lado se encuentran los procedimientos externos (organizados bajo el tabú del objeto, el ritual de la circunstancia y el derecho exclusivo y privilegiado del sujeto que habla), por el otro, se encuentran los procedimientos internos que determinan las condiciones de uso de los discursos a partir de ciertas reglas con el fin de no permitir el acceso de ellos a todo el mundo.

En suma, de lo que se trata para Foucault (2008) es del replanteamiento de la voluntad de verdad, la restitución al discurso de su carácter de acontecimiento y la eliminación paulatina de la soberanía del significante. En cuanto al carácter de acontecimiento del discurso, el pensador francés se pregunta por la materialidad de lo inmaterial, por los efectos materiales del discurso, mientras que por la soberanía del significante pretende romper con todo rastro de originalidad del autor para demostrar precisamente la discontinuidad dentro de sus afirmaciones y la construcción de sus síntesis a partir de un conjunto de enunciados que no necesariamente son originales.

En lo que tiene que ver con la voluntad de verdad, en la entrevista titulada ‘Verdad y Poder’ del año 1971, Foucault (1999) propone lo que puede considerarse como una guía metodológica en lo que considera el *régimen de verdad* de cada sociedad. Partiendo de las relaciones internas entre los enunciados y su circulación, considera que lo interesante es “analizar históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí ni verdaderos ni falsos” (p.48), de lo que resulta que la verdad es una construcción política y social. Llegado a este punto, propone unos momentos de análisis que permitan acercarse a la «política general de la verdad»

- a. Definir los tipos de discursos que acoge una sociedad y los hace funcionar como verdaderos;
- b. Definir los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos: la manera de sancionar a unos y a otros;
- c. Definir las técnicas y los procedimientos que son valorados en orden a la obtención de la verdad, el estatuto de quienes se encargan de decir qué es lo que funciona como verdadero.

Pero, ¿qué es verdad para Foucault (1999)? Más arriba se señaló que la verdad es consecuencia de un proceso de producción. ¿Hacia dónde apunta esta afirmación? En palabras del pensador francés, por

---

reglas que los contiene, están histórica y socialmente diferenciados.” Chartier (1996) *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*, p. 8.

verdad debe entenderse “el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a lo verdadero efectos políticos de poder”, en lugar de considerar por la misma “el conjunto de cosas verdaderas que hay que descubrir o hacer aceptar” (p.54). Estos efectos políticos de poder se encuentran ligados al conjunto de prohibiciones y de controles en torno al discurso, de lo que resulta que “la cuestión política, en suma, no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología; es la verdad misma” (p.55).

Por tanto, cuando Siegfried Jäger (2001) define al discurso como “un concepto del habla que se encontrará institucionalmente consolidado en la medida en que determine y consolide la acción, y, de este modo, sirva ya para ejercer el poder” (p.63) aplica y amplía los momentos de análisis de la «política general de la verdad» en Michel Foucault (1999), aplicando igualmente la dimensión material del discurso, lo que conlleva igualmente a la ampliación de cómo el discurso constituye no sólo la realidad sino también al sujeto. Aunque no es abordado directamente por Jäger (2001), el investigador alemán proporciona algunas herramientas para responder a este cuestionamiento que no debe dejarse de lado en cuanto es una de las preocupaciones de la presente investigación. Por un lado, considera que el discurso se encuentra ligado al poder y entiende por éste (con base en Michel Foucault) “un gran número de mecanismos individuales, definibles y definidos que parecen capaces de inducir conductas o discursos”, de lo que resulta, por otro lado, que el discurso contribuye a determinar fines y por tanto ejerce el poder a todos los efectos.

Siegfried Jäger (2001) considera que a partir de la problematización del discurso, que se presente como verdadero aun cuando su validez es meramente temporal –como se señaló más arriba–, existen ciertos ámbitos de análisis complementarios a este punto de partida. El ACD se presenta como análisis i) de las contradicciones de discurso, ii) de los elementos no expresados, iii) del espectro que determina lo que se hace y se dice, iv) de los medios por los cuales se acepta una verdad como válida y v) de las estrategias, de las restricciones, o falta de ellas, en el espectro de lo que puede decirse.

La pregunta ahora es si el ACD es un enfoque para la investigación en ciencia política. Marsh & Stoker (1997) en *Teoría y métodos de la ciencia política* responden afirmativamente. En el capítulo 6, escrito por David Howart, ‘La teoría del discurso’, se recogen muchos de los planteamientos anteriormente tratados. Aunque no lo explicita, el autor sigue por la línea teórica de la *producción social de sentido* propia de la semiótica de Eliseo Verón (1980), Michel Foucault (2008), Norman Fairclough (2001) y Siegfried Jäger (2001). En este sentido, “a la teoría del discurso le interesa el papel que representan las

prácticas e ideas sociales en la vida política”, por lo que el investigador mira no sólo sobre “el comportamiento en sociedad mediante la identificación con el agente que actúa en ella” sino también examina “de qué modo las estructuras de significado hacen posibles ciertas formas de conducta” (p.125). El investigador se pregunta de ésta manera cómo se *generan* los discursos que estructuran las actividades de los agentes sociales al igual que el *funcionamiento y cambio* de los discursos.

A partir de la interpretación de los planteamientos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, David Howart (1997) propone herramientas de análisis muy cercanas a las hasta ahora tratadas. Desde la *materialidad* del discurso, Laclau y Mouffe presuponen que “para que las cosas y actividades tengan significado deben formar parte de discursos concretos”, no queriendo reducir toda la dimensión de lo real a lo discursivo o a lo lingüístico sino más bien destacando que “las cosas, para ser inteligibles, deben existir dentro de un marco de significado más amplio” (p.129); se llega así al carácter *relacional* de la identidad, es decir, la relación de los enunciados y las palabras con el contexto general del que forman parte. Por tanto, en cuanto a la creación del discurso, se debe tener en cuenta el concepto de *articulación*, por medio del cual en la práctica se llegan a combinar diferentes elementos para constituir una nueva identidad.

En cuanto al *funcionamiento* de los discursos, Laclau y Mouffe citados por David Howart (1997), parten de considerarlos como un sistema que nunca es cerrado: tanto los significados como las identidades que hay disponibles en las sociedades nunca se agotan. La preocupación de estos autores es por tanto el análisis de los discursos como “históricamente contingentes” y cuya construcción es política, queriendo señalar con esto último que “la primacía de las prácticas políticas en la configuración de las identidades (...) [se materializa] mediante el trazado de fronteras políticas y la construcción de antagonismos entre «amigos» y «enemigos»” (pp. 130 – 131) debido a la imposibilidad que tienen los agentes y los grupos de una sociedad en adquirir identidades completas y positivas.

Al papel de las identidades como construcciones discursivas, Laclau y Mouffe en David Howart (1997) agregan los conceptos de hegemonía e ideología para dar cuenta del funcionamiento y cambio de los discursos. Si se parte de considerar que la teoría del discurso “se ocupa de cómo se conducen y se entienden a sí mismas las personas en sociedades” haciendo crucial el problema de la actuación social o subjetividad<sup>21</sup>, se llega a la proposición de cómo las “acciones de los sujetos son posibles por la

---

<sup>21</sup> David Howart (1997) propone dos maneras de acercarse a la subjetividad. Mientras por un lado se puede analizar la *posición subjetiva*, que se ocupa de las “múltiples formas que tienen los agentes de constituirse a sí mismos en actores

precariedad de los discursos con los que se identifican.” En este marco analítico es posible comprender entonces el papel de la hegemonía y la ideología. Mientras el primer concepto hace referencia al “proyecto o fuerza política [que] determina las normas y significados en una formación social dada<sup>22</sup>” (p.133), el segundo concepto da cuenta de “la tendencia que conduce al cierre *total* de los discursos<sup>23</sup>” (p.140).

Por todo lo anterior, Howart (1997) considera que el ACD puede ser considerado un enfoque de investigación para la ciencia política que, aunque relativamente nuevo en el análisis político, permite examinar “la lógica y la estructura de las articulaciones discursivas y cómo éstas posibilitan la formación de identidades en la sociedad” concediendo a los procesos políticos “–concebidos como conflictos y luchas entre fuerzas antagónicas que pretenden estructurar el significado de la sociedad– un lugar fundamental en la comprensión de las relaciones sociales y en cómo se transforman” (p.141).

### **3.3. Instrumento para recolección e interpretación de fuentes documentales primarias.**

Con el fin de desarrollar la investigación, se adaptan algunas ideas desarrolladas por la lingüista e investigadora del ACD Neyla Graciela Pardo Abril (2013), quien proporciona un conjunto de procedimientos y herramientas que posibilitan la recolección y sistematización de la información<sup>24</sup>. Desde un enfoque sociocultural y cognitivo del ACD, que considera al discurso como un doble medio por el cual los hablantes se apropian de la cultura erigiéndose a su vez que propicia los hablantes la adopción de ella, sin dejar de lado la importancia que tiene el conocimiento “como conjunto de presuposiciones y de saberes colectivos que soportan todo discurso en el cual este conjunto de saberes está muchas veces implícito o invisible” (p.88).

---

sociales”, el concepto de *subjetividad política* da cuenta de “cómo los actores sociales actúan o toman decisiones novedosas.” Tanto la *posición subjetiva* como la *subjetividad política* se ven abocadas al cambio de identidades en contextos de crisis – como la transición entre Colonia y República–, en el que los actores crean otras nuevas maneras de subjetividad y de acción en el mundo.

<sup>22</sup> En éste punto es interesante proponer que la preocupación de Foucault (2008) en el *Orden del discurso* dejaría reducirse precisamente a la hegemonía así entendida como punto de partida.

<sup>23</sup> En este punto se acentúan las cercanías entre Eliseo Verón (1980) y las interpretaciones de David Howart (1997) en torno a la pretensión de totalidad y posterior negación y ocultación de lo *otro* del discurso político.

<sup>24</sup> El conjunto de procedimientos y herramientas creado por Neyla Pardo (2013) no sólo conjuga una aproximación cualitativa sino también cuantitativa en la que, para efectos de ésta última, se vale de la estadística multivariada con el objetivo de establecer frecuencias, tendencias y relaciones. Para efectos de ésta investigación se implementará tan sólo la aproximación cualitativa. Véase Cap. 3. ‘¿Cómo abordar el discurso?’ (pp. 89 – 118).

La autora resalta dos momentos del ACD para su análisis, estableciendo un momento de crítica: por un lado, “la explicación del conjunto de estrategias discursivas y culturales que son susceptibles de ser desentrañadas en las formas de exclusión y legitimación del ejercicio del poder” así como el desentrañamiento “de lo que resulta significativamente estable y permanente para una cultura en un momento histórico particular” (pp. 119 – 121).

A continuación se explica paso a paso la definición y justificación de cada uno de los grupos de interpretación que aquí se adaptan en lo relacionado con las *técnicas y recursos de análisis lingüístico*, caracterizados por integrar los niveles de la sintaxis, la semántica y la pragmática, “con el propósito de dar cuenta de fenómenos sociopolítico, socioculturales y sociodiscursivos presentes en el discurso que circula públicamente en una comunidad así como (...) [las] estrategias discursivas y los procesos lingüísticos implicados” (p.139).

### **3.3.1. Reconocimiento de un fenómeno sociopolítico (problema) y construcción del corpus.**

**a. Problema:** Como se señaló anteriormente, el problema central es la posibilidad de erigir la palabra conservación en concepto fundamental; palabra que puede llegar a dar cuenta de las articulaciones (consensuales o conflictivas) propias de la relación entre el clero católico y la élite política en la ciudad de Santafé de Bogotá en el período 1820 – 1825, mostrando la relación de reciprocidad en la producción de subjetividades.

**b. Construcción del Corpus<sup>25</sup>:** Para el desarrollo de la presente investigación se parte de tomar cada archivo histórico como una unidad de análisis más que como pieza de un corpus en sentido estricto. Igualmente, se parte de tomar un fragmento dentro del conjunto total propio de un archivo, antes que el archivo en su totalidad<sup>26</sup>, buscando aplicar de manera lo más rigurosa posible el instrumento elaborado con el ACD como guía.

### **3.3.2. Herramientas de interpretación lingüística.**

---

<sup>25</sup> El corpus hace referencia a un gran conjunto de documentos (textos) con el fin de establecer tendencias cuantitativas (frecuencias) que posibilitan comparaciones dentro del corpus mismo. Véase sobre todo Capítulo 3, ‘¿Cómo abordar el discurso?’ y Capítulo 4, ‘Estrategias analítico-descriptivas del ACD’ (pp. 119 – 189)

<sup>26</sup> Léase bien sea legajo, compuesto por una gran variedad de archivos sobre un asunto en particular, bien sea un archivo religioso (oración o sermón) o una proclama político-administrativa.

**3.3.2.1. Fenómenos sociopolíticos de naturalización y ocultamiento. Estrategias generales discursivas.**

El siguiente cuadro que adapta ideas de Neyla Pardo (2013), define igualmente cada una de las herramientas de análisis lingüístico. Como punto de inicio, valga una aclaración. Para la autora, los fenómenos socioculturales originan los fenómenos sociopolíticos, pero estos a su vez pueden incidir sobre los primeros. En la presente investigación se asume que la intencionalidad de rastrear discursos que den cuenta de un proceso de legitimación del nuevo orden se constituye por medio del ocultamiento de otros discursos posibles, en cuanto que necesita negar las promesas propias del acontecimiento (las promesas del orden republicano) y afirmar la relación de poder. Se asume por tanto que los procesos de naturalización y ocultamiento son fenómenos sociopolíticos más que fenómenos socioculturales.

**Cuadro 3.** Componentes de la fase interpretativa del ACD.

<b>Fenómeno Sociopolítico</b>	<b>Estrategias Discursivas</b>	<b>Procesos Discursivos</b>	<b>Recursos Lingüísticos</b>	<b>Modos de Argumentación</b>
Naturalización	Transformación	Elisión - Sustitución	Supresión Parcial	Autorización
			Diferenciación	Racionalización
			Personalización	
			Impersonalización	
			Supresión Total	Evaluación
Ocultamiento	Legitimación	Persuasión Negociación Acusación – Justificación		Narrativización
				Mitigación

**Fuente:** Adaptación de Neyla Pardo (2013) *Cómo hacer análisis crítico del discurso. Una perspectiva latinoamericana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, p.140.

Mientras la *naturalización* se pregunta i) por aquéllos hechos y discursos (históricos, políticos, sociales y culturales) que son tratados como elementos y acontecimientos biológicos, físicos o químicos así como ii) las acciones y creencias humanas que se toman como incuestionables, es decir, universales,

obvias, normales e inevitables, el *ocultamiento* responde a lo que se esconde detrás de lo sensacional y espectacular (pp.140 – 141). La *naturalización* y el *ocultamiento* se convierten en elementos de guía y síntesis para la investigación e interpretación.

### 3.3.2.2. Estrategias Discursivas Particulares.

A continuación se presenta una esquematización de las estrategias discursivas particulares de *a. transformación* y *b. legitimación*, y los recursos lingüísticos que sirven para abordar de manera más concreta el discurso. Aunque los modos de argumentación se encuentran ligados para Neyla Pardo (2013) a la *legitimación*, estos se asumen como elementos de acercamiento a la *transformación* por cuanto las figuras retóricas que le son inherentes a cada uno de los *modos de argumentación*, permiten delimitar de mejor manera los contenidos del discurso (Ver Cuadro 6).

#### a. Estrategia discursiva de transformación.

El análisis se centra primeramente sobre el papel de la producción de formas de nominación en el discurso en torno a la inclusión o exclusión y de ésta manera representar la realidad, teniendo presente que la aparición de los actores sociales en el discurso va desde su presencia como agente de la acción hasta su eliminación sin rostro (p.161).

**Cuadro 4.** Estrategia discursiva de transformación.

<b>Alcance</b>	
Dar cuenta de los procesos de construcción o eliminación de un actor social discursivo.	
<b>Procesos Discursivos</b>	
Elisión	Sustitución (Ver Cuadro 4)
Eliminación estratégica de un actor sociopolítico, ocultando su acción y sus responsabilidades. Análisis centrado en las expresiones indeterminadas con el fin de separarse de lo dicho.	a. Personalización: representación como seres humanos. b. Impersonalización: representación a partir de palabras abstractas u objetuales que sustituyen al actor, carentes de significación humana.
<b>Recursos</b>	
<b>Activación.</b> Actor con capacidad de acción.	<b>Pasivación.</b> Ente sobre el cual recae una acción.

**Fuente:** Elaboración propia con base en (2013) *Cómo hacer análisis crítico del discurso. Una perspectiva latinoamericana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp.161 – 17

**Cuadro 5.** Características de Personalización e Impersonalización.

Características Personalización		Características Impersonalización	
Determinación	Actores con identidad explícita.	Objetualización	
		Espacialización	Representación por los espacios en los que se localizan
Indeterminación	Actores sin especificación concreta o seres anónimos.	Producción	Representación a través de los productos
<b>Recurso Lingüístico.</b> Diferenciación: proceso lingüístico a través del cual se marca en forma explícita la distinción entre un actor y otro, utilizando los pronombres «nosotros» y «ellos»		Instrumentalización	Representación por medio de los instrumentos de trabajo
		Somatización	Representación por medio de las partes del cuerpo

**Fuente:** Elaboración propia con base en (2013) *Cómo hacer análisis crítico del discurso. Una perspectiva latinoamericana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp.168 – 169.

**b. Estrategia discursiva de legitimación.**

Neyla Pardo (2013) considera a la sociedad atravesada por mecanismos de inclusión y exclusión propios de la definición de los grupos antagónicos de dominadores y dominados. La legitimación se erige como punto de análisis, por consiguiente, en la medida en que ésta “es [un] fenómeno sociodiscursivo mediante el cual un sector de la sociedad busca aprobación moral de su grupo como respuesta o previsión a acusaciones que le ponen en riesgo” (pp. 172 – 174).

Por tanto es un fenómeno ligado, principalmente, al sector dominante que se vale de los recursos de la persuasión, la resignificación y la formulación de proyectos de consensos sobre la representación de la

realidad así como una la formulación del lugar de los actores sociales y discursivos con el objetivo de hacer prevalecer un orden social determinado así como unos modos de proceder consecuentes con éste.

Mientras el Cuadro 8 explica los tres procesos discursivos que propone en torno a la legitimación, el Cuadro 9 remite a los modos de argumentación y figuras retóricas a partir de los cuales se hace el proceso de recolección de información de las fuentes primarias documentales.

**Cuadro 6.** Legitimación.

<b>Procesos Discursivos</b>		
<b>Negociación</b>	<b>Persuasión</b>	<b>Acusación – Justificación</b>
Disputa en torno a la veracidad de las representaciones de la realidad, los intereses y los discursos.	Búsqueda de adhesión de sectores en oposición a la visión del mundo adoptada por parte del actor: acentúa la dominación del otro más que su comprensión.	Cuestionamiento de la veracidad de la realidad y de las acciones defendidas por un grupo social y la consecuente respuesta a dichas amenazas en procura de la preservación de la versión de la realidad y del orden social.

**Fuente:** Elaboración propia con base en Neyla Pardo (2013) *Cómo hacer análisis crítico del discurso. Una perspectiva latinoamericana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp.172 – 186.

### 3.3.2.3. Modos de Argumentación y Figuras retóricas.

**Cuadro 7.** Modos de argumentación y Figuras retóricas.

<b>Modo de Argumentación</b>	<b>Figura Retórica</b>
<p><b>Autorización</b></p> <p>Partir de lo aceptado socialmente entorno a la ley, la tradición, la moral o lo indubitable para dotar al discurso de veracidad, empoderar al actor discursivo y desvirtuar discursos alternos. Se recurre a la voz del especialista (maestro, experto, figura ilustre) para dar un <i>valor probatorio</i>.</p>	<p><b>Símil</b></p> <p>Permite establecer comparaciones a partir de la ejemplificación o la modelación: ilustrar sobre las consecuencias de seguir o no un patrón de conducta social o uso de modelos para mostrar, a manera de ejemplo, lo que se busca.</p>
<p><b>Racionalización</b></p> <p>Tomar las acciones como premisas a partir de las cuales se emiten conclusiones morales sobre los actores.</p>	<p><b>Metáfora</b></p> <p>Se rechaza el lugar de otros actores, de sus discursos y se reafirma el lugar de poder de quien construye el discurso.</p>
<p><b>Evaluación</b></p> <p>Construcción del “nosotros” y los “otros” a partir de nominaciones de carácter valorativo y normativo por</p>	<p><b>Metonimia</b></p> <p>Recurso para construir el sentido asignable a los actores. En tanto que designación de una idea o cosa</p>

parte de los actores; construcción positiva de los primeros y una consecuente construcción negativa de los segundos.	con el nombre de otra, interpreta los procesos de naturalización y ocultamiento.
<p style="text-align: center;"><b>Narrativización</b></p> Atención discursiva sobre los detalles de los acontecimientos para darles un doble matiz de ejemplo y excepcionalidad, erigiéndose el actor discursivo dominante como superior al dominado.	<p style="text-align: center;"><b>Hipérbola</b></p> Aunque conserva de algún modo una cercanía con lo real, por lo general exagera para reducir o amplificar representaciones de la realidad en concordancia con un interés particular.
<p style="text-align: center;"><b>Mitigación</b></p> Se reduce el papel del agente y su responsabilidad.	<p style="text-align: center;"><b>Eufemismo</b></p> Sustitución de términos socialmente controvertidos o que están culturalmente censurados, con lo cual se oculta una realidad o se le naturaliza.

**Fuente:** Elaboración propia con base en Neyla Pardo (2013) *Cómo hacer análisis crítico del discurso. Una perspectiva latinoamericana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp.172 – 186.

El instrumento diseñado pretende integrar ambas perspectivas de análisis combinando la forma del cuestionario, privilegiando la pregunta abierta y su(s) correspondiente(s) respuestas, con el recurso más cerrado de la cita textual para responder a las exigencias que se establecen entre las herramientas y recursos del análisis lingüísticos. Igualmente, cabe señalar que la combinación de cuestionario y cita textual no solamente integra la metodología de *crítica de análisis textual* de la que se valen los historiadores. El instrumento, por último, permite una construcción abductiva de los resultados, queriendo dar a entender con esto, en palabras de Ruth Wodak (2001) el “constante movimiento de ida y vuelta entre la teoría y los datos empíricos” (p.109).

La metodología de *crítica de análisis textual* queda agrupada en la primea parte del cuestionario denominada ‘Autor’, adaptada según las indicaciones de Renzo Ramírez (2010) *Introducción teórica y práctica a la investigación histórica*, Capítulo 5. “Técnicas de análisis y fuentes de información”, que procura abordar la fuente primaria y preguntarse, antes que nada, por la autenticidad e idoneidad de la misma. Luego se establece un conjunto de cuestiones tales como la identificación y clasificación de la fuente (lo que tiene que ver con el autor del documento, tiempo y objetivo del texto), la proximidad y simultaneidad (relación entre la escritura del texto y el tiempo en que sucedió el acontecimiento), la tendenciosidad (interés e intención con la cual fue escrito el texto), la independencia o dependencia (el grado de presión con el cual el autor escribió el documento), la crítica contextual (relación del documento con el contexto), entre otros.

Por lo anterior, es de aclarar que el instrumento no debe leerse de manera sucesiva, escalonada y organizada, en cuanto que las ‘Herramientas de análisis lingüístico’ ayudan a responder el conjunto denominado ‘Actores’ y los criterios de análisis allí reunidos. De forma similar debe leerse el conjunto de las ‘Herramientas’, ésta vez valiéndose de los subgrupos contenidos allí: partir de las ‘Herramientas Retóricas’ y las ‘Estrategias Particulares de Análisis’ para responder por las ‘Estrategias Generales de Análisis’. Por tanto, el sentido heurístico propio de la investigación histórica hace que el instrumento propuesto sea más bien un punto de llegada, donde colindan diferentes caminos, antes que un punto de inicio que se debe aplicar de manera jerárquica. El resultado final podría verse en el Anexo 1.

Por todo lo dicho hasta el momento, y como preludeo a la historia conceptual de raigambre alemán (*Begriffsgeschichte*), se asume al *discurso* como una respuesta que al mostrarse coherente, contiene en sí misma la preocupación por la pregunta del orden de las cosas; en este sentido, la apuesta gira en torno a la vinculación entre discurso y la historia de lo político según Pierre Rosanvallon. Por tanto, es una tensión entre el devenir de los hechos y la fijación de la acción de aquellos grupos que se limitan a la recepción de un cuadro coherente de respuestas por parte de quienes consideran como sus guías en el terreno del día a día, es decir, en el terreno mismo de la incertidumbre y que tienen la potestad de decir la verdad sobre la realidad.

No quiere decir esto una imposición estricta, sino más bien una negociación constante entre el contenido del *discurso*, que refleja la preocupación de los dominantes, y una guía para los dominadores en el plano del devenir: mientras los primeros acentúan el monopolio de la producción legítima del discurso verdadero, a través de mecanismos claros como el acceso limitado a la imprenta para el contexto de la presente investigación, los segundos son fuente constante de vigilancia por ser ellos siempre una amenaza, dado que la recepción del contenido del mismo se encuentra ligada a intereses particulares y a las representaciones que se hacen de la realidad.

### **3.4. Historia Conceptual.**

#### **3.4.1. *Begriffsgeschichte* y concepto histórico-político fundamental.**

En uno de sus últimos escritos, el historiador alemán Reinhart Koselleck (2004), académico destacado dentro de la historia conceptual de raigambre alemán (*Begriffsgeschichte*), afirma que “toda vida humana está constituida por experiencias, bien sean estas nuevas y sorprendentes o, por el contrario, de

naturaleza repetitiva. Se necesitan conceptos para poder tener o acumular experiencias e incorporarlas vitalmente” (p.24); por tanto, no hay experiencias sin conceptos, ni conceptos sin experiencias.

Para Joaquín Abellán (2007), que comparte la relación establecida entre experiencia y concepto, concepto y realidad, “la intención básica de la *Begriffsgeschichte* para Koselleck reside en averiguar la experiencia del pasado contenida en los testimonios lingüísticos, es decir, en averiguar en la fuentes la articulación lingüística de los elementos básicos de la experiencia”; así, interpreta una manera de aplicar la historia conceptual desde la relación que se establece entre lenguaje e historia, con el concepto como condición de posibilidad para comprender –desde la complementariedad con la historia social– una situación, una época o una estructura como contextos de la experiencia. Entonces, “la historia de los conceptos que [Koselleck] pretende, tiende finalmente a la historia de la realidad extralingüística” (p.218).

Una extensa cita bastará para dar fuerza y sentido a los planteamientos anteriores:

¿Cuál es la naturaleza de la relación temporal entre conceptos y situaciones o circunstancias? Sin duda, aquí está la clave para la historia de los conceptos, porque cualquier cosa que pueda y deba ser conceptualizada se encuentra fuera de los conceptos. Toda semántica apunta más allá de sí misma, aunque sea igualmente cierto que nada perteneciente al ámbito objetivo puede aprehenderse o experimentarse sin alguna clase de contribución semántica desde el lenguaje. Las teorías actualmente en boga que reducen la realidad al lenguaje olvidan que todo lenguaje tiene siempre dos caras. Por un lado, el lenguaje es receptivo y registra lo que sucede fuera de sí mismo, descubriendo aquello que se le impone sin ser en sí mismo lingüístico, a saber: el mundo, tal y como se nos presenta pre-lingüísticamente (y no-lingüísticamente). Por otro lado, el lenguaje, en su función activa, asimila (*einverwandelt sich*) todos estos contenidos y estados de cosas (*Gegebenheiten*) extra-lingüísticos. Cualquier cosa extra-lingüística que haya de experimentarse, conocerse y comprenderse debe ser previamente conceptualizada.

Así pues, todo lenguaje es a la vez activo y receptivo; toma nota del mundo, pero al mismo tiempo es un factor activo en la percepción (*Wahrnehmung*) en la cognición (*Erkenntnis*) y en el conocimiento (*Wissen*) de las cosas. La propia realidad no se deja reducir a su significado y forma lingüística (*Gestaltung*) pero sin tales contribuciones lingüísticas probablemente no habría realidad, al menos para nosotros. (Koselleck, 2004, p.30)

Alejándose de una historia del lenguaje que se cierra sobre la historia de las ideas entendida como listas de palabras-ideas “que sólo se articulan en diferentes configuraciones históricas sin modificarse esencialmente” dejando de lado “la transferencia desapercibida al pasado de expresiones de la vida social del presente y ligadas a la época” (1993, p.113), Koselleck parte de la dimensión social del

lenguaje –sobre todo desde la pragmática y la semántica<sup>27</sup>–, proponiendo más bien una mirada sobre su uso histórico como posibilidad de acceso a las experiencias y las expectativas de un grupo, una clase, una situación, una época o una estructura según las limitaciones del lenguaje mismo.

Pero, ¿qué son los conceptos sociales y políticos para la historia conceptual? En un primer momento, y como lo acentúan Joaquín Abellán (2007) y Hans Erich Bödeker (2009), Koselleck establece la diferencia entre palabra y concepto: mientras para Abellán esta diferencia es el punto de partida de todas las reflexiones de la *Begriffsgeschichte*, para Bödeker es la fuente de mayor crítica en tanto que no deja clara la relación en el plano lingüístico entre palabra y cosa<sup>28</sup>.

En palabras Koselleck (1993), el concepto es ciertamente una palabra más no necesariamente una palabra: “los conceptos sociales y políticos contienen una concreta pretensión de generalidad y son siempre polisémicos (...) de este modo, se puede articular o instaurar lingüísticamente una identidad de grupo por el uso frecuente de la palabra «nosotros»” en tanto que «nosotros» abarca nombres colectivos como «nación», «clase» o «iglesia» (pp.116 – 117).

La polisemia del concepto radica en la pretensión de la historia conceptual por analizar tanto las “expresiones paralelas como las próximas o las contrarias a la palabra/nombre investigada como si los usos del concepto tuvieran carácter competitivo o estratégico, es decir, las intenciones de quienes lo utilizan”; por tanto, todo concepto político y social no sólo es polémico<sup>29</sup> sino que también se encuentra dentro de una *constelación de conceptos*<sup>30</sup>, haciendo que la interpretación de los mismos parta de establecer relaciones de reciprocidad con otros conceptos (Abellán, 2007, p. 221).

---

<sup>27</sup> En este sentido Koselleck señala, citado por Hans Erich Bödeker (2009) que “la historia de los conceptos sólo se convierte en semántica histórica como proceso de la constitución de significado en los actos lingüísticos particulares”. Con base en esta cita, Bödeker propone las dos posibilidades del significado de significado –que aunque los puntualice para establecer la crítica a la historia conceptual por no tener claro una teoría del significado, se tendrán en cuenta para la presente investigación–: **a.** una descripción de unas propiedades del signo lingüístico o **b.** el momento en el que adquiere una función en el acto comunicativo.

<sup>28</sup> Ver supra, nota número 11.

<sup>29</sup> Para Bödeker (2009) las características del concepto como polémico, controvertido y refutable “se hacen tangibles [por] las controversias en torno a los límites de la autoridad social para definir” (p.144).

<sup>30</sup> Bödeker (2009) señala al respecto, estableciendo esta reciprocidad como filiación de los conceptos entre sí, que el objeto de esta *constelación* se consolida a partir de la condición de conceptualidad de un concepto sociopolítico, es decir, tomando a los conceptos organizados en conjuntos estructurados que se definen y explican mutuamente: analizando por un lado las expresiones opuestas, vecinas y paralelas para establecer *estructuras semánticas*, así como la problematización de las dimensiones competitivas o estratégicas de las definiciones y del uso del concepto.

En palabras de Koselleck (1993):

[El concepto] está adherido a una palabra, pero es algo más que una palabra: una palabra se convierte en concepto si la totalidad de un contexto de experiencia y significado sociopolítico, en el que se usa y para el que se usa una palabra, pasa a formar parte globalmente de esa única palabra (...) Por ejemplo, todo lo que pasa a formar parte de la palabra «Estado» para que pueda convertirse en un concepto: dominio, territorio, clase media, legislación, judicatura, administración, impuestos, ejército, por nombrar sólo lo más usual. Todas las circunstancias plurales con su propia terminología y con su conceptualización son recogidas por la palabra. (Koselleck, 1993, p.117)

Como primera aclaración, Abellán (2007) señala que la transformación de la palabra en concepto se realiza una vez el contexto de significados –su polisemia– y el conjunto de experiencias político-sociales en el que la palabra se usa y para el cual se usa, se introduce en el concepto: “sólo hay concepto (...) cuando los significados de los distintos términos que denominan una realidad se reúnen y se reflejan más allá de la mera función de denominar una realidad”, por lo que, a diferencia de las palabras que se definen por contener en ella la referencia a lo dicho (cosa o acción), el concepto sociopolítico se interpreta debido a su «exceso de significado». De lo que resulta que el concepto no es una categoría lingüística; es más bien “un haz de experiencias y de expectativas, de visiones de la realidad histórica y de pautas explicativas de la misma” (Abellán, 2007, pp. 222 – 223).

Con base en esta aclaración, Hans Erich Bödeker (2009) establece los interrogantes de los que se vale la historia conceptual: **a.** establecer el alcance social de los conceptos en sus respectivos contextos históricos; **b.** tematizar la potencia vinculante y la constitución de los grupos políticos y sociales a partir del uso del concepto; **c.** fijar el cambio estructural del concepto en al ámbito de la época, de la sociedad y de la política; **d.** describir el cambio en la experiencia, en las expectativas y en la teoría.

Bajo este conjunto de interrogantes es posible establecer la claridad de la *exigencia metódica mínima* para la historia conceptual: “(...) hay que investigar los conflictos políticos y sociales del pasado en el medio de la limitación conceptual de su época y en la autocomprensión del uso del lenguaje que hicieron las partes interesadas en el pasado” (Koselleck, 1993, p.111).

Hechas las anteriores aclaraciones, cabe la pregunta: ¿por qué la elección de la historia conceptual como enfoque para la investigación histórica? En primer lugar, porque los conceptos sociales y políticos se erigen tanto en indicadores como en factores de una época determinada; época que da cuenta da

tensiones, luchas, convergencias y disidencias a partir del uso del lenguaje en un contexto histórico determinado según la *exigencia metódica mínima*. En segundo lugar, y como diría el historiador colombiano Francisco Ortega (2012), porque es necesario establecer a partir del *repertorio de tensiones*<sup>31</sup> de los **conceptos históricos fundamentales**, el carácter problemático que mantienen aún en el presente (p.13).

Decir que los conceptos sociopolíticos son indicadores y factores de la historia, es proponer que gracias a ellos no sólo se puede establecer una entrada para interpretar las luchas políticas en torno a la imposición de una definición en una situación particular, sino también que es posible rastrear las luchas que evocan los distintos significados asignados al concepto a lo largo de su historia: el concepto por tanto como evocador de contextos de luchas sociopolíticas, pero también un producto de las mismas.

La interpretación parte por tanto de la característica connotativa del concepto –los aspectos subjetivos de la palabra y los significados compartidos por un grupo– sobre la característica denotativa del lenguaje –el significado léxico, significado universal, compartido por todos los miembros de la sociedad–, abarcando los diferentes significados desplegados por los grupos de hablantes, llegando a lo adecuado de la definición: su legitimidad<sup>32</sup>. “Con cada concepto se establecen determinados horizontes, pero también límites para la experiencia posible y para la teoría concebible” (Koselleck, 1993, p.118).

Ahora bien, al hablar de **concepto histórico-político fundamental** como una de las preocupaciones para la presente investigación, se hace referencia a “un concepto que, en combinación con varias docenas de otros conceptos de similar importancia [la *constelación de conceptos* ya mencionada], dirige e informa por entero el contenido político y social de una lengua”; es decir, “un concepto indispensable, sin el cual ya no podría en adelante percibirse la realidad política, ni otorgarle sentido alguno<sup>33</sup>.” «Estado», que

---

<sup>31</sup> A través del *repertorio de tensiones conceptuales* es posible, en lugar de la “imagen acabada y limpia que nos ofrecen las historia patrias”, establecer “todo aquello que estaba en pugna y restaurar el principio de incertidumbre que gobierna la acción y la imaginación humanas”; restituir “el carácter problemático y azaroso, no necesario ni unívoco, del orden político” (Ortega, 2012, p.15).

<sup>32</sup> La consecuencia que Bödeker (2009) extrae de esto es que a diferencia de la palabra que agota los significados en el contexto de uso, el concepto por el contrario no se agota en éste por la multiplicidad de significados que engloba. Esto es importante señalarlo porque continua con la distinción metodológica que establece la historia conceptual entre palabra y concepto.

<sup>33</sup> Para Bödeker (2009), los conceptos fundamentales **a.** reúnen muchas experiencias y expectativas; **b.** ayudan a formular los temas más relevantes en un momento dado; **c.** son tanto controvertidos (polémicos) como refutados.

poco a poco reemplazó el vocablo «*Ständen*»<sup>34</sup> es un ejemplo de concepto histórico fundamental en la historia alemana.

Dos claridades: en primer lugar, sea o no fundamental, el concepto histórico tiene una estructura de tiempo propia según la dimensión diacrónica explicada más abajo. En segundo lugar, el concepto histórico fundamental no debe dejar de lado el conjunto de «sociolectos» propios de un determinado contexto histórico, es decir, “los niveles del lenguaje hablado, tal y como son realmente usados por los distintos estratos, grupos, partidos o clases sociales.”

Como ejemplo de lo anterior se encuentra el concepto «Estado», que recoge la visión de “las clases bajas, preocupadas por los impuestos, la enseñanza y el servicio militar, tienden a percibir el Estado menos como un Estado orientado hacia el futuro que como un déspota” así como la visión “[d]el Estado [que] podría ser considerado por los burócratas educados del siglo XIX o por el partido en el siglo XX como déspota o como vanguardia del proletariado” (Koselleck, 2004, p.39).

Aplicando lo hasta ahora dicho, Reinhart Koselleck buscó y analizó conceptos históricos sociales y políticos de la lengua alemana entre 1700 y 1900, llegando a la consolidación de una *regla de compensación semántica* como otra herramienta para la historia conceptual. Partiendo del *tiempo histórico* que se experimenta desde la modernidad como un tiempo propio y siempre nuevo y debido al surgimiento de una gran cantidad de nuevos significados para palabras antiguas a partir de 1770 aproximadamente en la historia alemana, la *regla de compensación* describe a que “a menor contenido experiencial, mayor carga de expectativa”; *regla* que comienza a tomar forma desde la Revolución Francesa y es heredera directa de las reminiscencias teológicas: “recuerda la bien conocida capacidad para la reiteración de las profecías no cumplidas, las cuales van aumentando su alcance en la medida en que siguen sin cumplirse en realidad.” Las palabras terminadas en *-ismo* son ejemplo de ello (Koselleck, 2004, p.38; 1993, pp. 109 – 110).

Ahora, ¿qué podría ser un concepto histórico-político fundamental? Esta pregunta es importante porque ayuda a postular la transformación de la palabra *conservación* en concepto histórico fundamental como interés para la presente investigación. Como punto de partida, según Koselleck (1993), “la lucha

---

<sup>34</sup> Con este vocablo se reunían las luchas políticas y sociales en torno a las “personas pertenecientes a los estamentos-estados precedentes que aspiraban a conseguir su propio Estado y a llevar a cabo sus propios programas. De este modo el concepto pluralista de estado se extendió de nuevo, pero sin renunciar a la pretensión institucional de exclusividad que esta palabra había ganado entre tanto. Fue así como se convirtió en Estado monárquico, Estado socialista, Estado cristiano, Estado de derecho, Estado nacional, Estado de bienestar, Estado popular, Estado federal ...” (Koselleck, 2004, p.35)

semántica por definir posiciones políticas o sociales y en virtud de esas definiciones mantener el orden o imponerlo corresponde, desde luego, a todas las épocas de crisis que conocemos por fuentes escritas” (p.111).

Esta característica de las épocas de crisis se complementa con la afirmación que hace Bödeker (2009) al respecto: “el sentido y la función de los conceptos histórico-políticos básicos [léase fundamentales] es afirmar un deber (...)” debido al contenido programático que despliegan. Ese deber es la consecuencia de la situación política del uso del concepto: **a.** ¿cuáles son las intenciones detrás de su enunciación?; **b.** ¿cuáles son sus contenidos sociopolíticos?; **c.** ¿quiénes son sus destinatarios? (pp. 165 – 166).

En complemento de lo anterior, el historiador colombiano Francisco Ortega (2012) permite cerrar este apartado con lo que podría ser considerado como el efecto político de un concepto histórico fundamental: si la historia conceptual es “un intento por comprender la historia de la experiencia y su incidencia sobre la acción social”, lo importante es establecer una interpretación crítica de los *pasados futuros*, “futuros del ayer, las expectativas que no se cumplieron y que regresan una y otra vez a reclamar su lugar en nuestro presente incierto” con el fin de “no [...] hacer presente aquello que resulta imposible, sino para hacer manifiesta su ausencia, hacer de esa presencia impensable una efectiva historicidad que nos constituye” (pp. 19 – 24).

### 3.4.2. Proceso Metodológico.

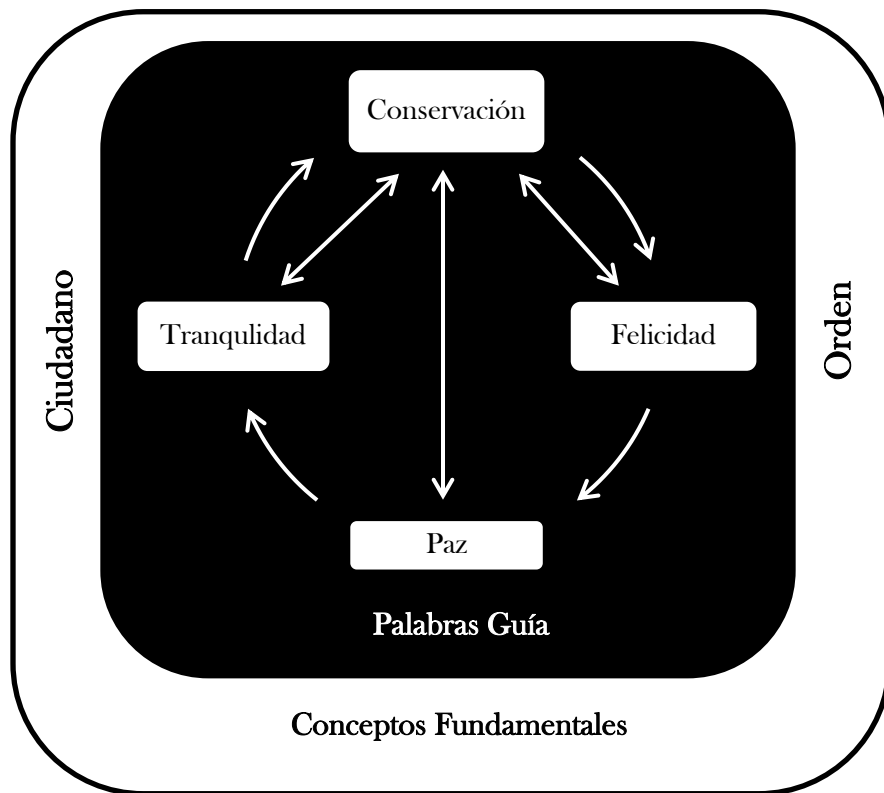
Para la investigación, se parte de la *constelación de conceptos* explicadas en el primer capítulo a partir del caso del Corregidor Mon y Velarde en relación con la provisión de cura párroco para la curia de San Josef de Arma Viejo (1785). Antes que asumirlos como conceptos, basta decir que son palabras –por la diferencia que establece la historia conceptual entre uno y otra– que se asumen como integrantes de la *constelación conceptual*. Estas palabras son **conservación**, **tranquilidad**, **felicidad** y **paz**, articulando estas tres últimas a la primera así como todas las tres a los conceptos histórico-políticos de **orden** y **ciudadanía**: es así que estos dos últimos conceptos se postulan como organizadores del campo semántico de la investigación. Todo lo anterior queda explicado en la Figura 1.

Con base en la aplicación, muy general, de la onomasiología y la semasiología (**literal c**), se pretende establecer cercanías y distancias de cada una de las palabras anteriores a partir de las experiencias y expectativas contenidas en ellas según los actores o sujetos enunciativos que puedan aparecer, teniendo claro la salvedad que por el **litoral d** establece la producción de los significados del concepto por medio

de los discursos, que se interpretan desde las *herramientas de interpretación lingüística* y cuyo punto de partida son las *figuras retóricas* y los *modos de argumentación* del instrumento de recolección que se puede consultar en el Anexo 1, partiendo de allí para llegar al concepto aplicando, según el **litoral a**, la *regla de compensación semántica* hasta donde sea posible y las características que puede llegar a tener un concepto histórico-político.

Igualmente, en la segunda parte del **litoral c** se establecen cuatro posibilidades (complementarias entre ellas) que permiten dar cuenta del cambio del concepto en reciprocidad con las circunstancias, según las características de ser éste a la vez indicador y factor histórico. Para efectos de la investigación, se asume cierta continuidad del contexto: el proceso de incertidumbre generalizado en la ciudad de Santafé entre 1820 – 1825 a consecuencia de la guerra por la Independencia y el tránsito a la República; incertidumbre que abre un margen de intervención más acentuado (aunque no homogéneo) por parte del clero y la élite política santafereña. De esta manera se busca delimitar el conjunto de acciones y experiencias y las modalidades de respuesta de los diferentes actores, sus discursos y los significados que puedan tomar las distintas palabras de las fuentes documentales.

**Figura 1.** Campo semántico de la *constelación de conceptos* para Santafé de Bogotá, 1785 – 1825.



**Fuente:** Elaboración propia con base en Reinhart Koselleck (1993 y 2004)

Para dar cuenta de la diacronía de la palabra *conservación* –y con el fin de argumentar la posibilidad para erigirla en concepto fundamental– a continuación se hace la lista de fuentes documentales a investigar, teniendo en cuenta que se interpretarán fuentes por fuera del período establecido con el objetivo de dar pistas precisamente al cambio.

Por último, cada uno de estos pasos se articula en el numeral 5 del Cuestionario para la interpretación de fuentes documentales primarias (Ver Anexo 1). Si se prioriza la dimensión sincrónica como punto de partida para la investigación es porque se parte de los significados consignados en cada una de las fuentes documentales para asumir la dimensión diacrónica como las variaciones condensadas de la palabra *conservación* con el fin de dar cuenta de su posibilidad, o no, de ser un **concepto histórico fundamental**.

**Cuadro 8.** Descripción de las fuentes primarias documentales<sup>35</sup>.

Período Colonial	Año	Nombre de la Fuente	Aclaraciones	Ubicación
	1785	Juan Salvador de Villa y Castañeda, Cura Vicario de Medellín, informa sobre provisión de Cura de Ansermaviejo y el traslado de su población a Río Negro	Ayuda a establecer las palabras guía.	Archivo General de la Nación: ArchiDoc.
	1789	Capítulo XII “Trata del amor, la obediencia y fidelidad a los Soberanos y a la Patria” En: Finestrada (2001), <i>El vasallo instruido</i> .	El dominico Finestrada fue el enviado por Cabellero y Góngora para la <i>pacificación</i> de los comuneros	Digital: <a href="http://www.bdigital.unal.edu.co/1333/">http://www.bdigital.unal.edu.co/1333/</a>
	1805	Reglamento para la conservación de la vacuna en el Virreinato de Santafé formado por el Exmo Señor Virey Don Antonio Amar y Borbón de orden de S. M. Imprenta Real por Bruno Espinosa.	Características de la producción de sujetos.	Biblioteca Nacional, Fondo Pineda.
	1811	Extracto fuente documental Hans König (1994)	Establecer interacciones del <i>campo semántico</i> .	König (1994), p. 282.

<sup>35</sup> Es de anotar que la aplicación del cuestionario para el proceso de interpretación sólo se hará para las fuentes documentales del Período República. Para la interpretación de las fuentes documentales del período colonia sólo me preocupó por los significados del conjunto de las *palabras guía*. Igualmente, para efectos meramente investigativos, la clasificación de las fuentes bajo el ‘período colonial’ es tan sólo una delimitación arbitraria.

	1815	Instrucciones para la Comisión Patriótica 17 de Julio de 1815	Establecer interacciones del <i>campo semántico</i> .	Archivo General de la Nación: ArchiDoc.
<b>Período República</b>	1820	Francisco de Paula Santander (Octubre 31 de 1820) “Los motivos y razones que obligaron al general Francisco de Paula Santander a ordenar la ejecución de 38 oficiales españoles prisioneros de la campaña de 1819”	Establecer interacciones del <i>campo semántico</i> .	<i>Escritos políticos y mensajes administrativos 1820 – 1837.</i>
	1823	Periódico <i>El Patriota (Bogotá) Imprenta del Estado por Nicomedes Lora. No. 1 de 1823.</i>	Establecer interacciones del <i>campo semántico</i> .	Hemeroteca Digital de la Biblioteca Luis Ángel Arango <a href="http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/revista/blabr327617_n_001.pdf">http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/revista/blabr327617_n_001.pdf</a>
	1823	Edicto: Nos el doctor Fernando Caycedo, y Flores, Arce deano de esta Santa iglesia metropolitana de Santafpe de Bogotá, provisor vicario general, y gobernador de su arzobispado sede vacante.	Establecer interacciones del <i>campo semántico</i> .	Biblioteca Nacional, Fondo Vergara.
	1824	<i>Ley declarando las casos en que puede interceptarse y examinarse la correspondencia particular</i>	Establecer interacciones del <i>campo semántico</i> .	Gaceta de Colombia, Número 148. <a href="http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/revista/blabr1142013_n_148.pdf">http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/revista/blabr1142013_n_148.pdf</a>
	1824	<i>Ley detallando los casos en que ha lugar el allanamiento de casas</i>	Establecer interacciones del <i>campo semántico</i> .	Gaceta de Colombia, Número 148. <a href="http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/revista/blabr1142013_n_148.pdf">www.banrepcultural.org/sites/default/files/revista/blabr1142013_n_148.pdf</a>

**Fuente:** Elaboración propia.

### a. Crítica de fuentes.

A partir de un ejemplo histórico –el Memorándum de septiembre del año 1807 escrito por el funcionario prusiano Hardenberg– Koselleck (1993) muestra las posibilidades que brinda la aplicación de la exegesis crítica de las fuentes históricas al campo semántico, permitiendo establecer para el concepto histórico-político fundamental y la *constelación* con la que se llega a relacionar, tres elementos que permiten interpretar el significado del concepto:

1. Una alusión polémica referida al presente;
2. Un componente de futuro que coloca en juego un modelo social;
3. Elementos permanentes de la organización social y política procedentes del pasado.

## **b. Diacronía y Sincronía.**

En términos metodológicos, y desde en una relación de complementariedad entre la historia conceptual y la historia social, Koselleck (1993) parte de la aplicación de las dimensiones diacrónica y sincrónica en ambas historias, teniendo presente que no siempre se corresponde un cambio similar entre el concepto y el estado de cosas o significados en él contenido y un cambio entre éste conjunto y las situaciones, acontecimientos o estructuras<sup>36</sup>.

Desde la dimensión sincrónica se fija un contexto histórico, tematizando conjuntamente la situación en particular y la época. Mientras que, en una relación de tensión permanente, la dimensión diacrónica de la historia conceptual busca la redefinición presente de los significados de las palabras para establecer cómo, a través del curso del tiempo, “los análisis históricos particulares de un concepto se acumulan en una historia del concepto” a través de “la permanencia, el cambio o la novedad de los significados”<sup>37</sup>

Gracias a la dimensión diacrónica (“aspecto puramente temporal”) se pueden agrupar los conceptos políticos y sociales en tres grupos, abriendo la posibilidad a infinitas gradaciones y superposiciones:

1. Conceptos tradicionales, cuyo significado se mantiene parcialmente hasta el día de hoy porque su pretensión es aplicable. Conceptos como aristocracia o democracia son ejemplo de ello.
2. Conceptos que aunque mantienen la misma palabra, han cambiado de significado. Algunos ejemplos son los conceptos de Historia, clase, Estado, ciudadanía o sociedad civil.
3. Neologismos, como conceptos que aparecen y responden a situaciones políticas o sociales cuya novedad pretenden registrar o incluso provocar. Por ejemplo, fascismo o comunismo.

---

<sup>36</sup> En palabras de Koselleck (2004), “el significado y el uso de una palabra nunca establece una relación de correspondencia exacta con lo que llamamos la realidad. Ambos, conceptos y realidades, tienen sus propias historias que, aunque relacionadas entre sí, se transforman de diversas maneras” (p.36).

<sup>37</sup> Sólo bajo la dimensión diacrónica es posible establecer momentos de autonomía y de complementariedad con la historia social por cuanto los “significados de las palabras tienen que ser concebidos, sobre todo, antes de que sean aplicables a estructuras sociales o a situaciones de conflicto político, como indicadores extralingüísticos.” Esto le lleva a afirmar que la cuestión principal de la dimensión diacrónica “según la permanencia, el cambio y la novedad (...) conduce a una articulación profunda de nuevos significados que se mantiene, se solapan o se pierden” (Koselleck, 1993, pp. 115 – 116).

### c. Cambio lingüístico: onomasiología y semasiología<sup>38</sup>.

La onomasiología al dar cuenta de los sinónimos –diferentes palabras dan cuenta del mismo objeto o cosa– y la semasiología, al referirse a los cambios de significado en la misma palabra, aclaran la intencionalidad de la historia conceptual: ésta no es debe dar cuenta de los significados de las palabras y su modificación; también invita a la investigación de la historia del pensamiento o la historia de los hechos para lograr clarificar el gran número de denominaciones para estados de cosas idénticos, para poder dar razón acerca de cómo algo ha sido incluido en su concepto. De lo que resulta que la historia conceptual proporciona a la historia social indicadores y factores conceptuales.

Con base en la onomástica y la semántica, Reinhart Koselleck (2004), citando al historiador alemán Heiner Schultz, establece las cuatro posibilidades *lógicas* del cambio lingüístico de un concepto, teniendo claro que, con Joaquín Abellán (2007), los conceptos no tienen historia: “contienen historia, pero no tienen historia. Sólo pueden envejecer, afirmar lo que no sea acertado. Lo que cambia entonces es el contexto, pero no el concepto envejecido” (p.226).

Las cuatro posibilidades del cambio recíproco entre circunstancias y concepto son (Koselleck, 2004, p.31):

1. El significado de la palabra, así como el de las circunstancias aprehendidas en ella, permanecen sincrónica y diacrónicamente constantes.
2. El significado de la palabra permanece constante, pero las circunstancias cambian, distanciándose del antiguo significado. La realidad así transformada debe ser reconceptualizada.
3. El significado de la palabra cambia, pero la realidad previamente aprehendida por ella permanece constante. Por lo tanto, la semántica debe encontrar una nueva forma de expresión con fin de ajustarse de nuevo a la realidad.
4. Las circunstancias y el significado de las palabras se desarrollan separadamente, cada uno por su lado, de manera que la correspondencia no puede mantenerse por más tiempo. Sólo a través de la historia conceptual es posible reconstruir qué realidades solían corresponder con qué conceptos.

---

<sup>38</sup> Para Vicente Oieni (2005) mientras la segunda hace

#### **d. Discurso e historia conceptual.**

Vicente Oieni (2005), considera que el grado de complementariedad entre la historia conceptual de corte alemán y el análisis del discurso parte de considerar la producción del concepto a partir de los discursos: “el uso de los [conceptos] es de importancia política en tanto que los conceptos son artefactos de poder atravesados por discursos y, en esa medida, el uso de los mismos por parte de diferentes actores revela identidades alrededor de proyectos” (pp. 28 – 29).

Ahora bien, compartiendo la visión de autores ya citados como Fairclough, Mouffe o Eliseo Verón, Oieni (2005) considera el discurso como la producción de sentido a la que se orientan toda organización y prácticas sociales, de lo que resulta que el discurso, como práctica discursiva, incluye la producción, la distribución y el consumo del mismo a nivel de toda la sociedad gracias a sus características constitutivas **a.** influye en la determinación de identidades sociales; **b.** propicia relaciones y **c.** estructura sistemas de creencias y conocimiento (pp. 43 – 50).

Este mismo punto de partida, aunque poco, también es compartido por el historiador colombiano Francisco Ortega (2012) cuando señala que “si la dimensión conceptual nos permite anclar nuestro análisis en la experiencia histórica, el del discurso nos permite captar la historicidad propia con que esa experiencia es producida.” En el fondo, “el objetivo no es identificar ideas o temas que reaparecen o se suceden en diversos momentos de la historia, sino reconstruir un modo característico de producirlos” (p.22).

Por último, en la sección cuatro del *Cuestionario para la recolección e interpretación de fuentes documentales primarias* (Anexo 1) se toman las preguntas que propone el historiador colombiano Francisco Ortega (2012) para aproximarse a lo que denomina como *tensiones conceptuales*. Usadas para la interpretación, éstas son: ¿Cuáles son las experiencias en torno a las que los sentidos de la palabra se alimentan?; ¿Cuáles son las expectativas que despiertan entre aquellos que los invocan?; ¿Qué tipo de acciones sanciona?

#### 4. ESTADO DEL ARTE.

De lo dicho hasta el momento, se puede pensar que la intención del presente estado del arte sería fijar una mirada desde los estudios meramente lingüístico para dar cuenta de los cambios histórico-conceptuales y de ésta manera proponer alguna aproximación a la producción de una subjetividad; no perdiendo de vista el período corto y estricto, 1820 – 1825, dentro de un período más largo, 1785 – 1825, con la ciudad de Santafé en su continuidad de capital que va del Virreinato de Nueva Granada hasta la construcción de la República de Colombia.

Nada más alejado de lo que se propone con el presente capítulo. Como resultado de un barrido sin delimitación juiciosa, propició un proceso de incorporación continuo de temáticas que, como se podrá ver, podrían dejarse de lado. Antes que esto, cada una de las lecturas se rescata como una excusa para ir armando ficha por ficha, temática y texto por temática y texto, la doble imagen del pasado, tanto colonial como de los primeros decenios del siglo XIX.

Como rompecabezas incompleto que es, el presente capítulo propone una lectura constante de ida y vuelta, un continuo complemento, integrando varias corrientes historiográficas. En este sentido, no sólo se fija en estudios históricos de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, sino que además integra visiones muy generales, y en menor medida, de los dos primeros siglos de la administración colonial española para el contexto de América Latina así como el caso específico del Virreinato de la Nueva Granada.

El presupuesto que defiende el presente capítulo es que la relación entre religión y política, y las autoridades que los representan aquí y allá, no puede desprenderse del contexto en el cual ella se articula y manifiesta. Por tanto, las problemáticas sociales y económicas no pueden dejarse de lado y más cuando la preocupación de las autoridades es mantener una serie de privilegios e intereses que de vez en cuando se encuentran amenazados. Pero igualmente una mirada a los aspectos sociales y económicos, integrados a los asuntos religiosos y políticos, abre la posibilidad de mirar en el interior de una misma institución la existencia de tensiones, por ejemplo la Iglesia. Por tanto, y al privilegiar en su mayoría investigaciones históricas recientes, el presente estado del arte presenta una mirada donde el conflicto entre individuos, grupos o instituciones así como al interior de los mismos, no sólo muestra una sociedad dinámica sino también la posibilidad de mirar la permanencia de aquellos problemas para el presente.

Ahora bien, y teniendo clara la herramienta cronológica más no sustrayéndose exclusivamente a ella, el presente estado del arte se preocupa permanentemente por los elementos heredados del orden colonial, que aunque cuestionados por la crisis de la Monarquía española a partir de la coyuntura de 1808, continúan moldeando la realidad del orden republicano. A la par que se establece una antes y un después a partir del grito de Independencia, se describen elementos políticos, religiosos, sociales y económicos que ayuden a interpretar el quinquenio 1820 – 1825, con el objetivo de desentrañar las lógicas del orden colonial y del republicano.

Con la emergencia de la soberanía, la nación y el ciudadano, en fin, con la aparición de las promesas de la modernidad política, se abre un nuevo campo de luchas en las que se redefinen posiciones pero también se mantienen herencias del pasado colonial que entrarían a redefinirse dentro del proceso de construcción del orden republicano. Es aquí precisamente donde cobra fuerza un análisis de elementos diacrónicos y sincrónicos que entran a ocupar un lugar dentro de la palabra *conservación*.

El capítulo integra investigaciones de la historia social, la historia conceptual, la historia política, la historia económica y la historia del cristianismo desde una dimensión integradora de todas las anteriores. Establece un diálogo entre historiadores distinguidos que se caracterizan por una mirada de conjunto e historiadores colombianos que se preocupan por asuntos particulares. Se caracteriza porque por un lado no traza una historia exclusiva de la ciudad de Santafé; igualmente no aborda en extenso el problema de la primera República (1810 – 1816) más conocida como *Patria Boba*, ni tampoco el período de la guerra civil por la Independencia (1813 – 1824), pues lo que menos se busca es fijar una variación de la historia patria en calidad de relato exaltador de los «héroes». Aunque juega a agrupar estudios de la historia conceptual, por cuestiones de tiempo y espacio, no se cierra sobre ellos.

#### **4.1. Encomenderos, cura de almas y funcionario del Rey: tensiones y complicidades en la construcción del orden colonial.**

### **I**

Creado en 1739, el Virreinato de la Nueva Granda<sup>39</sup> abarcaba los territorios de las Audiencias de Quito, Santafé<sup>40</sup> y Panamá, y parcialmente la Provincia de Venezuela<sup>41</sup>, asumiendo una administración

---

<sup>39</sup> Según el historiador británico Anthony McFarlane (2012), la creación del Virreinato respondió a dos necesidades de la Corona: “los virreyes estaban en capacidad de contener la autonomía de los gobernadores provinciales y de aumentar los ingresos fiscales que la corona necesitaba para pagar por una mejor defensa y administración” McFarlane, A. (2010) En la

independiente que hasta ahora había asumido el Virreinato del Perú. Tenía por capital la ciudad de Santafé<sup>42</sup>, fundada el 6 de agosto de 1538 por uno de los pocos conquistadores letrados que conoció el Nuevo Mundo, y refundada el 27 de abril de 1539, “por cuanto no se rodeó de los requisitos corrientes”, espurios y legalistas, entre ellos el acto ceremonial católica a través de la misa, estableciéndose poco a poco sobre una población indígena muisca poco organizada alrededor de una ciudad, pero cuya aglomeración en la Sabana y el desarrollo cultural avanzado “hizo posible la edificación de un tren de vida señorial mediante la reducción de los aborígenes a una condición servil, tanto en los alrededores como en la ciudad”, como lo recuerda el historiador colombiano Julián Vargas (1990, pp. 3 – 4).

Por su condición de capital del Virreinato, Santafé tuvo la impronta de una ciudad burocrática y eclesiástica debido a la concentración de las dignidades judiciales, gubernamentales y religiosas en continuo aumento. Pero tal vez una de sus mayores características durante el siglo XVI y mediados del siglo XVII se debe al conflicto permanente entre encomenderos y autoridades reales por el problema de los privilegios de los primeros representados bajo los títulos de dignidades, *vecinos*. Una tensión que el plano institucional se tradujo entre la tensión del Cabildo, al que pertenecían principalmente estos, y la Real Audiencia<sup>43</sup>, creada en 1549, que junto con el Tribunal de cuentas, serían factores de integración y centralización como instancias de apelación jurídica, tributaria y control administrativo.

En el fondo del problema, se encontraba la necesidad de acumulación de mano de obra por parte del encomendero para garantizar un nivel de riqueza continuo. Para ello, se valían de la legitimidad de sus

---

antesala de la Independencia. En: *Historia que no cesa. La independencia de Colombia, 1780 – 1830*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, p.2.

<sup>40</sup> Junto con la Audiencia, se encontraban las Provincias de Popayán, Cartagena y Santa Marta que disputaron continuamente las pretensiones centralización de la primera.

<sup>41</sup> Antes bajo la administración de la Audiencia de Santafé, para el año de 1742 lograba una autonomía del Virreinato y en 1777 fue elevada a categoría autónoma de Capitanía General.

<sup>42</sup> Para el historiador alemán Hans-Joachim König (1994), “el poder gubernamental directo y sin intermediarios, se concentró mucho más sobre el territorio limitado de la Audiencia de Santafé donde se encontraba la sede de los Virreyes” El Virrey era a la vez Presidente de la Audiencia de Santafé, Gobernados de la Provincia, Representante del Rey (por lo que ejercía la mayor autoridad en el Virreinato), Capitán General de las tropas del Virreinato, y director de la administración financiera. König, H. (1994) *En el camino hacia la nación: nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la nación de la Nueva Granada, 1750 a 1856*. Bogotá: Banco de la República, p.65.

<sup>43</sup> Igualmente, Hans-Joachim König (1994), aclara que por lo general, al hacer uso del término Nueva Granada, las autoridades daban cuenta del distrito de la Audiencia de Santafé, estableciendo una diferencia entre el Virreinato y su capital, Santafé, como centro de poder.

títulos como conquistadores y los beneficios que le eran aducidos a éste título, según la posición militar que se ocupara en la campaña; de lo que se desprende que no sólo existían conflictos entre encomenderos y las autoridades de la Audiencia, sino también entre los encomenderos de menor y mayor rango<sup>44</sup>. A partir de aquí, la historiadora Marta Zambrano (1998) considera que se despliega un proceso por medio del cual la violencia hace parte de una racionalidad económica: en éste caso, conduciendo a una cantidad de arreglos laborales dispares, por cuanto los indios eran tomados como productores de riqueza: cómo el cuerpo del indio es tomado de ahora en adelante como mercancía, como objeto de valor comparable a los objetos materiales, por el sólo hecho de que no se podía desprender el producto del trabajo del trabajador; el primero incluía al segundo.

Debido a que como lo anota el historiador colombiano Germán Colmenares (1987), “en el proceso de ocupación del país los conquistadores españoles buscaron ante todo procurarse excedentes económicos que les permitieran un asentamiento estable” (p.18), el hacerse con mano de obra esclava que además trabajara la tierra y generara dichos excedentes, fue una fuente de problemática entre los primeros españoles debido no sólo a la satisfacción de sus necesidades, sino también al aumento de la población ibérica.

La institución de la encomienda, que incluía directamente la posibilidad de adquirir un tributo por cada indígena, en principio del sexo masculino que pagaba desde los 15 hasta los 50 años, y excluía a las jerarquías indígenas por cuanto estas colaboraban en la recepción del tributo que se fijaba arbitrariamente por el encomendero, indirectamente implicó la acumulación de tierras así como de los indios. A partir de este momento se establecía una división que se mantendría hasta la segunda mitad del siglo XVIII entre la *república de indios* y la *república de españoles*, organizada sobre criterios económicos y socioculturales a través de las castas y la consideración de la raza.

Esta división de hecho de la sociedad en dos repúblicas, implicó para el indio el cumplimiento con el pago del tributo por medio de la creación de la institución del *servicio personal*, por medio de la cual se obligaba a los indios, por su condición de encomendados y vasallos, a realizar ciertas prácticas de producción forzada: la obligación de labrar, cosechar y transportar alimentos como papa y maíz a la casa

---

<sup>44</sup> En este sentido, Germán Colmenares (1987) habla de dos grupos: el de los oficiales, compuestos por adelantados, sargentos mayores y capitanes, y el de los oficiales, compuesto por rodeleros, arcabuceros, lanceros. Colmenares, G. (1987) Capítulo I. La formación de la economía colonial (1500 – 1740). En: Ocampo, J. (Ed.) *Historia económica de Colombia* (pp. 13 – 47). Bogotá: Siglo Veintiuno Editores.

del español; trabajar en las incipientes haciendas agrícolas y ganaderas; transportar los productos hacia las ciudades; proveer la casa poblada del amo con madera y forraje; asignar niños para los mandados y mujeres para los servicios domésticos.

Con la regulación del trabajo gratuito y forzado a partir de las leyes monárquicas de 1560, se comienzan a visibilizar conflictos entre encomenderos y otras autoridades virreinales, sobre todo en la provisión de mano de obra para la ciudad. En este contexto, se crea la institución del concierto por medio de la cual los *indios útiles* (de 15 a 50 años) estaban obligados a trabajar para los españoles a cambio de un salario. Muchas veces los primeros se valían de miles de artimañas para no cancelar los mismos. Dos tipos componían éste concierto: el agrario y el urbano. Igualmente, para el año de 1557, se crea por la Real Audiencia la regulación laboral del alquiler, asignándose como pago tres gramos de “buen oro” por jornal. El alquiler, como su nombre lo indica, pretendía alejarse del servicio personal, por cuanto el indio recibía un salario; salario que era apropiado por la fuerza por los caciques que obligaban a los indios a alquilarse.

La última institución de trabajo, la mita, fue creada para finales del siglo XVI, y supuso que las comunidades de indios cercanas a los poblados españoles, debían proveer cuotas fijas de indios útiles para que trabajaran un mes al año, destinado sobre todo al trabajo en las obras públicas. Sus tipos eran la mita minera, la mita de sal, la mita agrícola, la mita de madera, el reclutamiento de trabajo y la mita leñera. Fue abolida para 1714, más por cuestiones históricas que filantrópicas, por cuanto el descenso demográfico de la población muisca era ya evidente.

De lo anterior se extraen dos consecuencias. En primera lugar, en palabras de Marta Zambrano (1998), “en Santafé, los problemas relativos al control y jurisdicción de la población muisca jalonaron la lucha por el poder político” (p.16), una lucha entre el Cabildo y la Real Audiencia que sólo hasta 1590 logró el control judicial de los encomenderos; segundo, como lo acentúa Colmenares (1987), la institución de la encomienda permite ver claramente “cómo de los privilegios políticos se derivaban privilegios económicos y no a la inversa” El mismo autor señala que el debilitamiento de los encomenderos sólo se logró a la venta de los cargos de Cabildo a partir del siglo XVII: a partir de aquí, “cualquier puesto en el Cabildo podía comprarse en un remate público” (p.27)., permitiendo de ésta manera el acceso a cargos públicos de sectores sociales excluidos hasta el momento, sobre todo los comerciantes. De ésta manera la Corona evitaba la consolidación de una monarquía agrícola en ultramar que se en algún momento se declara independiente de la Península.

El disciplinamiento en torno al trabajo indígena también favoreció el trabajo del mayor ramo de la economía del Virreinato de la Nueva Granada vista en conjunto. Germán Colmenares (1989) propone dos ciclos de la economía del oro que van a configurar los mecanismos de dominación social más persistentes dentro en la Colonia. Partiendo del concepto de coyuntura, con el que los economistas designan los cambios sostenidos de prosperidad y depresión que experimenta la totalidad de un proceso económico, el historiador colombiano muestra los dos ciclos de extracción del metal dorado: el primero, que comprende la época de 1550 a 1640, la producción más importante tuvo lugar en los distritos de Santa Fe (Pamplona, Tocaima, Venadillo, Victoria y Remedio), Antioquia, Cartago y Popayán; el segundo ciclo, que comprende la época de 1680 a 1800, la producción más importante tuvo lugar en las provincias de Choco, bajo la dominación de Popayán, y en otras zonas del distrito antioqueño.

Colmenares muestra la necesidad de articular los ciclos de oro a la promoción por el fortalecimiento de la hacienda, por cuanto se esperaba que estas proveyeran el alimento necesario para el mantenimiento de las cuadrillas mineras, teniendo claro que para el contexto del Virreinato primaba una mixtura entre el sistema de plantación, que utilizaba en su mayoría mano de obra esclava, y el modelo de la hacienda, característico de un trabajo obtenido por coerciones extraeconómicas no necesariamente esclavistas.

Otro ámbito de la economía colonial, esta vez con grado de resonancia dentro de las relaciones sociales, tiene que ver con el papel de la esclavitud. Desde una perspectiva del influjo de la economía como condicionadora de ciertas instituciones sociales y políticas, el historiador colombiano Jorge Palacios Preciado (1989) parte de considerar la explotación de la población africana como una institución económica de primer orden. Analizando el papel del esclavo negro dentro de la sociedad novogranadina, el autor llega a considerar que éste se convirtió en elemento casi insustituible en ciertos menesteres y oficios, así como en objeto de ostentación y lujo de la sociedad colonial. En éste campo del tráfico del hombre negro, existió un punto de intima dependencia de la Monarquía española de los asientos y tratantes portugueses, holandeses, franceses e ingleses.

El historiador colombiano se atreve no sólo a colocar el volumen del tráfico, en un aproximado entre 10.000 y 20.000 esclavos al año que ingresaban por el Puerto de Cartagena y eran reconducidos luego a diferentes territorios de la Monarquía, que durante el período 1743 – 1789 llegan a sumar aproximadamente 35.6777, sino que también es claro en mostrar los vocabularios con los que los comerciantes configuraban y entretejían sus prácticas, tales como negro bozal (sin evangelizar) e indio ladino (o evangelizado) , vocabularios que nos permitirían acercarnos a las significaciones, por parte del

blanco ibérico, de la realidad a la cual pretendía darle forma. De igual modo, Jorge Palacios Preciado (1989) indica las prácticas concurrentes que fueron acompañando la práctica de la trata: por ejemplo el comercio del negro por parte de su igual, ahora convertido en amo; el poco deseo de expansión de la evangelización desde la clase de los encomenderos, quienes veían en éste (el negro católico) un objeto contrario a los intereses del encomendero; las dinámicas del cimarronismo que configuró sociedades negras independientes de la dominación colonial, generando con esto no pocas negociaciones entre los palenques y las élites ibéricas.

Retomando la figura de la encomienda, es interesante señalar que ésta no era una institución meramente coercitiva. Por orden del rey, el encomendero debía asegurar la evangelización de los indios. Más cuando a partir de la Real Cédula de 1565 se comenzó a implementar una política de *poblamiento* exclusivamente urbano, es decir, de agrupar a la población india, con duros golpes demográficos, en un pueblo, la *república de indios*, que debía tener una capilla doctrinera, el trazado de una plaza y edificaciones. La intención de dicho poblamiento consistía en reducir a la población india a “son de campana”; es decir, en propiciar un disciplinamiento del indio a partir de la religión católica.

## II

Historiadores como Pilar Gonzalbo Aizpuru (2001), Magnus Mörner (2001), Jaime Jaramillo Uribe (1989) y Colin MacLachlan (2001) son claros en señalar los grados de diferenciación de las relaciones entre el clero y los funcionarios reales, pasando de la conflictividad a la cooperación según aspectos como el trato a los indígenas o la aplicación de las leyes reales en el territorio colonial. Uno de los puntos de encuentro tiene que ver con la función evangelizadora elevada a política imperial gracias al Real patronato otorgado por la Bula papal de 1508, por medio de la cual la Corona adquiría el derecho de nombrar las autoridades eclesiásticas, previa aceptación de la Santa Sede, y en contrapartida, la Corona se comprometía a extender la religión católica fuera del continente europeo<sup>45</sup>. Pero por fuera del patronato se extendía, desde el clero, una serie de relaciones socioculturales y económicas que es interesante señalar por cuanto permiten ver lo que en Capítulo 2 se ha mencionado como una función de intermediación hegemónica.

---

<sup>45</sup> En palabras de Fernán González (1977), el resultado del Patronato fue la creación de un régimen de «cristiandad colonial» semejante a «cristiandad hispánica», caracterizadas por la confusión entre lo espiritual y lo temporal, entre la Iglesia y el Estado. En: *Partidos políticos y poder eclesiástico; reseña histórica 1810-1930*. Bogotá: CINEP. Para ampliar algunas de las características del Patronato, ver sección V del numeral 4.2. del presente capítulo.

Para el historiador estadounidense Colin MacLachlan (2001), la herencia de la idea teórico-política del orden revelado por Dios –la teoría *emanatista* que defiende la religión católica según el sociólogo Bourdieu–, cuya fuerza no pierde desde la Edad Media, hacía que, hasta cierto punto, el gobernante cumpliera un papel de orientación y protección, convirtiéndolo así en un agente del poder celestial en tanto que se hacía eco de las intenciones divinas.

Además, como receptor del poder que tenía en principio el pueblo, el rey aceptaba la obligación de gobernar en beneficio de la comunidad. Los súbditos esperaban que el gobernante ejerciera un paternalismo benévolo. El rey se apoyaba en el consenso general de que sus actos tenían una finalidad benéfica, aunque ésta no resultara inmediatamente evidente. (MacLachlan, 2001, p.693)

Sólo así es posible ver un carácter reactivo de la Monarquía durante el primer siglo de la dominación española, en tanto que sólo intervenía en las situaciones de conflicto como autoridad de última instancia, pero a la vez dejaba ver lo imbuida que estaría la Corona por los preceptos de una teología moral consolidada en la Edad Media. El papel político que concede el historiador estadounidense Steve Stern (1986) a la figura del sacerdote no se desprende del carácter reactivo porque al ser miembro dentro de las campañas de conquista y velar por la evangelización de los indios, el clérigo garantizaban la legitimidad de cada una de las expediciones, toda vez que existía un punto en común la dimensión religiosa y la violencia e intereses del conquistador: la figura del indio como pagano llamado a convertir por la luz del evangelio.

El trabajo del historiador estadounidense Steve Stern (1986) es claro en mostrar las relaciones de alianzas dentro de una unidad de análisis fija: la antigua capital del Imperio Inca, Huamanga, y su transformación paulatina en colonia ibérica. Desde una vinculación entre antropología e historia, se cuestionan los grados de consentimiento y de resistencia de la población postincaica y la configuración de las dinámicas de los conquistadores según la aceptación o la negación de los indios. La importancia de la investigación radica en el descubrimiento de yacimientos tanto de mercurio (1566) como de plata (1560) y su correspondiente transformación a partir del sistema de relaciones propias de la encomienda (instaladas desde 1532 con la entrada de Pizarro a Cuzco), debido a la necesidad de mano de obra disponible para la extracción, asegurándose para ello el debilitamiento de una vez para siempre del poder que aún conservaban los kurakas (o caciques). El segundo nuevo descubrimiento, siendo el primero el de los indios mismos, corrompe las primeras alianzas y poco a poco se manifiesta un sistema de dominio absoluto por parte del cuerpo de conquistadores con apoyo del cuerpo eclesiástico que,

amparado en el proyecto de evangelización, guardo silencio ante el maltrato como nueva institución entre el blanco y el indio.

Estas generalidades permiten abordar los estudios del clero católico como cuerpo compuesto más no homogéneo, siempre y cuando se defienda una óptica capaz de rastrear las conflictividades tanto dentro del mismo como con el entorno. Ahora bien, es necesario tener en cuenta que el nivel de cooperación o de conflictividad está mediado por la división de éste, según explica el historiador estadounidense John F. Schwaller (2001): por un lado un clero secular, atado siempre a las disposiciones del obispo y por tanto a las consideraciones político-religiosas del Papa, y un clero regular, propio de las órdenes mendicantes, con mayor capacidad de acción dentro del proceso de evangelización y colonización espiritual tal y como lo argumentaría el investigador colombiano Fernán González (1997) para el caso del Virreinato de la Nueva Granada.

El proceso de evangelización supuso, como lo propone el investigador colombiano Fernán González (1997), una herencia que inicia con la consolidación de la Monarquía Católica a partir del matrimonio de la reina Isabel de Castilla y el príncipe Felipe de Aragón en el año 1479, quienes convirtieron la religión católica en el mecanismo homogeneizador de los vínculos sociales y políticos del nuevo reino. La Iglesia católica española llegaría al Nuevo Mundo con el presupuesto evangelizador como garante de la unificación y conversión de todo lo pagano, descubriéndose aquí una función política durante los primeros decenios de la Colonia, abordada por John F. Schwaller (2001): el papel de las “reducciones” o “congregaciones”, cuya característica era precisamente reunir un número considerable de indios para facilitar el proceso de evangelización.

Ahora bien, la evangelización no fue un proceso progresivo y supuso muchos inconvenientes desde un comienzo. Magnus Mörner (2001) mira la poca capacidad que tuvieron los primeros misioneros y párrocos en comunicar la doctrina católica toda vez que las concepciones metafísicas de la religión católica no se asemejaban a las concepciones religiosas de los aztecas. El éxito de las misiones se da hasta bien entrado el siglo XVII. En continuidad con lo anterior, el investigador Fernán González (1997) para el caso del Virreinato de la Nueva Granada señala la dificultad a la que se vieron enfrentados los misioneros con la organización religiosa muisca y la poca facilidad de extirpar la idolatría de aquellos. Igualmente, el investigador colombiano muestra la dificultad del aprendizaje de las lenguas nativas a las que tuvieron que hacer frente los primeros clérigos, bien porque se negaron a aceptar tal tarea

(generando en muchas ocasiones llamamientos desde la propia Roma) o bien por la negatividad de los indios a aceptar la doctrina católica.

En lo que tiene que ver con las estrategias para llevar a cabo la conquista espiritual, además de las ya mencionadas estrategias de aprendizaje de las lenguas nativas así como del proceso de reducción, se encontraba la urgencia de la construcción de colegios con el objetivo de enseñar a los hijos de las élites indígenas la doctrina cristiana y algunos oficios propiamente occidentales. Poco a poco, se creía, éstos niños y adultos influirían en toda la sociedad india. Por último, dentro de las dinámicas propias del trabajo de campo de los misioneros, habría que destacar no sólo la traducción de catecismos a la lengua nativa, sino también la recreación de obras teatrales y la iconografía, en la que se mezclaban imágenes de los dioses nativos con las imágenes propiamente católicas

Para la historiadora colombiana Mercedes López (2012) propone el proceso de evangelización de los muiscas para el siglo XVI, en las provincias de Santafé y Tunja, como un proceso de conversión que se consolidó a través de unos discursos, unos conocimientos y unas estrategias. En cuanto a éstas últimas propone la irrupción el clero “en la vida de las comunidades indígenas, tratando de organizar de nuevo los espacios y las jerarquías, estableciendo diferencias entre los individuos, colonizando lo doméstico, el mundo del trabajo, lo social y lo familiar” (p.13).

Los discursos, por el contrario, apuntaban a establecer una creencia y modelación de las prácticas de los colonizados a partir de relaciones familiares, jerarquía de género y vida material. En este punto, Mercedes López se pregunta por el proceso por medio del cual el cristianismo se convierte en repertorio discursivo de denuncia por parte del nuevo sujeto indígena, creando nuevos sujetos e identidades. Discursos que se complementan con una serie de imposición de conocimientos: percepciones del cuerpo; percepciones del tiempo; percepciones de espacios y percepciones de la disciplina occidental en cuanto a los ritmos del trabajo.

En este sentido, Mercedes López (2012) propone que:

La colonización del Nuevo Reino significaba para los españoles un proceso de humanización del espacio salvaje de los infieles. Esto requería de la pacificación de los habitantes, primero a través de la guerra y luego del establecimiento de símbolos del poder de la España cristiana en cada uno de los pueblos donde debía instruirse a los indígenas en la doctrina católica (...) En este contexto, los religiosos intentaban cristianizar a los indígenas agregándole a su vida cotidiana

tres señores más a quienes tributar: Dios (diezmos), el rey de España (requintos) y su encomendero (demoras)<sup>46</sup>. (pp. 36 – 37).

A partir de la aplicación de la forma de poder descrita por Michel Foucault como poder pastoral, la investigadora colombiana considera que la asimilación de la evangelización como europeización, propició, entre otras cosas, un disciplinamiento que se fijó sobre el cuerpo a través del maltrato y el trabajo, por cuanto la cristianización se sentía más en el campo de las prácticas cotidianas más que en el de las devociones. Estudiando el trabajo que los niños indígenas debían realizar en el tejido de fibras, que desplazaba el aprendizaje de las oraciones católicas en español, concluye que “de tantas mañanas que pasaron los niños recibiendo la doctrina desde 1570 hasta 1600 su conocimiento sobre los contenidos básicos de la religión católica seguían siendo tan escasos al finalizar el siglo”, pero más importante aún:

***Si los niños no aprendían devociones y oraciones, en cambio sí aprendían desde pequeños a trabajar para los colonizadores.*** Desde muy temprana edad, a los niños se les imponía la disciplina del trabajo basada en el castigo físico para quien no cumplierse con las exigencias derivadas de la dominación. De esta manera, cuando fueran más grandes y tuvieran que pagar la demora, el estipendio, además de concertarse y trabajar para otros colonizadores, ***su cuerpo, tantas veces azotado durante años, habría aprendido a recibir y temer los castigos.*** Aprendían entonces una verdad muy particular sobre el cristianismo: que la salvación del alma y el castigo del cuerpo son dos caras de una misma moneda. (p.137; el subrayado es propio)

Y si no existieron mayores cuestionamientos directos al proceso de evangelización y disciplinamiento que a través de él se operó, no fue solamente por la cuestión jurídica del Patronato. La historiadora colombiana Amanda Caicedo (2008), ampliando esta división entre el clero secular y el clero rural, proporciona una clave de lectura preguntándose por la construcción de una hegemonía religiosa. En su papel de mediador cultural y político, el cura de almas debe proporcionar la salvación de sus feligreses, para lo cual se vale del prestigio que le es reconocido por la sociedad y sus funciones específicas a desempeñar. A partir de sus ideas es más accesible la interpretación del esta figura colonial no sólo en el proceso de evangelización sino también en la cotidianidad misma.

---

<sup>46</sup> Esta construcción del sujeto indígena estuvo acompañada por una serie de discursos pronunciados por parte de los funcionarios en los que se deja entrever una necesidad de establecer barreras frente a estos a partir de juicios morales, destacando entre ellos, según el investigador colombiano Eduardo Cárdenas (2004), S. J. la condición de *miserable* que les era adjudicada, entendiendo por ésta la situación inerme y débil frente a la prepotencia y posibles abusos de los españoles. *Pueblo y religión en Colombia (1780 – 1820). Estudio histórico sobre la religiosidad popular de Colombia (Nueva Granada) en los últimos decenios de la dominación española.* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Considerando que por su función misional de evangelización el cura de almas cumplía una función política específica por cuanto sustituía a los funcionarios reales en las zonas más alejadas del Virreinato de Nueva Granada, y en complemento de una actividad sociocultural por cuanto debía continuar con la tarea de la evangelización de pueblos paganos, Amanda Caicedo, como se muestra en el Cuadro 12, proporciona información en cuanto a la cantidad de funciones y tipos de curas que existían para la Diócesis de Popayán pero que se puede aplicar para todo el Virreinato de la Nueva Granada.

Entendiendo por cura de almas el párroco que es designado por su superior diocesano, el obispo, a través del sacramento de la orden para administrar una parroquia, es decir, la forma jurisdiccional espiritual que le correspondía, Amanda Caicedo (2008) considera que él no sólo mediaba ante su superior sino también por su feligresía ante Dios y ante los funcionarios de la Corona, haciendo más conflictiva la vida misma del párroco por cuanto sus ovejas podían acusarle una que otra vez cuando se llevarán a cabo las visitas pastorales o porque la arbitrariedad de un obispo podía generarle problemas por ser éste su juez natural.

Ahora bien, no es que se ejerciera un control irrestricto del obispo sobre el párroco; antes bien, siendo éste un hijo espiritual, “debemos pensar también, entonces, que el cura se apoyaba en el obispo para resolver numerosos problemas resultantes de su propia condición de sacerdote y de su manera de conducir el rebaño que le encargaron cuidar”; por el contrario, muchas de las veces de los conflictos entre uno y otro se debían a la diferencia situacional con la que Amanda Caicedo (2008) diferencia los lugares de la administración espiritual: mientras para obispo la diócesis se encuentra ubicada en las ciudades más importantes del Virreinato (Popayán, Santa Marta, Cartagena y Santafé), la mayoría de las parroquias no contaban con la misma comodidad, lo que generaba una “divergencia de entendimiento de cómo debería realizarse en la práctica la cristianización y el ensanchamiento del pueblo cristiano” (pp. 75 – 76).

Al ser mediador entre Dios y el pueblo cristiano, el cura de almas se convertía en un puente de contacto por tener vínculos con el más acá y el más allá, tramitando a un mismo tiempo tanto designios y anuncios como peticiones y agradecimientos, estableciendo analogías con las figuras reconocidas dentro de la sociedad: el cura era visto como padre, como médico y como maestro. Al ser administrador de una parroquia, el cura asumía una tarea de conducción de cada una de sus ovejas para su salvación, según el principio patriarcal cristiano de buscar el bienestar del prójimo; en cuanto médico, se establecía una analogía entre el sacramento y la medicina, pues éste aliviaba las dolencias que no eran físicas: las

dolencias espirituales. Y como maestro, ensayaba la doctrina cristiana, ensañando el credo<sup>47</sup>, los sacramentos<sup>48</sup>, el decálogo<sup>49</sup> y la oración del Páter Noster<sup>50</sup>.

**Cuadro 9.** Tipos y funciones de los curas de almas.

ÁMBITO	TIPO	FUNCIONES
<b>Competencia Espiritual</b>	Cura Propio	- Obtener el beneficio parroquial por medio de concurso convocado por el obispo para cubrir alguna vacante: presentación del <i>curriculum vitae</i> y aplicación de pruebas ante los examinadores sinodales - Solo el juicio, ante superiores, era condición para ser removido; - La manutención era asegurada directamente por la diócesis que le otorgaba la jurisdicción espiritual.
	Teniente de Cura	- Reemplazaba al cura propio en aquellos territorios en los cuales éste no podía estar; - La manutención era asegurada directamente por el cura propio.
	Cura Excusador	- Reemplazaba al cura propio cuando éste no podía atender a la feligresía; - Recibía las cuartas terceras partes del producto benefical.
	Cura Interino	- Aparecía cuando una parroquia quedaba vacante por muerte o renuncia del cura propio; - Fuede de conflicto con el cura propio que por concurso debía reemplazarlo; - La manutención era asegurada directamente por los servicios prestados en la parroquia hasta el reemplazo por el cura propio.
	Cura Coadjutor	- Atendía una viceparroquia en las jurisdicciones espirituales locales muy alejadas de la diócesis; - La manutención era asegurada directamente por la diócesis, siendo esto una fuente de conflicto con los curas propios por ver estos últimos la disminución de sus ingresos.
<b>Tipo de feligresía atendida</b>	Cura Doctrinero	- Atención de parroquias formadas por indios. - Evangelizar una población que ya había superado la condición inicial de “misión”.

<sup>47</sup> Amanda Caicedo (2008) “todo lo que se debe saber de la fe cristiana, es decir, de Dios, de la creación del gobierno del mundo, de la redención humana y de los premios y de las penas” En: *Construyendo la hegemonía religiosa: los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales (Diócesis de Popayán, siglo XVIII)*. Bogotá: Universidad de los Andes, p.97.

<sup>48</sup> Amanda Caicedo, *op. cit.*, (2008) “las señales e instrumentos para conseguir la divina gracia”, siendo estos el bautismo, la confirmación, la penitencia, la eucaristía, la extremaunción, el orden sacerdotal y el matrimonio, p.97.

<sup>49</sup> Las leyes cuyo fin es la caridad.

<sup>50</sup> Amanda Caicedo, *op. cit.* (2008) “todo lo que los seres humanos pueden desear, esperar y pedir provechosamente”, p.97.

	Cura Párroco	- Atendía una feligresía heterogénea: españoles, criollos, mestizos y mulatos.
<b>Procedencia Institucional</b>	Cura de Almas (Clérigo)	- Seculares bajo jurisdicción del obispo en todos los asunto
	Cura de Almas (Religioso)	- Vivía según las reglas de su propia comunidad; - Se encontraba bajo jurisdicción del obispo sólo en asuntos relacionados con la labor evangelizadora y pastoral en la parroquia (misa, administración de sacramentos y enseñanza de la doctrina); - Primaban las directrices episcopales antes que las de las comunidades.

**Fuente:** Elaboración propia con base en Amanda Caicedo (2008), pp. 34 – 35.

Por otro lado, dentro de la sociedad colonial se generaron limitaciones para acceder a los cargos públicos, tanto para acceder a la burocracia del Virreinato de la Nueva Granada como al Estado Eclesiástico, cuya estructura de éste último se explica en la Figura 2. Las limitaciones que enumera Amanda Caicedo (2008) para el caso de la administración espiritual también caben para la administración secular guardadas las diferencias.

1. *Ser instruido*, lo que implicaba una preparación previa en gramática, teología moral, para saber administrar los sacramentos, y latín.
2. *Probar la legitimidad de nacimiento*, demostrando que se era hijo de un matrimonio legítimo.
3. *Demostrar que podría sostenerse a través de una renta*, bien fuera proveniente de una herencia de tierras, minas, casas, ganado o esclavos, o proveniente de la una capellanía pagada a su nombre.
4. *Probar limpieza de sangra*, es decir, encontrarse libre de los malas razas de moros, judíos, negros, zambos o de otra mala casta.
5. *No ser hijo de hereje*.
6. *No haber sido castigado por el Santo Oficio*, no hacer parte de hechos supersticiosos (brujos y hechiceros) ni eventos lujuriosos (fornicadores y practicantes de la bestialidad).
7. *Demostrar una buena vida y vocación religiosa*

Para Fernán González, S.J., (1977), el proceso de evangelización debe analizarse a partir de características geográficas y socioeconómicas. En este sentido, hay que distinguir tres niveles: mientras que en las zonas con gran densidad de población indígena –Cundinamarca, Boyacá, Nariño, algunas zonas del Tolima y Huila– se produce un mayor influjo de la religión católica, sucede lo contrario en

zonas donde se concentró la población negra esclava –Gran Cauca, Costas y Chocó– o en las zonas de colonización hispánica –Santander–.

Tanto en la primera como la segunda de estas zonas, González (1977) propone una *mimetización del mensaje cristiano*, más acentuado en el primero que en el segundo. Ésta *mimetización* apuntaba a consolidar un elemento de reconciliación con la posición inferior del indio y del negro en la nueva sociedad que se estaba gestando: las promesas de una vida mejor en el más allá servían, sobre todo al indígena, para tolerar su angustiosa situación de opresión en la vida presente, produciéndose así una actitud de resignación pasiva ante la vida, delegando la solución de los problemas terrestres fuera de la acción humana. A partir de aquí, González ve un proceso de aculturación que condujo a la “causa del desgano indígena por la superación económica y social, la quiebra de su combatividad, la resistencia a la innovación, que algunos creen innata” (p.24).

La evangelización de los negros, por el contrario, fue más deficiente, entre otras cosas, porque los sacerdotes católicos se concentraban en poblaciones españolas donde el clima jugaba un gran peso. Alejados de los centros urbanos, y amarrados al laboreo de las minas y haciendas, los negros recibían la cultura hispana a través del amo blanco. Sumado a esto, los sacerdotes católicos tenían mayor dificultad en conocer las lenguas de éstos debido a una gran diferencia de culturas y mentalidades, unido a factores socioeconómicos que reducían al negro a mera condición de esclavo.

Tanto en uno como en otro caso, la religión guarda un fuerte sentido naturista, es decir, de adaptación del sujeto a la situación social y natural que imperara en el medio, operando como elemento de reconciliación con la situación de opresión, sacralizando el orden establecido. Como diferencia de ésta visión se encuentran aquéllas ciudades donde la colonización hispana produjo la creación de una economía rural basada en el minifundio –Socorro y Antioquia, por ejemplo– debido a la poca existencia de asentamientos indígenas, y donde primaba la figura de un campesinado libre español. Para González (1977), “el campesino español se resistió a aceptar el mismo patrón religioso-cultural que el cura católico imponía al indígena (misa dominical, confesión y comunión anuales, diezmos, etc.), y no se subordina a la dirección social del sacerdote” (p.27).

En cuanto a la vinculación del clero católico con la economía, es necesario tener en cuenta no sólo un papel de conflicto con los funcionarios de la Corona, sino también el gran alcance de instituciones económico-religiosas como las haciendas de los jesuitas. Vale la pena tener en cuenta que, como lo

describe Schwaller (2001), la diferenciación del clero marcaba las fuentes de financiación: mientras que para el clero secular la administración de las parroquias era el pilar del sistema, para el clero regular las limosnas eran la fuente de su sustento. Por eso no era nada extraño observar a los curas de la Diócesis de Popayán inmiscuidos en negocios económicos durante el siglo XVIII, como lo anota Amanda Caicedo (2008).

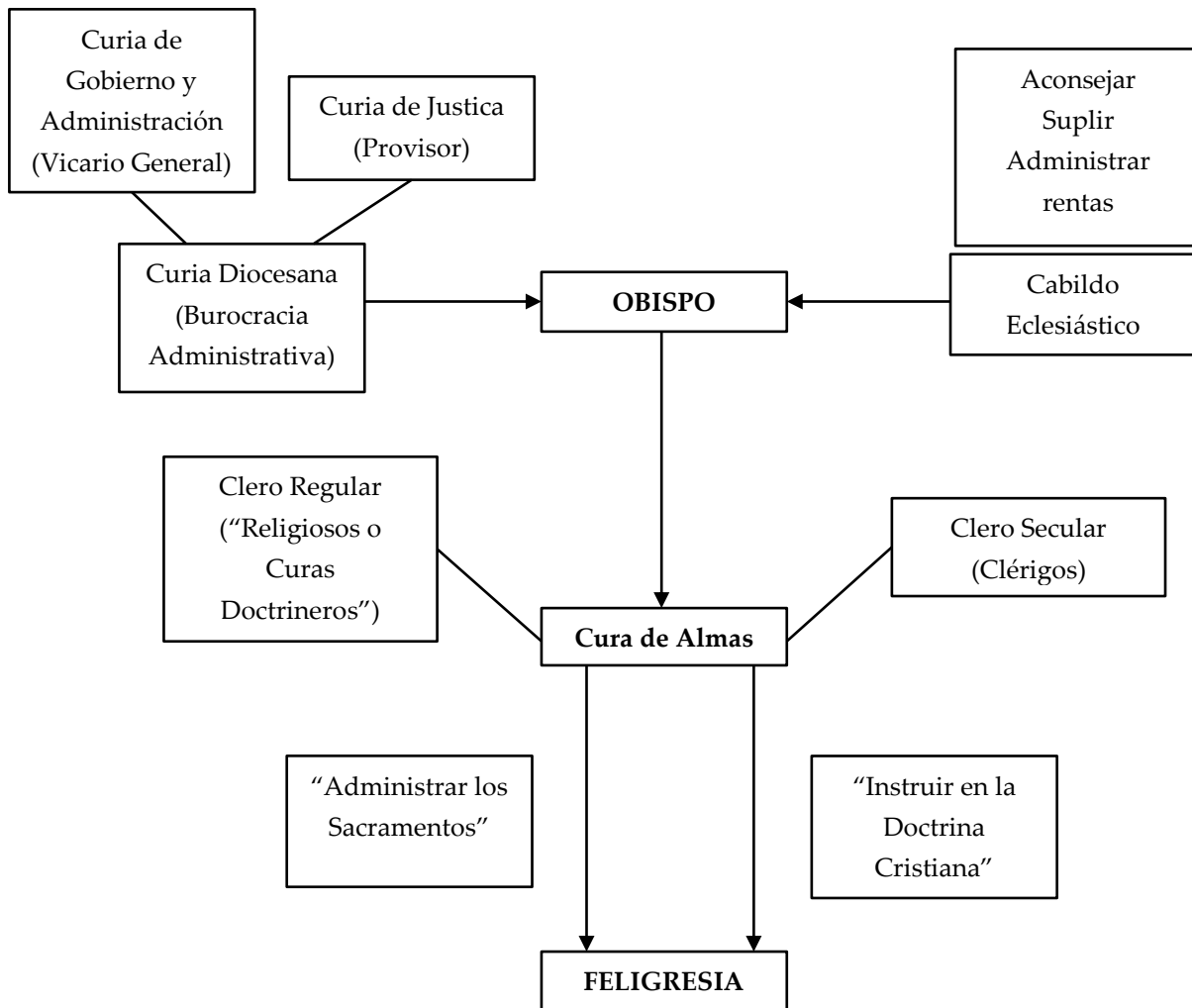
Las fuentes de financiación propias del Estado Eclesiástico eran básicamente tres. La primera de ellas eran los *estipendios*, por la administración de sacramentos por parte del cura y cuyo pago por parte de los feligreses en muchas ocasiones no se daba por considerarse pobres; las tasas, fijadas por la Corona, eran muchas veces cobradas alteradas. En segundo lugar se encontraba el *sínodo*, que consistía en el pago de un tributo por parte de los indios al cura misionero según derechos establecidos por la Corona. En tercer lugar, se encontraba el *diezmo*, que por Bula papal de 1501 dada por el Papa Alejandro VI por la cual concedía su administración a los Reyes Católicos de España. La Corona, en contrapartida, debía asegurar el mantenimiento de las Iglesias y de sus párrocos. El *diezmo* se encontraba fijado sobre productos agrícolas y no sobre los metales preciosos, dividido en dos mitades: la primera dividida entre el Obispo y entre el Cabildo Eclesiástico. La segunda mitad a su vez se dividía en nueve partes: dos novenos destinados a la Real Hacienda, cuatro novenos destinados a los párrocos, un noveno y medio destinado a Hospitales y otro noveno y medio destinado a la Fábrica de Iglesia.

Para finales de la Colonia, para el caso del clero regular, se desplegó toda una economía de la religión en la medida en que se convirtieron en poseedores de tierra, partiendo de la lógica de los monasterios como lugar de trabajo obligatorio para los indios luego de cada misa. Las haciendas de los misioneros, sobre todo las de los jesuitas en todo el continente, fueron augurando una concentración de tierras que se convertirían en elemento de celo con las autoridades ibéricas.

Paralelo a esto, se fue desarrollando una función prestamista del clero secular que poco a poco se fue consolidando, dando nacimiento a las fundaciones piadosas: quienes habían tomado a préstamo dejaban a veces de cumplir con los pagos hipotecarios y la Iglesia adquiría así más tierras. Sin embargo, las tierras adquiridas por incumplimiento de pago estaban sometidas a las mismas restricciones que las tierras cedidas a una fundación piadosa, al depender de hecho de una fundación de éste tipo. A medida que el clero regular aseguraba la concentración de tierras, el clero secular contó desde principios del siglo XVII con la posibilidad, por bula papal y afirmación del patronato real, del derecho a cobro de cada uno de los sacramentos. Habría que señalar, por último, que el papel rural del cuerpo eclesiástico le

garantizó las fuentes de financiación: mientras el clero secular era típico de las ciudades, el clero regular habitaba por lo general en el campo, generando con esto un sistema de subsistencia alimentado por el trabajo esclavo del indígena.

**Figura 2.** Estado Eclesiástico.



**Fuente:** Tomado de Amanda Caicedo (2008), p.80.

Para el caso del Virreinato de la Nueva Granada, la investigación adelantada por la antropóloga colombiana Constanza Toquica (1998) es clara en mostrar la facilidad del convento como entidad

prestamista en una época en la que la economía del altiplano, desde mediados del siglo XVII, sufría serios problemas debido a la inviabilidad de la extracción minera, lo que causaba un empobrecimiento paulatino por la dificultad de establecer un verdadero comercio de exportación con auspicio de Cartagena, toda vez que ésta última no quería mantener relaciones comerciales con el interior del Virreinato.

Estudiando las transacciones del Convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá entre los siglos XVII y XVIII, establece el rendimiento de los préstamos. Recurriendo a la categoría de economía espiritual, demuestra la dependencia de las élites, cada vez más empobrecidas, con la alta jerarquía del Convento. La economía espiritual se encuentra ligada al concepto de *plurifuncionalidad del Monasterio*, capaz de insertar la actividad religiosa en un conjunto de redes sociales que alimentan y retroalimentan diversos sectores de la vida santafereña. Ésta *plurifuncionalidad* se caracteriza porque:

El monasterio [es] concebido, para ésta investigación, como un sistema de sistemas, lo cual condujo a pensarlo como una estructura plurifuncional, sin que su actividad estuviera determinada por un solo aspecto, fuera este económico, social, religioso o político. Las funciones desarrolladas por él estaban estrechamente ligadas entre sí. Uno de los aspectos que más fuertemente las unió fue la religión y por esto es el código de referencia constante para la interpretación de las variadas funciones conventuales. (Toquica, 1998, p.40)

Con el objetivo de comenzar a limitar el poder del clero, las reformas adelantadas por Carlos III (1759 – 1788) en materia religiosa durante la segunda mitad del siglo XVIII apuntaban a ejercer un mayor control por parte de la Corona sobre la Iglesia, con la expulsión de los jesuitas en 1767 como mayor realización, valiéndose de las visitas pastorales con el fin de devolverle el prestigio moral que la institución había perdido a manos de muchos de sus miembros. Se fijó la atención sobre los negocios mundanos del clero, y su correspondiente prohibición, así como la reducción del fuero eclesiástico penal en relación con los delitos de los párrocos; igualmente se estableció una necesidad de disciplinamiento del clero para reconducir al Estado Eclesiástico como ejemplo del actuar cristiana. En este sentido, se consideraba como necesaria la sustitución paulatina del clero regular por el clero secular, por cuanto estos últimos se consideraban intelectualmente más preparados que los primeros.

### III

La visión del historiador estadounidense Horst Pietschmann (2001), muestra las falencias que la historiografía ha tenido al momento de reconstruir la vida político-institucional colonial. Su crítica

transversal gira en torno a la historiografía reduccionista que no ha investigado la política social y económica de la Corona con respecto a América, a pesar de los indicios de complementariedad como eje de orientación. La historia se centra entonces más en conocer los procesos americanos pero se desliga del conocimiento mismo de las dinámicas que puedan llegar a establecerse entre las colonias y la metrópoli.

A nuestro modo de ver, se impone ante todo una conclusión metodológica: el proceso histórico del Estado en Hispanoamérica debe enfocarse desde una perspectiva doble: la metropolitana y la propiamente hispanoamericana (...) En el siglo XVII, se produce una compenetración de ambas esferas, mediante la aproximación de la burocracia imperial a las realidades socioeconómicas americanas, la infiltración mayor de la sociedad criolla en las estructuras burocráticas imperiales y la gestión de los intereses propios a través de esta misma estructura burocrática. (Piestchmann, 2001, p.683)

En cuanto a la Teoría del Estado, el historiador norteamericano señala la transformación de las ideas pactistas bajomedievales que aseguraban en la Corona el mantenimiento del orden revelado por Dios y que seguirían hasta el final de la Colonia misma augurando la legitimidad del Rey y el despotismo del siglo XVIII. Estas ideas caracterizaban al poder político como la capacidad de legislar propia del “«rey y el reino reunido en Cortes», por lo que las leyes sólo podrían emanar de una reunión de las Cortes. Con el cambio [de casa monárquica], la potestad de legislar fue absorbida cada vez más por el rey” (p.672). De manera que todo el cuerpo institucional de las colonias estaría impregnado de ésta especie de *poderío real absoluto*.

Dicho *poderío* de manifestaría a través de la interrelación de un sistema administrativo escalonado, caracterizado por la existencia de tres instancias complementarias: i) la instancia central del rey y sus consejos, ii) la instancia central del reino propiamente dicha y iii) el nivel local; el municipio, propio para el análisis del nivel, es propicio para la construcción de la historia colonial. De manera que éste sistema escalonado iría en contra de la formulación de una autoridad centralizadora capaz de ejercer su poder a diestra y siniestra.

De manera cercana, el historiador colombiano Germán Colmenares (1989) describe un ejemplo claro cuando muestra las distintas lealtades según su apreciación cambiante por la venta y acceso de cargos públicos y las situaciones individuales en que cada funcionario se veía envuelto según los manejos de su círculo y de sus gracias concedidas, lo que lleva al historiador colombiano a asegurar la inestabilidad de

las instancias puramente locales de poder, toda vez que confluían por una parte las exigencias de la Corona y por otra la influencia no institucionalizada de las oligarquías locales.

Por otro lado, el historiador norteamericano Colin MacLachlan (2001) coincide con el historiador Horst Pietschmann (2001) en la manipulación de las órdenes político-administrativas de la Monarquía por parte de las distintas autoridades, tanto por las burocracias como por las élites locales. No fue consciente el gobierno de la Corona del germen de su propia destrucción, toda vez que al darle tantas garantías a estos cuerpos –por reconocimiento de gracias y favores mutuos y de remuneraciones económicas para los blancos pobres–, no podía más que relegarse a un equilibrio de poderes inestables.

Colin MacLachlan (2001) procura, a través del concepto del *bienestar espiritual*, dar cuenta de la variedad de facciones que manipulaban la administración colonial a nivel local:

Como el bienestar espiritual constituía una responsabilidad importante para la Monarquía, las cuestiones morales estaban directamente unidas a lo político. Debido a la fusión de lo moral con lo político, las disputas y los debates sobre medidas concretas pueden parecer a menudo moralizadores para la mentalidad moderna. La Monarquía y otras instancias procuraban en todo momento fortalecer el principio moral. (pp. 709)

En complemento del *bienestar espiritual*, Pietschmann propone que la *formación de entidades protoestatales* dan cuenta del proceso de asimilación de las estructuras políticas en el Nuevo Mundo por parte de la clase política local debido, sobre todo, a la venta de cargos públicos respaldado por la Corona a partir del siglo XVII como respuesta a los favores mutuos entre la Corona y los aventureros ibéricos, generando con esto una articulación política colectiva. Por último, señala que éste hecho “podría caracterizarse también como el comienzo de la formación de entidades protoestatales en Hispanoamérica por debajo de una estructura imperial que se va debilitando más y más conforme avanza dicho proceso” (p.684).

De lo anterior queda clara la necesidad de abordar los estudios de la Colonia desde las distintas dinámicas que le dan sentido. Por ejemplo, Horst Pietschmann recurre al municipio como unidad de análisis que, como mecanismo aglutinador y gestor de nuevos poderes en el que se consolidan centros urbanos y organismos de poder negociador frente a las autoridades metropolitanas, permite establecer las relaciones de poderes institucionales dentro del sistema más imaginario de centralización. Es interesante señalar que dentro de las *repúblicas de indios*, el poder personal de los caciques se sustituyó poco a poco por el poder institucional de la organización municipal. Para la segunda mitad del siglo

XVII “las [repúblicas de] indígenas utilizan de forma enérgica los resortes de las vías administrativas superiores para procurar lo que consideraban su derecho. Esto se produce hasta el punto de que los indios adquieren pronto la fama de ser muy litigantes” (p.675).

En lo que tiene que ver con la aplicación de la ley, vale la pena tener en cuenta el principio que hizo carrera a lo largo del periodo colonial, «se obedece pero no se cumple». En línea con los planteamientos anteriores, el historiador colombiano Jaime Jaramillo Uribe (1989) considera que éste principio permitió en muchas ocasiones prevenir desaciertos y conflictos, contrastando con el intervencionismo del que se hizo fama el Estado español, sobre todo por la consolidación de su aparato burocrático que en realidad respondió más a intereses locales hasta la mitad del siglo XVIII. Para Jaramillo, las dinámicas locales tenían un motor:

La aversión a las ocupaciones llamadas innobles por parte de españoles y criollos, engendraba el gusto y la necesidad del cargo público, que por otra parte era un motivo de prestigio social. El carácter prebendario y el escaso desarrollo educativo de sus territorios coloniales, fueron un gran obstáculo para el reclutamiento de una burocracia eficaz, sobre todo en los cargos medios. (Jaramillo, 1989, p.177)

En complemento con una visión meramente institucional de la sociedad colonial, es necesario mirar sobre otras problemáticas. Cuando se habla de una España que colonizó, se asume por consecuencia que todos los españoles asumieron y protagonizaron un rol de conquistadores. Nada más alejado de la realidad. Magnus Mörner (2001), a través de las categorías de fuerzas de atracción y fuerzas de empuje, recrea una tendencia en relación con los tres siglos de la Colonia. Las fuerzas de empuje quizá hayan sido las epidemias, el hambre y el miedo a la leva forzosa, empleadas en las muchas guerras entre los siglos XVI y XVII. Esto a nivel de tendencias de los primeros grupos de migrantes. En los casos individuales, puede haber sido la pérdida de la tierra de labranza.

En cuanto a las fuerzas de atracción se encuentran más bien una multiplicidad de motivos: la campaña de propaganda y reclutamiento realizada por un caudillo que dirigía un proyecto de descubrimiento, conquista o poblamiento o las noticias o los rumores sobre algún territorio indiano en particular, quizá referentes al hallazgo de una rica mina de plata así como el viaje de familiares de los primeros conquistadores. Estas fuerzas permiten entonces salir del reduccionismo de mirar la Colonia como una campaña motivada por las fuerzas de atracción.

El historiador colombiano Juan Friede (1989) comparte la propuesta de las fuerzas de atracción y las fuerzas de empuje. Describe cómo los “segundones”, víctimas de la institución del mayorazgo, y los “desesperados”, aquellos desposeídos por una Monarquía que concentraba tierra como medio para hacer frente a los desastres de la Reconquista, permiten ampliar el conocimiento de las dinámicas intervinientes en los procesos de expedición, conquista y colonización.

Desde una perspectiva distinta, estas olas de migrantes del Viejo Continente son estudiadas por la historiadora mexicana Pilar Gonzalbo Aizpuru (2001) para el caso de Nueva España (México). Como destino favorito de aventureros españoles en busca del éxito, la ciudad se convirtió en refugio de fracasados, tramposos y holgazanes. De ésta manera, los españoles carentes de fortuna, junto a los negros, mestizos y mulatos que compartían “con ellos la penuria de cada día (...) fueron protagonistas de la gestación de un nuevo orden y del afianzamiento de una identidad distinta de la española y de la indígena” (p. 431).

De lo anterior se destaca el problema de la hidalguía como objetivo a satisfacer en el Nuevo Mundo, caracterizado por el buen nombre, un cargo público y bienes de fortuna, como la posesión de solares, permitiendo a éstas alturas de la argumentación la pregunta por las condiciones sociales y políticas que establecieron barreras que organizaran la diferencia de una sociedad jerárquica. En este sentido tiene cabida el peso que se le otorgó al principio racial como limitador de posibilidades.

Retomando al historiador colombiano Max Hering (2012), el problema racial como elemento organizador de la sociedad colonial es la aplicación de un sistema de valores que zanjaba la inequidad social dentro de la sociedad estamental en Europa. Como herencia de la sangre, la pertenencia estamental estaba igualmente legitimada por la consideración del orden social como funcional en aplicación del principio cristiano de la teoría *emanatista*. Con el fin de consolidar el monopolio del poder con base en el linaje, en Hispanoamérica se estableció un principio de diferenciación a partir de los rasgos fenotípicos y las diferencias culturales: “durante la conquista se gestó una imagen retórica en términos antagónicos entre Europa y el Nuevo Mundo. Este sistema dividía el mundo en salvajes y civilizados, bárbaros y cristianos, polígamos y monógamos, gente con y sin gobierno.” Con la prohibición formal de la esclavitud indígena en 1542, el principio organizador de la diferencia también

se aplicó al comercio de esclavos: igual que se había hecho para la construcción del indio, ahora se aplicaba para la construcción del negro<sup>51</sup>.

Para finales de la Colonia, el capuchino Finestrada (1789), enviado por el Virrey-Obispo Caballero y Góngora para pacificar a los comuneros (1781), hacía eco del principio de diferenciación al considerar que por ser variado “el nacimiento de las criaturas, lo es también el carácter que les ilustra o envilece”, considerando que los españoles, por venir de Europa, “representan el más distinguido carácter en el pueblo americano”. A partir de aquí, Finestrada describía la variedad del mestizaje afirmando:

Otra casta de gentes hay que se alimentan con la sobrada embriaguez y ociosidad, amigos de la libertad desenfrenada, sin ninguna aplicación al cultivo de las tierras más fértiles y pingües. Semejantes a los árabes y africanos que habitan los pueblos meridionales, tales son los indios, los mulatos, los negros, los zambos, los saltoatrás, los tente en el aire, los tercerones, los cuarterones, los quinterones y cholo o mestizos. Los que tienen sangre de negro y blanco se apellidan mulatos; los de mulato y negro, zambos; los de zambo y negro, saltoatrás; los de zambo y zamba, tente en el aire; los de mulato y mulata, lo mismo; los de mulato y blanca; tercerón; los de tercerón y mulata, saltoatrás; los de tercerón y blanca, cuarterón; los de cuarterón y blanca, quinterón; los de quinterón y blanca, español, que se reputa fuera de toda raza de negro. (Finestrada (1789) citado por Hering (2012), p.448)

Para Hering (2012), en el sistema de castas como principio organizador de la sociedad, cada mezcla recibió una asignación semántica, política y social: “El sistema de castas pretendía establecer una separación entre los «grupos de mezcla», generalmente asociados a condiciones de ilegitimidad y mal nacimiento” (p.448). El problema vino para finales del siglo XVIII cuando la existencia de una «clase media», según las palabras del Virrey Manuel de Guirior en 1777, comenzó a poner en jaque el sistema de castas y la división de facto entre la *república de indios* y la *república de españoles*: esta clase eran los mestizos, que según la composición demográfica de la ciudad de Santafé de Bogotá, representaba un 35%, frente a los blancos (51%), los indígenas (9,5%) y los esclavos (4,5%).

Fue tanta la profundización del principio organizador a partir de la diferencia fenotípica, que en muchas ocasiones se alzaron injurias con respecto a las ofensas por la *mancha de la tierra*, es decir, por negar el carácter blanco de una persona. En este sentido, el investigador colombiano Eduardo Cárdenas, S. J., apunta que:

---

<sup>51</sup> Para el investigador colombiano Eduardo Cárdenas (2004), S.J. *op. cit.*, por Real Cédula de 1789, se establecieron determinaciones sobre el tratamiento que se debía dar a los esclavos: imponía la obligación de sustentarlos, educarlos y emplearlos en los trabajos útiles y como proporcionados a sus fuerzas, edades y sexos, sin desamparar a los menores, viejos o enfermos. Ésta Cédula en nada prohibía el castigo físico; por el contrario aclaraba que éste debía no ser muy sangriento: contusión grave, efusión de sangre o mutilación, p.141.

Como los mestizos gozaron de pésima fama en todas latitudes de Indias y sobre ellos se escribieron páginas amargas, pesó tal opinión demasiado fuertemente siglo XVIII y es sorprendente verificar que, mientras se iba tomando conciencia de la inhumanidad de la esclavitud, del derecho a la Independencia y a la realidad en que vivían los indios, no se dijera una palabra resonante sobre los mestizos, porque ni la pronunciaron ellos, ni tal vez se atrevieran los “blancos” a decirla por no ofenderlos” (p.)

Según los datos recogidos por el historiador colombiano Julián Vargas (1990) se puede establecer una comparación entre los censos de 1779 y 1793 realizados en Santafé, con el fin de establecer comparaciones: los blancos pasaron de representar 6285 habitantes en 1779 a 6780 en 1793; los libres (mestizos y negros libertos) pasaron de 7428 habitantes a 9705 respectivamente; los indios, de 1752 habitantes a 655; y los esclavos, de 654 a 585. A diferencia de los Virreinos de Nueva España y Perú, en donde la población indígena se comenzaba a recomponer demográficamente, como se puede ver con base en la anterior información, los mestizos poco a poco iban asumiendo su peso dentro de la sociedad. Como problema para los funcionarios virreinales, ésta clase amenaza igualmente la existencia de los resguardos indígenas, por cuanto invadían sus tierras haciendo a un lado la prohibición por ley.

A nivel del Virreinato, Colmenares (1987), estima que entre el 80% o el 90% de los pueblos de indios para finales del siglo XVIII se encontraban ahora ocupados por la población mestiza, y a diferencia de lo que se piensa con la ley de 1821 por medio de la cual Bolívar extinguió los resguardos, Colmenares (1987) establece que entre 1775 y 1780 se llevó a cabo la disolución y remate de la mayoría de los resguardos de la antigua área chibcha. Puntualiza Eduardo Cárdenas, S.J., (2004) que los mestizos tenían prohibido por ley la posesión de tierras; sólo se podían dedicar a la ocupación de jornaleros en oficios mecánicos, por lo que eran calificados como inferiores. Como se puede leer de lo anterior, poco a poco el mestizo iría reclamando el derecho, por vías de hecho, de la tenencia de la tierra.

La historiadora colombiana Ana Catalina Reyes (2012) profundiza el problema de las castas vinculándolo con la dinámica socioeconómica de las reformas borbónicas a partir de la *utilidad*. Para ella, la población que se calificaba como *libre de todos los colores* –compuesta por mestizos, mulatos, pardos, zambos y toda la variedad de mezclas posibles fruto de los cruces raciales–, era en su gran mayoría población rural pobre y sin tierra, debido sobre a la concentración de las haciendas de aquellas tierras de resguardo que los funcionario reales comenzaron a rematar. Una clase desposeída transformada ahora, debido a la explotación económica de los hacendados, en peones, y que se encontraban expuestos al control y abuso de corregidores, capitanes a guerra y curas.

Éste grupo heterogéneo de *libres de todos los colores*, era visto Virreyes, visitadores y gobernadores como inferiores y como una amenaza contra el orden; por tanto intentaron controlarlos través de medidas que pretendían reunirlos bajo la mirada del Estado y la religión: esto es lo que se conoce como mantener a una población *a son de campana*. Sacados de los montes y las selvas en las que vivían arrojados, fueron obligados a vivir bajo *toque de campana* en colonias agrícolas, sitios y nuevas parroquias. Desde la racionalidad borbónica, se deseaba convertirlos en vasallos católicos, útiles y económicamente productivos. Mientras un gran número se instaló en las ciudades, dedicado a la vagancia y la mendicidad, otros se asentaban en los márgenes de la ciudad en *cancheras*, definidos por las autoridades como guardias de maleantes. Los más exitosos, como lo recuerda Ana Catalina Reyes (2010), se constituyeron en una población urbana pobre, que habitaba los nuevos barrios y ejercía pequeños oficios.

Éste *son de campana*, recordando al historiador colombiano Nicolás González (2010) en la producción de un sujeto peligroso, fue un punto de encuentro entre los funcionarios del virreinato y la religión. El funcionario Francisco Silvestre, como Secretario del Virrey José de Ezpeleta, establecía en 1789 en su *Descripción de Reyno de Santa Fe de Bogota* propuso que los curas: “instruyan y prediquen continuamente a sus feligreses, la obligación al trabajo y lo que peca el ocioso, en otras advertencias oportunas sobre otros vicios de costumbre, como el robo, borrachera y juego” (p.35).

Para Germán Colmenares (1990), retomando algunos elementos enunciado hasta el momento, el *mestizo* se constituía en sí mismo como un problema y una amenaza al orden colonial por cuanto sobre éste pesaba el prejuicio de la imprevisibilidad, siendo tildados en cuanto *casta* como "inestables, buscarruidos, gente de vida irregular y malas costumbres". Para Colmenares “este elemento social no encontraba un acomodo en la república cristiana, al no estar sujeto a una clara relación de subordinación como la que constituía el tributo, el trabajo personal y la esclavitud”; aún más, por no estar inscritas en las leyes de un “código informulado de honor” que regía para los estratos superiores. Por escapar a un control específico y previsible de conducta, se convirtieron poco a poco en fuente de sospecha y discriminación (p.12).

#### IV

El historiador colombiano Bernardo Tovar Zambrano (1984), al definir la historiografía como “los estudios históricos sobre el proceso evolutivo de la sociedad desplegado en el tiempo, [así como] (...) la

reflexión sobre dichos estudios históricos” (p.16) describe la reflexión que se ha hecho de la Colonia con respecto a la historiografía de los siglos XVIII, XIX y XX. Con el riesgo de simplificar al máximo la propuesta, el autor propone una tendencia que se mantiene hasta inicios del siglo XX en la que se recurre a la Colonia como apología de la génesis de la actualidad; bien, desde una historiografía conservadora que se preocupa por guardar sus lazos con la civilización traída el Nuevo Mundo por los españoles, o bien desde una tendencia liberal que la mirará como génesis de la patria. Una y otra encuentran un punto en común: la historia como biografía de los personajes más destacados capaces de ser ellos mismos fuente moral a seguir junto con una escritura que se caracteriza por “el dejar que los hechos hablen por sí solos”: éste es el sentido de las *historias patrias* o *historias nacionales*.

El rumbo de ésta tendencia comienza a cambiar para la década de los treinta del siglo XX con la figura destacada de Liévano Aguirre. Señalaría Zambrano que la existencia de nuevas dinámicas, como el proceso de urbanización y el nacimiento de la clase media (clase trabajadora), sería el caldo de cultivo para un partido liberal con pretensiones de entrar nuevamente a la contienda electoral. Éstas nuevas dinámicas crearán un nuevo sujeto (el de las clases populares) necesitadas de historicidad: aquí radicaría entonces la fuente de preocupación de la nueva historiografía colombiana como antecedente de la *Nueva Historia*. Su expresión dará cuenta de la necesidad de conectar los hechos políticos con otras realidades históricas y romper con esa tendencia a la biografía política. Por último, la nueva historiografía estará influenciada por los nuevos métodos anglosajones y franceses: la Escuela de los Annales o la Historia Económica Norteamericana son desde la década de los ochentas el rumbo por el que una nueva ola de historiadores comenzará a preocuparse por una historia académica crítica. Historiadores como Germán Colmenares o Jaime Jaramillo Uribe son expresión de estas tendencias internacionales que se acercan de otra forma a la historia misma.

Ana María Bidegain (1996), dentro de las corrientes de renovación historiográfica que experimentó la historiografía nacional para la década de los ochenta, reconsidera la historia de la Iglesia en Latinoamérica. Para la década de los años sesenta el continente estaba afrontando cambios que ponían en duda la acción de la Iglesia, acción tradicional que pretendía no dejarse influir por el mundo cambiante de su alrededor: procesos de urbanización, industrialización, migraciones y proletarización del campesinado. Ante éstas nuevas dinámicas, la primera respuesta de Roma fue la necesidad de aplicar los conocimientos de la sociología para reorientar las dinámicas a un equilibrio tolerable, lo que Bidegain bautizaría como la “sociografía”. Pero las dinámicas, antes de ser tenidas en cuenta por los

sistemas políticos latinoamericanos, siguieron profundizando no sólo el conflicto social sino que también hacían evidentes y cuestionables las medidas, autoritarias en muchos casos, de los regímenes latinoamericanos. Con el Concilio II cambia entonces la visión de un clero bajo más preocupado por la sociedad que por la jerarquía eclesial, y de este modo comienza a pasarse de una historia eclesiástica a una historia de la Iglesia. Para la década de los ochenta, e igualmente influenciada con los nuevos métodos de la historiografía europea y anglosajona, se pasa de una historia de la iglesia a una historia de las religiones, cuya preocupación es ahora enfatizada por la academia a lo largo de la región.

#### **4.2. Momentos de transición: reformas borbónicas y crisis de la Monarquía como posibilidades para la construcción de la República.**

##### **I**

Según Hans-Joachim König (1994), el alcance de las reformas borbónicas que se pusieron en marcha desde la administración del rey Carlos III (1759 – 1788) durante su período como monarca, habría que mirarlas en un más largo aliento en el que, debido a la Guerra de los Siete Años (1756 – 1763), éste se enfrentaba ante el dilema de perder más terreno frente al rival (Inglaterra) o modernizar al Imperio. Por tanto, se buscaba en el plano económico conseguir una mayor dinámica del comercio y en el plano político-administrativo, una centralización del poder institucional.

La historiadora colombiana Margarita González Picciotti (1983), para el caso del Virreinato de la Nueva Granada, describe la implementación de las incipientes ideas de modernización. Por medio de un afán centralizador, y valiéndose del aparato administrativo, se buscaba lograr una profundización en dos planos de la actividad económica:

En lo económico, ampliación del comercio, liberándolo de la antigua reglamentación que lo mantenía sujeto a un estrecho giro, e incremento de la producción, del consumo y de la navegación; y en lo fiscal, centralización de las rentas, régimen de protección de las industrias nacionales y repartos más equitativos de las cargas fiscales. (González, 1983, p.131)

Medidas tales como la apertura del comercio entre España y sus puertos en el Caribe en 1765, se complementaron con la abolición de restricciones que pesaban sobre el comercio entre la Nueva España, Perú, Guatemala y la Nueva Granada en 1774. Sólo hasta 1796, se permitió el comercio inter-americano.

Para el historiador colombiano Nicolás González (2010), desde una óptica de la producción de un sujeto peligroso propiciado por un cambio de concepción hacia la pobreza, las nuevas medidas económicas tenían como fin principal “la búsqueda de un sujeto productivo y obediente a las directrices de la corona borbona (...) éste sujeto tendría que actuar de acuerdo a las reglas y convertirse en un ser útil y productor de riqueza para toda la sociedad” (p.19) A partir de la noción de utilidad de los sujetos productivos, se iría asegurando un control sobre la población mediante registros, el estudio de sus necesidades y aportes. Por esto, era necesario sustraer al sujeto del ocio y la vagancia. Su hipótesis de trabajo invita a pensar que:

La forma como se leía la pobreza cambió a partir del nuevo concepto de utilidad. Esto nos lleva hacia dos problemas fundamentales: en primer lugar, el control sobre esta población ociosa ya que, a partir de la premisa anterior, se convertirían en sujetos de intervención. Y en segundo lugar, la construcción de un sujeto peligroso que identificara la pobreza con una clase social y su falta de interés por salir de ella. En Santafé este proceso se vivió a partir de la segunda mitad del siglo XVIII<sup>52</sup>. (p.20)

La preocupación de los funcionarios y las autoridades sería la de fijar estos sujetos peligrosos (prostitutas, niños expósitos, enfermos, criminales, pobres, vagabundos y mendigos) en espacios que permitieran su control y el uso de su tiempo bajo una nueva concepción ética del trabajo y, consecuentemente, de la pobreza. Sólo en este sentido se entiende la fuerza que recobraron durante la administración del Virrey Ezpeleta instituciones como el Hospicio Real, la ampliación del Hospital San Juan de Dios, la casa de niños expósitos y los lugares que hacían de presidio. Igualmente, con la reforma urbana de febrero de 1774 que multiplicó el número de barrios en la ciudad a un total de ocho (El Príncipe, La Catedral, Palacio, San Jorge, Las Nieves Oriental, Las Nieves Occidental, Santa Bárbara y San Victorino), se aseguraba el control y vigilancia de la población por parte de los alguaciles gracias a un ordenamiento del espacio público.

En el plano de la administración política, la Corona crea nuevos cargos con el objetivo de hacer más eficaz su ejercicio: el Regente, encargado de la administración y coordinación de la Real Audiencia, asumiendo igualmente parte de las competencias del Virrey; el Visitador General, encargado de la introducción de innovaciones en el campo político y económico; y el Superintendente, encargado de la

---

<sup>52</sup> Por esto, la pobreza debe considerarse como una construcción social, “en tanto interpretación cultural de un grupo sobre los comportamientos de otro, lo cual evidencia el conflicto entre lo que podría llamarse ‘cultura de la élite’ y aspectos de la ‘cultura popular’ en torno a las valoraciones sobre el trabajo, el tiempo y la riqueza” Nicolás González (2010) “Se evita que de vagos pasen a delincuentes”: Santafé como una ciudad peligrosa (1750 – 1808). *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 37 (2), p.20. La pobreza, como problema social, propició la intervención.

administración de la Real Hacienda. A la par que estos cargos se venían formando, se comenzó una sustitución paulatina de los cargos públicos a manos los criollos por españoles, lo que generó descontento dentro la elite criolla. Dicha medida se sustentaba por la prohibición de venta de estos cargos desde el año de 1750.

Para König (1994), las consecuencias de las reformas en el plano administrativo no apuntaban tan sólo a un mayor provecho de la metrópoli de sus colonias; antes bien, propiciarían la preocupación por el tema de lo propio:

Con estas medidas tendientes al logro de la unificación y de la organización interna del Imperio Español, que culminaron con la introducción del sistema intendencial, pero también con medidas como la abolición progresiva del monopolio comercial, entre 1765 y 1778, y el relajamiento de las restricciones al tráfico comercial entre las colonias, no se pretendía únicamente impulsar la formación de un espacio económico amplio y productivo, sino también fundir las partes del Imperio Español, en una nación, en un solo *cuero de nación*<sup>53</sup>. (pp. 58 – 59)

Igualmente, y gracias a las reformas borbónicas alrededor de la *utilidad*, la Ilustración se introdujo en el Virreinato por medio de la ciencia y la figura del Virrey Caballero y Góngora<sup>54</sup>. Góngora considera que era necesario “conocer y observar la naturaleza y manejar el cálculo, el compás y la regla” en lugar de atender y creer en “el arte de razón, la primera materia y la forma substancial” (p.48) a la que se veían obligados los estudiantes del Virreinato. Como Virrey, propició la Real Expedición Botánica dirigida por el párroco español José Celestino Mutis en 1783, de la cual harían parte personajes de renombre, letrados y pertenecientes a la elite política, como Francisco José de Caldas o el futuro primer presidente de Cundinamarca, Jorge Tadeo Lozano.

König (1994) llama la atención sobre la relación entre política y ciencia, por cuanto “las nuevas ciencias puestas al servicio de la exploración de las riquezas naturales de España y sus colonias parecieron ser el

---

<sup>53</sup> No debe confundirse este concepto de nación con la representación abstracta de la soberanía que luego tendría cabida gracias al movimiento juntista y sus consecuencias, sino por el contrario a una comunidad de origen: la nación como nacimiento; nacionalidad antes que nacionalismo. Igualmente, designa el asentamiento de un grupo en un territorio: la patria. De ésta manera la nación, durante el siglo XVIII, se consideraba como “la colección de los habitantes en alguna Provincia, País o Reyno. Lat. *Natio, Gens*” según el contenido lexicográfico del Diccionario de Autoridades. Ver Francois Xavier-Guerra (2002), “La nación moderna: nueva legitimidad y viejas identidades”, p.86.

<sup>54</sup> La interrelación entre Ilustración y economía se produjo gracias a la “crítica ilustrada de la realidad”. Según la historiadora colombiana Margarita Garrido, dicha crítica apunta a una serie de medidas que le elite intelectual y política criolla creía necesarias: aumento de la población, de la explotación forestal, de la agricultura y de la industria, la construcción de caminos y el comercio como una cadena que traería la *felicidad de los pueblos*. Margarita Garrido (1991), “Convocando al pueblo, temiendo a la plebe”, *Historia y Espacio*, V (14).

instrumento adecuado para establecer la supremacía económica y política de España” (p.71). Antes que esto, las nuevas ciencias propiciaron la posibilidad de ver el potencial de las riquezas naturales como el futuro *progreso* de la *patria*. A partir de aquí, cobra sentido la hipótesis del historiador alemán. A partir de un escrito de Francisco José de Caldas, al hacer uso de la palabra *patria*

no se pensaba sin embargo en España; ésta *patria* era el objeto de un sentimiento de pertenencia cada vez más profundo no sólo entre los conocedores del país sino entre muchos criollos. En éste sentido, el territorio por los límites administrativos coloniales tomaba fuerza como una comunidad política y social y no sólo como un nombre<sup>55</sup>. (p.96)

Igualmente, y gracias a los conocimientos en botánica y geografía, se comenzaron a desarrollar una serie de pensamientos económicos que siguieron por el camino de la creación de un sentimiento de pertenencia. Preguntándose por cómo potenciar el progreso de la agricultura, la industria y el comercio, muchos de los participantes de la élite intelectual criolla, se potenciaba una idea de integración de todas las castas, propia de la aplicación de la nueva concepción alrededor de la *utilidad*, de todos los súbditos alrededor de un mismo objetivo: hacer ver a la Nueva Granada, la tierra donde se había nacido, como una unidad en capacidad de vivir a partir de la diversidad de sus especialidades económicas regionales<sup>56</sup>.

Ahora bien, valga la claridad que aquí no se está hablando de igualdad entre los miembros de la sociedad. Como bien lo señala el historiador Max Hering (2012), los conocimientos modernos de la ciencia se aplicaban desde la élite intelectual criolla bajo la continuidad de los elementos de jerarquización a partir del principio organizador de las castas. En el fondo, y a partir del establecimiento de clasificaciones que hacía valer la raza blanca por encima de los demás rasgos, se dejaba entrever la necesidad de ésta élite por homogeneizar toda la sociedad y continuar con la sujeción como meta política. En este punto vale la pena citar un apartado del texto intelectual criollo Pedro Fermín de Vargas –participante de la Expedición, funcionario de la Secretaría del Virrey Caballero y Góngora, Corregidor

---

<sup>55</sup> En esto radicaría la aparición de la prensa criolla para Margarita Garrido (1991), *op. cit.*, por cuanto periódicos como el *Papel Periódico de Santa Fé*, el *Correo Curioso, político y mercantil* y más tarde el *Semanario de Nuevo Reino de Granada* contribuían al fortalecimiento de una noción de comunidad neogranadina que debía identificar y asumir a sus problemas y desarrollar sus posibilidades”, p.83.

<sup>56</sup> Como institucionalización del pensamiento económico, la élite criolla intelectual contó con el beneplácito del Virrey Pedro Mendinueta para la creación de la Sociedad Económica en Santafé en el año de 1801. Estas sociedades, de iniciativa privada, tenían como objetivo diseñar medidas para la reactivación de la economía del Imperio. Para König, (1994) *op. cit.*, a partir de la creación de ésta agrupación, cuya influencia no pasó del papel, ayuda a establecer una relación entre patriotismo y desarrollo económico: “los promotores de tales sociedades esperaban que con la discusión de los problemas económicos, del análisis de sus causas y con las estrategias de solución, surgiese y desarrollase el *patriotismo* o el *amor a su país*”, p.123.

de Zipaquirá y prófugo de las autoridades españolas por ser considerado sedicioso— en el que se ve claramente la necesidad de clasificar la diferencia como posibilidad para superarla:

Para el aumento de nuestra agricultura, sería igualmente necesario españolizar a nuestros indios. La indolencia general de ellos, su estupidez y la insensibilidad que manifiestas hacia todo aquello que mueve y alienta a los demás hombres, hace pensar que vienen de una raza degenerada que se empeora en razón de la distancia de su origen. Sabemos por experiencias repetidas que entre los animales, las razas de mejoran cruzándolas, y aun podemos decir que esta observación se ha hecho igualmente entre las gentes de que hablamos pues las castas medias que salen de indios y blancos son pasaderas. En consecuencia, de estas observaciones y de la facilidad que adquiriría nuestra legislación patria, sería muy de desear que se extinguiesen los indios, confundiéndolos con los blancos, declarándolos libres del tributo y demás cargas propias suyas, y dándoles tierras en propiedad. (En König, pp. 111 – 112)

Por eso no es raro cuando König (1994) propone que la lectura que hicieron las élites intelectuales criollas del movimiento comunero de 1781<sup>57</sup>, y que contó con el apoyo de éstas hasta cuando se acercaron a Zipaquirá y amenazaban con entrar a la capital del Virreinato, fue la del cuestionamiento por la legitimidad de la conducta española en la conquista y la colonización, más no de un verdadero apoyo. En el fondo, como lo recuerda el historiador colombiano Francisco Ortega (2012) el principio teórico-político de inspiración religiosa del que se valieron los criollos, el pactismo neomista, señalaba “acuerdos históricos entre los pueblos y el Rey como base de la comunidad política” (p.124) que no necesariamente se encontraban en constituciones escritas, es decir, lo que a todos afecta, debe ser aprobado por todos, abriendo así la idea de la existencia de un tipo de contrato. Con traducción, publicación y difusión de los *Derechos del Hombre* por Antonio Nariño en el año de 1794, se iría evidenciando un conflicto entre las autoridades españolas y la élite letrada y criolla; el *pacto* poco a poco iría agonizando.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> Para McFarlane (2007) *op. cit.*, los comuneros “habían desafiado la autoridad del gobierno de los Borbones sin cuestionar la legitimidad de la Monarquía. La meta de los Comuneros era preservar el orden tradicional, no terminarlo mediante una revolución” (p.2).

<sup>58</sup> La historiadora colombiana Echeverri (2009) propone la noción de pacto como una posibilidad de superar una visión rígida del poder colonial, representándolo como mero ejercicio de dominación. En el fondo, lo que se puede ver, desde la experiencia de la negociación entre indios, negros y autoridades y funcionarios españoles para el Popayán del siglo XVIII es una redefinición del pacto “como una relación flexible y dinámica, que cuestiona la construcción ahistórica del pacto, particularmente en la historiografía andina” Para la autora, esta redefinición constante de los derechos de indios y negros propiciados por la Corona ayudaría a consolidar una cultura de defensa de los derechos de uno y otro grupo, por cuanto “las comunidades de indios y de esclavos se apropiaron de las posibilidades que el realismo les otorgaba para intentar cambiar sustancialmente su posición y los términos de su relación dentro de la Monarquía hispánica” (p.62)

## II

Se habla de crisis de la Monarquía española no sólo por la poca profundización de las reformas borbónicas. Las diferentes guerras a las que se vio conducida España durante el siglo XVIII, lograron fortalecer el papel comercial de una Inglaterra que para los años de 1808 – 1807 invadía la desembocadura del Río de la Plata. Por último, con la invasión a España por parte de Napoleón en el año de 1808, el emperador Fernando VII era obligado a abdicar el Trono frente a José I Bonaparte y conducido a Francia donde sería encarcelado.

De manera paulatina, la invasión a España propició el proceso de Independencia. Entre 1808 y 1810 se produce, a nivel de toda Hispanoamérica, lo que se ha venido denominando como el movimiento junquista, cuya finalidad en el fondo consistía en responder al reto imprevisto del vacío de poder, *vacatio regio*. Poco a poco, el momento propició la defensa legítima de un proyecto emancipatorio, que valiéndose primero del monarca para reclamar la autonomía de las diferentes posesiones de ultramar, desembocaba luego en una argumentación más rígida en procura del derecho de erigir repúblicas independientes debido a la crueldad desplegada por una guerra civil entre patriotas y realistas en el marco de la reconquista española.

Lo anterior quiere decir, en un primer momento, que a diferencia de la idea común de la Independencia como un de una élite política criolla que se valió de una guerra civil para conseguir la libertad definitiva de la dominación española, lo que sucede en realidad es una oportunidad que no se vislumbraba en el paisaje monárquico<sup>59</sup>. Con la invasión napoleónica y el posterior apresamiento del Fernando VII, se gesta una defensa militar por parte de los españoles a las fuerzas francesas; pronto ésta defensa toma forma a partir de una organización política bajo la figura de las Juntas de Gobierno que se erigen como representantes del monarca hasta cuando éste vuelva a tomar posesión de su cargo.

A partir de aquí entra en la escena histórica la reflexión de la reversión de la soberanía, cuya fuerza se debe sobre todo a un clero intelectual que consideraba que el depositario primario sería el pueblo y no una única cabeza, el monarca. A partir del desarrollo de las doctrinas escolásticas de la Escuela de

---

<sup>59</sup> Para dar un ejemplo, baste mirar la idea del historiador König (1994) *op. cit.* A partir de la idea ya citada de *patriotismo* desarrollada sobre todo gracias a la producción de un conocimiento científico, considera una linealidad entre élite criolla e Independencia: “Sin duda alguna se puede constatar aquí un patriotismo que tendía a la autodeterminación, pues solamente la autonomía política parecía brindar a los criollos, después de las experiencias previas, la garantía de utilizar las existentes posibilidades económicas, pero ya en interés de España (...) debían guardarse los propios intereses económicos para participar en el futuro en el proceso económico mundial”, p.175.

Salamanca, con teólogos y juristas como Francisco de Vitoria, Francisco Suárez, Luis Molina, Domingo Soto, Fernando Vázquez de Menchaca, como lo señala el historiador colombiano Francisco Ortega (2012), se partía de un supuesto contractual por medio del cual Dios depositó en el pueblo la soberanía y este la conserva siempre de modo pasivo; “de ese modo, el poder del rey es siempre una delegación temporal y es de carácter condicional de tal manera que el consenso del pueblo, en las Cortes y las juras, es fundamental para la legitimidad del Rey.” Con desarrollos extremos como el tiranicidio por parte del jesuita Juan de Mariana,

esta tradición pactista o contractual se mantuvo viva en América, informó las actitudes y suposiciones acerca de la legitimidad y la soberanía, y resultó evidente en las respuestas populares al reformismo borbónico y, posteriormente, durante la crisis constitucional de principios del siglo XIX (1808 – 1812). (pp. 117 – 118)

Al pasar de los días, los criollos intelectuales y acomodados comenzarían a ver una oportunidad para volver a ocupar los cargos públicos, limitadas por las reformas borbónicas. Considerando que eran partes integrantes del Imperio, y no meras colonias, las élites criollas hicieron valer el principio de la soberanía depositada en el pueblo, y solicitaron participación en las Juntas de Gobierno españolas. Por tanto, no es que luego de 1808 se saltase a un «grito de la Independencia» en 1810 y de aquí a la creación de una constitución, todo bajo una armonía entre las provincias.

Pronto, la élite intelectual del continente americano comenzaba a darse cuenta que no contaría con el reconocimiento de los españoles. En la Junta Central de Gobierno reunida en España en 1808, el número de representantes americanos sería de nueve, frente a 36 peninsulares; igual sucedería con la erección de las Cortes (de Cádiz) que en 1810 se reunían para erigirse como constituyente: mientras que los americanos contaban con 63 representantes, los peninsulares lograban agrupar 240 representantes. El descontento por parte de los primeros era apenas una causa lógica<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> Según Francisco Ortega (2012) los representantes americanos en la Junta Central de Gobierno (1808), objetaban la pretensión de la Junta Suprema de representar a la nación sin contar con presencia americana. “El 22 de enero de 1809, la Junta Suprema intentó tranquilizar a los americanos señalando que «los vastos y preciosos dominios que España posee en las Indias no son propiamente Colonias o Factorías como las de las otras naciones, son una parte esencial e integrante de la Monarquía española» y conminó a los virreinos y capitanías a elegir vocales para la Junta” La Real Orden de la Junta Suprema del 22 de enero de 1809 fue publicada en la *Gaceta de Sevilla [Sevilla]* el 5 junio de 1809. Ortega, F. (2010) Introducción: Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia. En: Ortega, F. & Chicangana-Bayona, E. (Eds.) *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – CES & University of Helsinki.

En este contexto, Camilo Torres publica para finales de 1809 la *"Representación del muy ilustre cabildo de Santafé a la Suprema Junta Central de España"* o *Memorial de Agravios*, en el que se pueden entrever, según la lectura de McFarlane (2010), tres puntos nodales. Camilo Torres denunció la discriminación contra los criollos, que los privaba de la participación en cargos oficiales, condenando las políticas no ilustradas por las que Monarquía había evitado el progreso económico. Segundo, demandó una representación igual para las colonias junto a las provincias de España en la Junta Central Suprema, puesto que consideraba que la intransigencia de España podría legitimar un movimiento independentista. Por último, afirmó la lealtad del cabildo de Santafé a Fernando VII e hizo un llamado a que en Nueva Granada se establecieran juntas provinciales compuestas por representantes de los cabildos de las colonias.

Este llamado a Juntas por parte Camilo Torres, es leído por la historiadora colombiana Anta Catalina Reyes (2010) como la *revolución de los cabildos*, caracterizando de ésta el movimiento de las élites criollas, inscritas en los valores hispánicos, para el caso de Santafé, pero que se puede aplicar para otros territorios del Virreinato. El origen social de los miembros del cabildo (abogados, comerciantes, hacendados y clérigos) demuestra el carácter de una revolución adelantada por las élites criollas, quienes "controlaron la agenda política en su momento." El anhelado botín de los cargos burocráticos, quedaba ahora en manos de los criollos, nombrando una gran cantidad de funcionarios con sus respectivos sueldos.

La anterior aseveración habría que leerla guardadas sus proporciones. El historiador español Juan Amores (2011) recuerda la fidelidad al monarca que mantuvieron los integrantes del Cabildo de Santafé desde 1808 hasta la proclama de independencia absoluta de 1813. Retomando la fórmula de los Comuneros según la cual se solicitaba un cambio de gobernantes más no del monarca, por cuanto las autoridades virreinales se encontraban ahora más preocupadas por defender su continuidad en el poder<sup>61</sup>, la élite creó la Junta de gobierno el 20 de julio de 1810, afirmando "no abdicar los derechos imprescriptibles de la soberanía del pueblo a otra persona que a la de su augusto y desgraciado monarca don Fernando VII, siempre que venga a reinar entre nosotros, quedando por ahora sujeto este nuevo gobierno a la superior junta de Regencia." El Consejo de Regencia, creado en 1810 como consecuencia

---

<sup>61</sup> El miedo entre los funcionarios era notorio. Para finales de 1809, descubierta en Santafé por los oidores de la Real Audiencia una supuesta conspiración dirigida por Andrés María Rosillo y Meruelo, ministro de la catedral de Santafé, en la que presuntamente se pretendía instaurar un gobierno procriollo e independiente de la corona, en el que el virrey sería el rey del nuevo Estado y los criollos más notables participarían en el mismo. McFarlane, (2010), p.10.

del movimiento juntista hispanoamericano, sería la institución que pretendía mantener unido el Imperio. Con ésta declaratoria, Santafé se alejaba de la Regencia sin desconocer su adhesión a la Monarquía.

Paso seguido, los firmante del Acta juraron “derramar hasta la última gota de sangre por defender nuestra Sagrada Religión católica, apostólica y romana, nuestro amadísimo monarca Fernando VII y la libertad de la patria” (p.136). De ésta manera, para el historiador español considera que entre el período 1808 – 1813 había tres cosas incuestionables, independientemente de la “forma de gobierno”: Monarquía, religión y libertad de la patria (de un poder extranjero). Aunque se pueda leer una intención estratégica, cuando se señala que “Fernando VII debe venir a reinar entre nosotros<sup>62</sup>”, la hipótesis de Amores (2011) no está fuera de contexto.

Por el Acta de Independencia de 1810, el Cabildo Extraordinario de Santafé se erigía en Junta Suprema de Santafé del Nuevo Reino de Granada, haciéndose cargo de los asuntos gubernamentales hasta cuando un Congreso Nacional fuere convocado. Poco a poco se fueron alzando juntas de éste estilo en todo el territorio del Virreinato con pretensiones guidas por la autonomía de gobierno, la igualdad comercial, y la igualdad de derechos con los peninsulares. Ana Catalina Reyes (2010) contabiliza en 13 las juntas provinciales, en 8 las juntas de ciudades y villas y en 23 las nuevas villas como resultado de la transformación de parroquias y pueblos de indios.

Con base en ésta búsqueda de autonomía por medio de la conformación de juntas, es decir, durante el período de la Patria Boba (1810 – 1816) Ana Catalina Reyes llama la atención sobre mirar el período de guerras civiles entre centralistas y federalistas tradicionalmente más allá del enfrentamiento del enfrentamiento meramente ideológico<sup>63</sup>; antes bien, lo que habría que proponer es que lo que se dio entre el período 1810 – 1816 fue la posibilidad de visibilización de múltiples poderes locales con proyectos políticos propios. “El apoyo al bando federalista o centralista no se definió por convicciones ideológicas sobre la conveniencia de uno u otro modelo de organización del nuevo Estado, sino por la facción que garantizará la preservación de los intereses de las élites locales y los proyectos de desarrollo

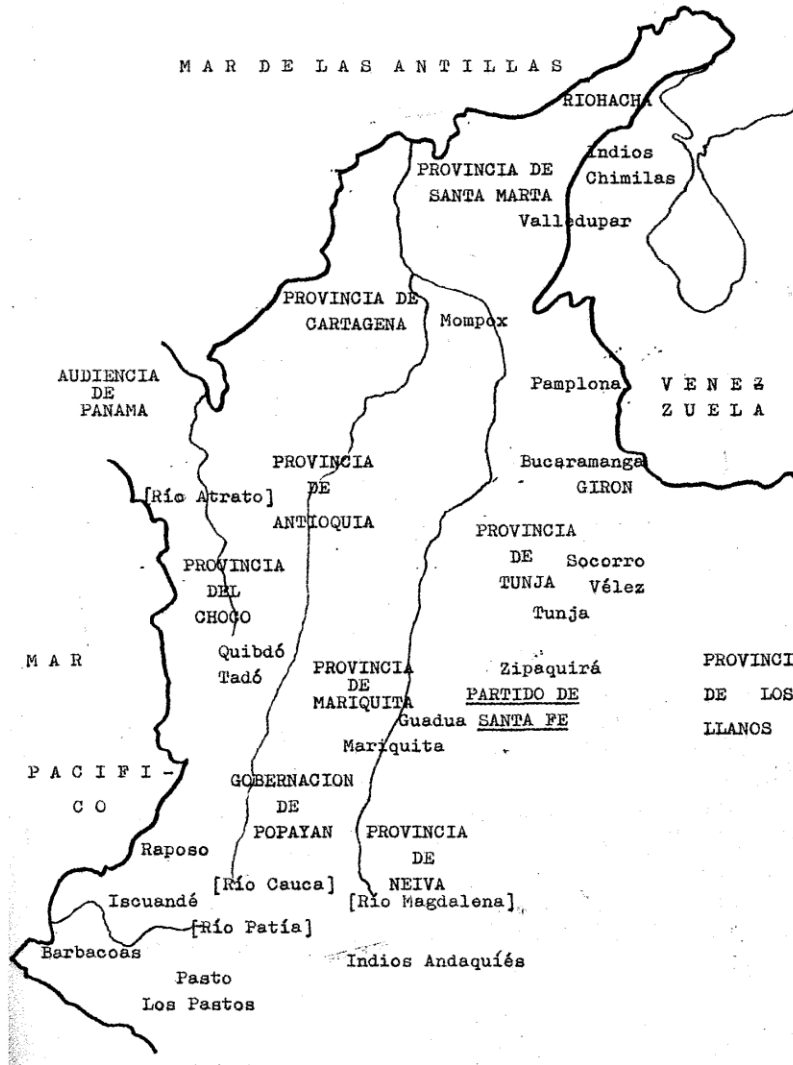
---

<sup>62</sup> Ana Catalina Reyes (2010), para su defensa, recuerda que para finales de febrero de 1810, ya era conocido por la Audiencia y los funcionarios coloniales que el Consejo de Regencia había designado como nuevo virrey para la Nueva Granada al teniente general Xavier Vanegas. Esta decisión debilitaba la posición del virrey Amar y Borbón: “los criollos, concedores de esta designación, intentaron contar con el apoyo de Amar y Borbón para instalar una Junta en Santafé. A cambio lo halagaban prometiéndole que lo mantendrían en el poder y lo nombrarían presidente” (p.58).

<sup>63</sup> Por el contrario, como lo propone Francisco Ortega (2012), *op. cit.*, la opción por el federalismo constitucionalista se sustentó sobre la base y la experiencia histórica de la desigualdad corroborada durante el proceso de las Juntas de Gobierno y de Cádiz, que generaron en la élite criolla una aversión a la figura del ejecutivo.

de la localidad” (p.62). A partir de este rompecabezas de poderes locales, las élites criollas patriotas tuvieron que empezar a pensar en el problema de la legitimidad del nuevo Estado y la unidad de la nueva nación.

**Figura 3.** Principales provincias y ciudades para el año de 1800.



**Fuente:** Tomado de Eduardo Cárdenas (2004), *Pueblo y religión en Colombia*, p.65

Francisco Ortega (2012), analiza desde la historia conceptual las diferentes experiencias que dotan de significado al concepto de constitución. Si a partir de la devolución de la soberanía al pueblo se pueden plantear diversas posibilidades políticas, no significa esto que a partir de 1808 se conduzca necesariamente a la emancipación política. El momento constituyente se convirtió en una de aquéllas

posibilidades. Para Ortega, “el paso tomado por los cabildos americanos no era simplemente una alteración administrativa; era una refundación política de la comunidad” (p.135) articulado alrededor de tres objetivos: crear una unidad política donde previamente no existía ninguna; establecer una forma apropiada de gobierno supra-providencial que afianzaran “el goce y conservación de los sagrados e imprescriptibles derechos de libertad, seguridad y propiedad” como lo señalaba la constitución de Cundinamarca de 1811; por último, prevenir la anarquía y la disgregación.

A diferencia de una triple significación del concepto constitución en el sentido clásico que lo designaba como *constituo* (la creación de los cuerpos) *rerum status* (la composición de esos objetos, por ejemplo, los celestes) y *decretum* (como sinónimo de las órdenes dadas por el Príncipe), existen dos sentidos que dan significado a la experiencia constitucional abierta con la creación de las Juntas: a partir del renacimiento en ciudades italianas tales como Venecia o Florencia, se rescata la pregunta ciceroniana de lo que es una República: a partir de aquí se fija un ideal de gobierno moderado según arreglos sociales e institucionales que protejan la justicia, libertad y estabilidad; por tanto, tener constitución republicana designa el establecimiento de claros límites al poder del Príncipe, la división de poderes y la promoción de las libertades cívicas, junto con la participación activa de los ciudadanos que conforman el cuerpo político.

El segundo significado de constitución vendría de la apertura de las universidades europeas al estudio del derecho público y el racionalismo iusnaturalista, que daría origen a la idea de un nuevo soberano, la nación, constituida por la universalidad de sus ciudadanos, independiente del rey y poseedora de poder constituyente. Éste concepto de nación, como se apuntó más arriba, no debe considerarse como la abstracción que hoy dibuja, sino por el contrario una indeterminación que recurre tanto a la *patria* como al *pueblo*. En éste último sentido, Francisco Ortega (2012) advierte sobre dos significados distintos del concepto de *pueblo*: mientras por un lado se refiere estrictamente al estatus que guarda para sí un cuerpo dentro de la Monarquía, el otro sentido se refiere a la expresión de la voluntad general, depositaria de la soberanía, con claras facultades constituyentes, potenciando “la reunión de la universalidad de los ciudadanos en calidad de iguales. Si los representantes o procuradores de los primeros defienden intereses particulares, los de la segunda acepción sólo pueden representar la voluntad general” (p.137).

A partir de aquí, y en encuentro con los planteamientos de la historiadora Ana Catalina Reyes sobre el período de la Patria Boba, Francisco Ortega (2012) concluye:

Queda así enunciada la gran paradoja y dificultad del primer constitucionalismo americano: la voluntad nacional es un acto que precede la existencia de un sujeto nacional. La nación será producto del acto constituyente, no una expresión de éste. En efecto, la promulgación de juntas soberanas a lo largo y ancho del virreinato pone en evidencia la ausencia de nación y el intento desesperado por *constituirla* (...) constituyen expresiones de soberanía muy dicientes en pequeñas provincias que venían expresando desde el siglo XVIII un anhelo de reconocimiento.

En este punto coincide Annick Lemperiere para quien, según Juan Amores (2011), los principios políticos de la modernidad sólo cobran sentido si se leen en el contexto de las guerras civiles que experimentó el continente americano entre 1810 – 1815. Éstas forzaron a las élites a reconstruir la unidad perdida del poder y su legitimidad, roto por la dispersión de la soberanía en los pueblos. Es así como la élite jugó a defender la unidad como logro de nuevos acuerdos entre los cuerpos, los pueblos o provincias, tomados como depositarios naturales de las provincias y bajo una cabeza que sería el gobierno republicano y federal: “una solución tomada como recurso, no como doctrina, del ejemplo estadounidense, porque en realidad buscaba restaurar un orden antiguo sobre la base de las provincias” (p.11).

Con la sucesión de hechos que inicia en 1808, pasa por el movimiento juntista Hispanoamericano con las Juntas de Gobierno en 1809 y de Cádiz, en 1810, y la creación del Consejo de Regencia en éste mismo año, la expedición de constituciones como expresiones locales de autonomía a nivel de todo el Virreinato entre 1810 – 1814, las declaraciones de autonomía absoluta por parte de Cundinamarca y de guerra absoluta de Bolívar contra España en 1813, la expulsión del intruso José Bobaparte I en diciembre de 1831, la guerra civil entre las Provincias Unidas de Nueva Granada (creada en 1811 y conformada por las provincias de Antioquia, Cartagena, Pamplona, Neiva y Tunja) y Cundinamarca (nombre que adopta la antigua capital del Virreinato, Santafé de Bogotá, a partir de la constitución de 1813) entre 1812 y 1815, año este último en el que Cundinamarca asume el gobierno de las Provincias Unidas, y la entrada a la ciudad de Santafé del Jefe del Cuerpo Expedicionario, el español Pablo Morillo, en el mes de mayo del año 1816, se colocará a prueba el *patriotismo* de la élite criolla.

No solamente se dedicó Morillo a hacer uso arbitrario de sus facultades mandando a fusilar a intelectuales criollos reconocidos dentro de Santafé. Igualmente estableció un *Consejo de Purificación*, investigado por el historiador colombiano Carlos Páramo Bonilla (2010). A partir del indulto de 30 de mayo de 1816, el *Consejo* se erige como un muestrario público que divide a la población entre los simpatizantes de la Corona y los sediciosos. En el fondo, sirvió como *mecanismo extorsivo*: “quien

adquiera el paz y salvo –la “Cédula de indemnidad”– quedaba *marcado* como colaborador de los chapetones” (p.94).

El Consejo se encontraba compuesto por un **Consejo Permanente de Guerra** encargado de procesar a los adalides de la causa y a los abiertos “traidores” y una **Junta de Secuestros** como mecanismo de contribuciones forzosas para sufragar los gastos de la expedición pacificadora y la restauración del orden colonial. Dichas contribuciones incluían los bienes de todos los desgraciados patriotas, generando que sus familias inocentes cayeran en la miseria. Este evento tal vez traumático, justificado en el fondo por la declaratoria de Bolívar de la guerra a muerte, es necesario no perderlo de vista para la ciudad de Santafé, por cuanto establece un recuerdo rastreable en la experiencia de quienes habitaban la ciudad en aquellos años.

El triunfo en Boyacá del 7 de agosto de 1819, sería un punto culminante en el enfrentamiento entre realistas y patriotas. Solo hasta 1824, con el sometimiento de los últimos realistas en el suroccidente de la Nueva Granada y el asesinato del coronel Agustín Agualongo en ese mismo año en la ciudad de Pasto a manos del ejército patriota, se dio final a la confrontación armada entre patriotas y realistas. Ahora quedaba tiempo para pensar en la construcción del orden republicano, sin importar lo problemático que resultara estimar las posibles maneras de pago de los empréstitos.

Una construcción que, como recordaría Miguel Alejandro Malagón Pinzón (2010), heredaba figuras del derecho público colonial caracterizado por los frenos al poder Ejecutivo. Malagón considera que el Estado de Derecho colombiano como institución sólo se nutrió tardíamente de sus fuentes francesas, heredando el influjo español hasta bien entrado el siglo XIX. La Constitución de 1821 es un digno ejemplo: como aplicación de la doctrina alemana de las ciencias de la policía, el poder público asume la función de fomentar el desarrollo de la economía y conservar la paz pública, asumiendo un papel complementario de la justicia meramente relegada a lo penal.

Con la creación de la figura de Intendente del Departamento, quien debía conocer en primera instancia los asuntos de justicia, policía, hacienda y economía, se encontraba en una posición superior a la del gobernador. En complemento de esto, se creaba la figura administrativa de los cantones, donde aparecía el *juez* político como protector del orden y la tranquilidad públicas, así como la seguridad de las personas y sus bienes; igualmente presidía los cabildos y cuidado de la policía en todos sus ramas.

De lo que resulta entonces que la preocupación de la élite criolla sería la de un férreo control sobre la población. Con estas tres figuras de los intendentes, gobernadores y jueces políticos, “lo que adoptó [la República] fue el Código Administrativo de Ultramar del despotismo ilustrado español; aún más, lo que se hizo fue trasplantar el pensamiento vigente en la Colonia, al primer texto constitucional, postindependentista de corte liberal republicano” (Malagón, 2010, p.209).

### III

Pero, si en plano de las élites había cierta posibilidad para acentuar sus intereses y de ésta manera asumir un recambio posicional de la jerarquía monárquica mediante la búsqueda de la igualdad entre americanos y españoles, ¿qué pasaba en el plano de lo *popular*?

La historiadora colombiana Margarita Garrido (1991), a partir de los discursos de la élite criolla en el contexto de las elecciones las juntas, puntualiza que bastaba con que los gobernadores o corregidores fueran usualmente declarados como enemigos y calificados como tiranos para lograr que el pueblo se movilizara. No hubo un cuerpo coherente de ideas; antes bien esta tiranización, acompañada de la metáfora del anti-Cristo con la que se calificaba a Napoleón y por extensión a los funcionarios reales, sirvió como persuasión para la población. Pero nada más alejado de ver aquí una unidad social; por el contrario, la armonía pronto se vería afectada por las diferencias en el trasfondo cultural: creencias, nociones, experiencias y expectativas, superando la intervención del pueblo en muchas ocasiones los límites previstos por los líderes criollos.

Basten dos ejemplos ocurridos en la ciudad de Santafé, para dar cuenta de la desconfianza permanente entre el pueblo y los criollos. Se decía que la Virreina María Francisca Villanova mantenía un monopolio sobre algunas tiendas de comercio (pulperías), el mercado y los restaurantes de los pobres. El odio “cordial” de estos hacia la primera se escenificó cuando la Virreina era llevada a la cárcel de mujeres, *El Divorcio*: las mujeres del pueblo aprovecharon y la insultaron y pellizcaron sin importar los guardas “y para el horror” de los criollos. Una vez dispersa la multitud de aproximadamente 10.000 personas que acompañaron los eventos de la proclamación del Acta de Independencia y la creación de la Junta, los criollos liberaron al Virrey Amar y Borbón y las señoras, esposas de aquéllos, fueron obligadas a escoltar a la Virreina de regreso al palacio “como desagravio de la ofensa del pueblo.”

En uno de los primeros intentos de comprensión de la actitud del pueblo, Francisco José de Caldas y Jorge Tadeo Lozano en su *Diario Político de Santa Fé*, expresaban:

No todas las peticiones del pueblo eran justas. Muchas respiraban sangre y dureza. La Junta Suprema concedía unas, olvidaba otras, otras, en fin negaba, con persuaciones. Don Antonio Baraya y el canónigo Don Martín Gil trabajaron mucho para disuadir y para tranquilizar a este pueblo enérgico, que deseaba con inquietud ver realizados sus deseos. (Citado por Garrido (1991), p.90)

A partir de aquí, Margarita Garrido (1991) establece una división discursiva con efectos prácticos: mientras las expectativas de la élite criolla se asumían como la “racionalidad” de la Junta, las expectativas del pueblo se resumían como mera “emotividad”: no podía trabajar la Junta si se permitía, por parte de la élite criolla, las continuas reuniones populares puesto que sólo lanzaban “peticiones inapropiadas” sobre la base de “deseos sangrientos”. Poco a poco el pueblo se iría resignando a su arrinconamiento, demostrando de esta manera una distancia insalvable entre éste y la élite criolla.

Por lo anterior, la participación del pueblo en el proceso de creación del nuevo orden no pasó de una mera emotividad, pues a los ojos de la élite criolla ésta se erigía como un miedo que era necesario contener:

En esta primera etapa de la independencia el pueblo, mirando hacia el pasado, parece empeñado en suprimir el atropello y la injusticia, y los líderes criollos, mirando hacia el futuro inmediato, parecen concentrar sus esfuerzos en definir la nueva situación política. El primero parecía requerir actos en el teatro del poder [como el encarcelamiento de las autoridades]; los segundos se contentaron con la amplificación teatral de la escritura. (Garrido, 1991, p.97)

Estas tensiones entre pueblo y élite también son estudiadas por la historiadora colombiana Catalina Reyes (2010) a partir de los nuevos imprevistos a los que debían hacer frente los indígenas. Considera que estos no miraron con muy buenos ojos el proyecto de los criollos por cuanto veían en él una pérdida completa: de sus tierras comunales tenidas bajo una concepción comunitaria, del régimen especial y de algunas protecciones de las que disponían con la Corona. Además, los indígenas no olvidaban el maltrato y abuso propiciado por los criollos en su calidad de protectores de naturales, corregidores, curas y hacendados.

Durante la Primera República (1810 – 1816) los indígenas se habían vuelto más pobres por ser obligados a cancelar a los curas, con su poco dinero y cada uno por separado, los derechos por rituales litúrgicos, y

a pagar anualmente las primicias –un impuesto que recaía sobre la primera recolección de cada cosecha<sup>64</sup>–, deudas que eran subvencionadas en el pasado por la Corona. En continuación con los maltratos, continuaron los servicios personales. Con la supresión de las figuras coloniales de corregidor y cura doctrinero durante la Primera República, se dio vía libre para que los blancos y libres de todos los colores, introducidos desde finales del siglo XVIII en el resguardo, “no tuvieran impedimento alguno para explotar con mayor sevicia a los indios, aprovechándose de su condición de ciudadanos indefensos. En nada había mejorado, pues, la precaria existencia de los indígenas con los decretos promulgados” (Reyes, 2010, p.78)

En complemento de lo anterior, el historiador colombiano Oscar Almario (2010) se pregunta por el papel del negro en la Independencia. Considera que dentro de la élite criolla existió un miedo sentido a la *pardocracia*, en un contexto donde la Revolución Haitiana (1791) había tomado el cariz de una guerra de castas y circulaba libremente por el aire como una posibilidad para el pueblo. En éste sentido, la participación del negro en la Independencia siempre fue de desconfianza, y cuando se le permitió participar de los ejércitos patriotas, asumía los puestos de carne de cañón. En el fondo, y a partir de una reflexión muy escueta de la libertad de los esclavos, era común dentro de la élite pensar que era necesario “*hacer hombres, antes que hacer ciudadanos*. Con este tipo de argumentos se justificó el aplazamiento de la abolición de la esclavitud (hasta 1851) y se entronizó el principio patriarcalista y proteccionista de los nuevos sectores dirigentes” (p.36).

Para Juan Amores (2011), el decreto de guerra a muerte de Bolívar estuvo inspirado en un “intento desesperado” de sumar al pueblo al combate por la independencia; por ello, establecía una división entre «españoles» y «americanos». En su conjunto, afirma el historiador español, “no disponemos aún de una explicación satisfactoria al hecho de la amplia resistencia que encontró el proyecto patriota e independentista por parte de sectores mayoritarios de las poblaciones hispanoamericanas (...) [ni tampoco] para comprender cabalmente el apoyo mayoritario entre las gentes a la causa realista” Si lo señalado hasta el momento argumenta a favor de la anterior afirmación, más puntillosas son sus palabras con respecto a este proyecto criollo: “un proyecto que, convertido en liberal-republicano, tardó al menos medio siglo en imponerse, y aun así lo hizo por la fuerza y de un modo superficial” (p.139).

---

<sup>64</sup> Para contextualizar la obligación de cada uno de estos pagos, es interesante retomar las ideas de Amanda Caicedo (2008), *op. cit.* Considera que el discurso del que se valieron los párrocos en este particular descansaba sobre la premisa de que “tener deudas con Dios era atraer los peores males existentes”; por tanto, no pagarle a los representantes de Dios en la tierra “era provocar su ira sin límites; después nadie podría detener la andanada de azotes. Sobre aquella cabeza que fue capaz de intentar evadir sus responsabilidades supremas”, p.130.

#### IV

Para Amores (2011), una *explicación satisfactoria* conduciría a la pregunta por la cultura política de la Monarquía española. Entendiendo por aquélla el conjunto de «categorías imperantes» en una comunidad sociopolítica “según se entienden el poder y las relaciones de poder, y el modo como articulan esas relaciones los individuos y las comunidades en función de esas categorías”, profundiza la noción de pacto de la que se ha venido hablando hasta el momento. Esta cultura política entendería la función del monarca como designada por Dios: el rey se constituye como garantía última de un gobierno justo, cuyo ejercicio efectivo, la *potestas*, consiste principalmente en administrar rectamente la justicia para garantizar la paz. Ésta paz, entendida desde la definición agustiniana de la «tranquilidad en el orden», es el bien último que en definitiva es de interés de todas las gentes. Por tanto, el rey elevado a vicario de Dios en la tierra, debía «hacer justicia» como el objetivo final de toda acción de un «buen gobierno».

La legitimidad principal que guardaba el monarca por ser el vicario de Dios en la tierra, se complementaba con una legitimidad terrenal, pero no por ello menos importante. El monarca debía garantizar su reconocimiento social a partir de la adecuación de la vida y decisiones suyos, en forma de ley y prescripciones, a la ley de Dios; igualmente debía garantizar el respeto hacia otros poderes considerados igualmente como «naturales». En éste sentido debía respetar a la Iglesia, pues era ella sociedad perfecta y anterior a todo Estado; pero igualmente a los poderes intermedios en calidad de cuerpos o comunidades políticas: comunidades indígenas –para América–, reinos, municipios y provincias –para Hispanoamérica–. Por tanto, este «gobierno en justicia» debía cuidar de la correcta disposición de las cosas.

Cuando se habla de poderes, se hace referencia al sistema corporativo del antiguo régimen: los diferentes cuerpos que componen una sociedad. Antes de continuar, es necesario retomar en mayor profundidad la propuesta de la *maietas* de Calderón y Thibaud (2010). Como principio ordenador de la desigualdad, la *mejestad* es un “principio jerárquico de distribución diferenciada de prerrogativas y honores, un dispositivo agregativo y segregativo de cuerpos y territorios según una referencia al más allá divino.” Por tanto, el orden humano no es resultado de las acciones del hombre: es una emanación del orden celestial que es perfecto, por ser Dios una referencia absoluta e inviolable y por tanto un principio fundador (teoría *emanatista* de la que hablaba más atrás el sociólogo Pierre Bourdieu). La majestad del rey es por tanto un punto de anclaje de la trascendencia, haciendo que su lugar sea visto como un lugar sagrado que es inviolable. Como principio ordenador, mantiene la correcta disposición de las cosas;

estos es, la distribución de prerrogativas y preeminencias según la posición de cada cuerpo autónomo: por ejemplo, no es lo mismo la nobleza que la plebe.

Como afianzamiento de la lealtad de toda la comunidad política, el «gobierno en justicia» sería la administración de justicia por medio de la cual se defiende la virtud de los reyes instituyendo y conservando el equilibrio en la sociedad. Concediendo a cada cuerpo lo que le corresponde, es rey obra estos distribuyendo derechos, prerrogativas y cargas según el lugar que ocupen dentro de la sociedad. En éste sentido, el rey en su gobierno, es proveedor supremo de gracia, dones, dignidades, bienes y servicios, asegurando un flujo constante de lealtad, fidelidad y el amor de los súbditos.

Pero igualmente, ésta teoría teológico-política permitía establecer una diferenciación entre el rey, en tanto que soberano real como vicario de la soberanía divina<sup>65</sup>, y la tiranía, tomando por ésta última el gobierno del déspota sin justicia. La tiranía por tanto justificaba la rebelión y la deposición del rey, sobre todo cuando adquiriría un carácter especialmente grave: por ejemplo, un ataque a la religión.

Para Juan Amores (2011), el «gobierno en justicia» permite explicar más profundamente la participación de las clases populares en el proceso de independencia, bien apoyando a la facción realista o a la facción patriota. La reconstrucción del argumento comienza con una mirada de larga de aliento que arranca desde la implementación de las reformas borbónicas. Poco a poco los diferentes sectores sociales percibieron que las medidas del gobierno de la Monarquía trastocaban los fundamentos de aquella cultura política por una actitud de los peninsulares dirigida más hacia el provecho personal o al irrespeto que se desprendía de medidas implementadas sin la consulta de los cuerpos, por ejemplo, las medidas tomadas por el corregidor regente Gutiérrez de Piñeres durante su visita a la provincia del Socorro, quien aumentó el impuesto de alcabala; estableció impuestos a la sal, el tabaco y los juegos de cartas; e impuso nuevos gravámenes a los textiles de algodón.

En sus palabras, Juan Amores (2011) considera que:

Lo que terminó motivando la ruptura –violenta o gradual– no fue propiamente la crisis dinástica en cuanto hecho político coyuntural (...) fue más bien la «traición» a los principios en que se

---

<sup>65</sup> Por tanto, esta cultura política del «gobierno en justicia», justificaría igualmente la posición del Virrey en los dominios de ultramar. El Virrey sería visto como la persona de las máximas autoridades en estos territorios, convirtiéndose en vicepatrono por delegación del Rey. Amores, J. (2011) Capítulo I. Las independencias hispanoamericanas en su bicentenario: nuevos planteamientos, nuevos enfoques. En: Amores, J. & Saranyana, J. (Eds.) *Política y religión en la independencia de la América hispana* (pp. 3 – 18). Madrid: Universidad de Navarra & Biblioteca de Autores Cristianos.

fundamentaba aquella cultura política por parte de quien debía sustentarla: el gobierno de la Monarquía. (p.144)

En una sociedad analfabeta como la colonial, donde el acceso a la educación se encontraba condicionado por la *mancha de la tierra*, la difusión de esta teoría entre los indios, negros y *libres de todos los colores* se dio gracia al papel mediador del clero y al contenido mismo de la teoría misma. Si se tiene en cuenta que las medidas implementadas por la Corona que afectaron directamente al clero de la Nueva Granada –sobre todo en lo que tiene que ver con la pérdida de la inmunidad eclesiástica y la sustitución de la función prestamista debido a la implementación de vales reales– así como una composición cada vez más criolla del mismo por Real Cédula de 1769 –luego de una gran resistencia por parte del clero alto que data de 1576–, el impacto que generó dentro de la población la expulsión de los jesuitas en 1767 y la elección de párrocos peninsulares para la provisión de obispados y prebendas no debe subestimarse porque, en palabras de Juan Amores (2011),

[la] cultura política de la que venimos hablando, si entre las elites tiene sobre todo un fundamento jurídico, entre las gentes del común se había difundido por parte de los únicos que podían hacerlo, el clero, y en su forma más fácilmente comprensible, es decir, a través del discurso religioso-moral. (p.147)

Este discurso religioso-moral había arraigado profundamente en un hábito mental de obediencia y lealtad que se debe al monarca por la correcta disposición de las cosas en el orden de majestad. La función del cura será la recordar una y otra vez a través de sus discursos y acciones esta concepción del orden, garantizando el respeto religioso hacia la autoridad. La jerarquía político-social era mostrada como algo inherente a la creación divina; por tanto, la Monarquía era la fuente de la auténtica libertad y la obediencia y la lealtad eran la garantía de la paz: de la «tranquilidad en el orden». En palabras de un indio a su compadre blanco en un pueblo de México “un cura pudo pecar [Hidalgo] pero no pudieron hacerlo pecar tantos curas, y así yo sigo este partido aunque me cueste la vida<sup>66</sup>” (Amores, 2011, p.147).

En éste sentido, cuando el historiador colombiano José David Cortés Guerrero (2012) se dedica a investigar los sermones como de las épocas previas y posteriores a la Independencia considera que existe un hilo conductor en la justificación de muchos curas por no desobedecer a Fernando VII. Para esto se vale del concepto de *deicidio*, que “significaba asesinar a Jesucristo, y por extensión, desconocer

---

<sup>66</sup> En un sentido similar, según una cita de Fernán González (1977), se pueden leer las palabras de Simón Bolívar. En cuanto a la tolerancia religiosa, consideraba en 1824 que “el pueblo de Colombia no se halla preparado todavía para ningún cambio en materia de religión. Los sacerdotes tienen grande influencia en las gentes ignorantes” (p.66).

la autoridad de Fernando VII, con lo que se hacía ver la relación existente entre el monarca español y la divinidad.” Como sinónimo de alejamiento de Dios, el deicidio podía ser encausado por el hecho de “permitir que el monarca fuese el camino para que los hombres vencieran el mal, en este caso Francia, y volvieran al rebaño sagrado” (pp. 165 – 166)

La obediencia se mantuvo, para el caso de las élites criollas de Santafé, hasta el año de 1813. El Cabildo, celebrando la caída del tirano Godoy<sup>67</sup> y el levantamiento contra el tirano Napoleón (Bonaparte y José I), propiciaría el sentido de lucha contra la tiranía como lucha religiosa, por cuanto la defensa de la fe era la defensa del único y último fundamento seguro y sólido del orden social<sup>68</sup>. En el fondo de la confrontación por la *vacatio regio* entre 1810 y 1815 (el período de la Patria Boba), sobreviviría esta cultura política por cuanto la confusión política y la división que se produce en la Nueva Granada, “respondería en última instancia a la ausencia de la cabeza del orden político que es el monarca y de su representante el virrey (...) la recuperación de la unidad interna bajo una misma cabeza era indispensable para todo el cuerpo” (Amores, 2011, p.151).

En ese sentido, sería interesante señalar que la creación de la Junta de Gobierno en el orbe español contó con el apoyo de diferentes sermones por cuanto se veía en esta creación una «inspiración divina» que además de procurar la unidad también defendía la religión, las letras y las artes. Por la afirmación anterior, se desprende que la legitimidad de la creación de las Juntas locales y sus respectivas constituciones en el orbe neogranadino no fueron en contravía de la defensa del monarca.

Esta concepción teológico-moral del poder justificará en un primer momento la continuidad de la fidelidad a la Monarquía de una amplia mayoría de la población neogranadina<sup>69</sup>; pero es igualmente lo

---

<sup>67</sup> Carlos IV sucede a Carlos III en 1788, pero debido a su avanzada edad, había entregado los asuntos de gobierno a Manuel Godoy quien a su vez era favorito de la Reina. El 19 de marzo de 1808, por la insurrección de oficiales y de amplios sectores de la población de Aranjuez, Carlos IV despidió a Godoy y abdica él mismo a la Corona en favor de su hijo Fernando VII.

<sup>68</sup> Un ejemplo de esto es la Constitución de junio de 1812. En el título 3º, artículo 3, afirmaba que “no pudiendo haber felicidad sin libertad civil, no libertad sin moralidad, ni moralidad sin religión, el gobierno ha de mirar la religión como el vínculo más fuerte de la sociedad, su interés más precioso y la primera ley del Estado”. Citado en Amores (2011), *op.cit.*, p.137.

<sup>69</sup> Como indicaría José Cortés (2012), “justo en los años anteriores a la independencia, el rey español recibió las mayores expresiones de adhesión, amor y lealtad nunca vistas antes en América, lo que contribuyó a la sacralización de su imagen” (p.153). Cortés, J. (2012) Los sermones en la Independencia colombiana. De la defensa del monarca español a la defensa de la república, pp. 109 – 149. En: Tovar, B. (Ed.) (2012) *Independencia: historia diversa*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

que explica la conversión al bando patriota de una significativa parte de la población y el clero luego de los excesos de Morillo, “porque la venganza y la represión indiscriminada, las exacciones generalizadas, los juicios sumarios y ejecuciones masivas eran precisamente lo más contrario a esa restitución de la justicia que se esperaba del enviado del rey” (Amores, 2011, p.152).

Ahora bien, la conversión al bando patriota por una gran parte del clero debe leerse como un proceso gradual y no homogéneo de la Iglesia. Como lo recuerda José David Cortés Guerrero (2012), el período de la Reconquista adelantada por la Corona y cuya cabeza en tierra neogranadina fue Pablo Morillo, contó con el apoyo del alto clero que en su gran mayoría era peninsular. El discurso volvía sobre la figura de la autoridad encarnada en el rey a partir de la teoría del «gobierno en justicia». La Reconquista fue entonces leída como una salvación y el derecho que tenían los Reyes de España sobre sus colonias. Para Antonio de León, prebendado de la Catedral de Santafé, en un sermón en 1816 se establecía una similitud de gran peso: “de la misma manera que los israelitas fueron perseguidos en tiempos de José y esclavizados en Egipto, los españoles realistas habían sido perseguidos por los rebeldes, dirigidos por el «inhumano» y «asesino» Bolívar.” Concluye José Cortés que “de esta forma, la rebelión fue el acto promovido por Dios para destruir a los pecadores y la Reconquista era el acto divino para restaurar al monarca” (p.168).

Pero no todos los sermones iban en dirección profernandina. En clérigo criollo Juan Fernández de Sotomayor, además representante en el Congreso de las Provincias Unidas por la de Cartagena, haciendo uso de la metáfora de la «madrasta España»<sup>70</sup>, legitimaba la causa de la Independencia. En un sermón de 1815 pronunciado en la Santa Iglesia Metropolitana de Santafé Juan Fernández de Sotomayor, y a ojos de José David Cortés Guerrero (2012), es claro que para justificaba la separación a partir de la necesidad de mostrar que España no se había preocupado acertadamente de sus colonias y que el monarca no era el buen padre que sus defensores querían mostrar pues había descuidado a sus hijos/súbditos habitantes de América. En este sentido, los americanos ya se encontraban con la suficiente edad para asumir las riendas de sus vidas.

---

<sup>70</sup> Para König (1994), *op. cit.*, ésta metáfora es sólo entendible con la asimilación que se hacía de la Monarquía española con un familia que debía procurar la protección paterna hasta asegurar la maduración de los hijos; de ésta manera, se aseguraba la unidad del Imperio. La figura de la *madrasta España* se usaba para describir cómo la Corona mantenía deliberadamente a sus hijos en la minoría de edad, confundiendo infancia con servidumbre e impidiendo así el desarrollo que le correspondía. P.220.

Las diferentes perspectivas que se plasmaban en los sermones según la condición de nacimiento de los párrocos (peninsular o criollo), demuestran la necesidad de mirar la participación del clero según las divisiones internas de la Iglesia Católica. Para Juan Amores (2010), es necesario distinguir entre las motivaciones personales entre la jerarquía (Cabildo Eclesiástico), el clero rural o regular y el clero urbano o secular. Mientras en el plano meramente material, las reformas de mediados del siglo XVIII llevaron a que la jerarquía se encerrara aún más en sus privilegios poco a poco disminuidos, el clero secular y el regular compartían una condición de relativa miseria, más acentuada en el primero que en el segundo.

En esto último podría encontrarse una explicación del porqué de la participación del clero más activa en la Independencia, por cuanto su composición era predominantemente criolla; la jerarquía por el contrario conservaba una composición peninsular<sup>71</sup>. Éste mismo argumento lo comparte la historiadora colombiana Amanda Caicedo (2010), por cuanto considera la cercanía que guardaban los curas en su contacto diario con la población. Y aunque por la encíclica *Etsi Longissimo*, del 30 de enero de 1816, el Papa Pío VII invitaba a los miembros de la Iglesia, en especial a los preladados, a destruir por completo las ideas subversivas y los invitaba a que pusieran de presente “ante sus feligreses las graves consecuencias que para el alma traería el rebelarse contra la autoridad legítima” (p.150), la participación del clero bajo fue cada vez más activa, debido a que por doble carácter de Padre y Maestro que se les había otorgado desde tiempos coloniales, haciendo que los feligreses participaran a partir del ejemplo de sus pastores.

Pero la participación no fue solamente persuasiva. Para el historiador Carlos Mantilla, citado por José David Cortés Guerrero (2012), es clara la participación de los frailes en el proceso, en la medida en que brindaron casas curales y conventos a los perseguidos, animando la rebelión bajo la interpretación teológica y espiritual sobre textos de la Sagrada Escritura, llegando a subvencionar en muchos casos los gastos de la guerra con ayudas pecuniarias derivadas incluso de la venta de objetos destinados al culto.

En todo caso, la participación del clero bajo, desde su rol de mediador, cobraba mayor fuerza durante los excesos de la Reconquista. Amores (2010), para el caso mexicano, quiteño y limeño, propone un discurso de la impiedad gachupina propia del clero bajo, es decir, la impresión general de que los españoles habían perdido el sentido cristiano de justicia y caridad, pues se habían entregado de lleno a la

---

<sup>71</sup> Fernán González (1977) *op. cit.*, señala que entre los firmantes del Acta de Independencia figuran 16 eclesiásticos de un total de 53.

avaricia y a la brutalidad. Este discurso poco a poco fue aglutinando más y más seguidores a la causa republicana, teniendo muy de presente la conclusión a la que llega el historiador español:

No obstante, si en algunos casos singulares se dio una participación consciente y activa en el proceso, la investigación más reciente viene a confirmar que la mayor parte de los clérigos se vieron forzados a asumir una posición u otra obligados por o en función del curso de los acontecimientos más que por convicción personal o por consideraciones doctrinarias (p.225)

Para Amanda Caicedo (210) sólo hasta el año de 1820, con la culminación de la Batalla de Boyacá, se puede decir que la gran mayoría de la jerarquía eclesiástica aceptó la causa patriota, no por mera convicción, sino por la fuerza de los hechos: ese mismo año, una revolución liberal en España eliminaba el absolutismo. “Para la tradicional posición de la jerarquía, eran más amenazantes los constitucionalistas españoles que los rebeldes americanos que aspiraban a construir unas repúblicas autónomas, pero sustentadas en la institución eclesial” (p.153).

Ahora bien, y tomando la advertencia de Amores (2010) citada más arriba sobre la necesidad de mirar con mayor lupa la participación de los miembros de la Iglesia según el curso de los acontecimientos, es interesante señalar la participación del arzobispo de Caracas Narciso Coll y Prat analizada por el historiador venezolano José Rodríguez Iturbe (2011). Como jerarca de la Iglesia, defiende la fidelidad a la Monarquía católica, hasta la incursión de los militares realistas. Al ver con sus propios ojos las crueldades de cada uno de los bandos en confrontación –en total, Venezuela perdió un tercio de su población estimada para 1810 en un millón de habitantes– aplicó el pensamiento atribuido a san Agustín, Doctor de la Iglesia, “en línea con prudencia gubernativa eclesiástica y con finura moral no entendido por quienes le miraron y le miran con prismas exclusivamente políticos”, señala el historiador venezolano: *in necessariis uñitas, in dubis libertas, in omnibus caritas*, es decir, «en lo necesario o esencial, unidad; en lo dudoso, libertad; en todo, caridad», queriendo con esto señalar que las acciones y discursos de la Iglesia (jerarquía, clero regular y clero secular), partían de una justificación teológico-moral con consecuencias políticas y no al contrario: una justificación de éstas por las primeras.

En definitiva, la intención en el presente apartado ha sido la de aplicar la advertencia del historiador argentino Roberto Di Stefano (2011) cuando advierte del anacronismo que supondría valerse ciegamente del *esquema violar* “que distingue la política de la religión como dos dimensiones diferentes administradas por dos entidades también diferenciadas –el Estado y la Iglesia–, conduciendo a serios equívocos cuando se lo proyecta sobre el mundo colonial”. Ni éste ni aquélla pueden considerarse como

actores sociales dotados de objetivos e intereses a partir de los cuales reclaman cierta autonomía. “Que haya una jurisdicción civil y una jurisdicción espiritual o eclesiástica no significa que existan la política y la religión como esferas autónomas” (p.171); más bien la Iglesia debe tomarse como un conjunto de corporaciones escasamente integradas entre sí y en buena medida dependientes de poderes externos: por una lado la Corona, con la que no había grandes márgenes de discordia; por otro, familias e instituciones que incidían en la vida religiosa.

Por tanto, la Iglesia colonial se encontraba inmersa en dos tipos de Patronato: mientras por un lado se encontraba la obediencia a la Corona quien establece los objetivos de las diferentes instituciones que la componen, por otro lado establecía relaciones con patronos particulares. Con respecto al primero de estos patronatos, Di Stefano (2011) señala algunos de los objetivos fijados:

[La Corona] define, por ejemplo, cuántos y cuáles misioneros irán a predicar a determinada región controlada aún por los «indios infieles», cuál será el monto de las capellanías a título de las cuales se podrán ordenar presbíteros, cómo se distribuirán las rentas eclesiásticas y en particular los diezmos; cuándo y de qué manera se podrá modificar el arancel eclesiástico que establece los montos a pagar por los servicios religiosos, qué doctrinas religiosas y morales jurarán defender o combatir los graduados universitarios, qué sujeción a los ordinarios diocesanos deberán reconocer los prelados regulares, y mil otros puntos de disciplina y aún de doctrina. (p.174)

La cita anterior permite introducir de manera muy general el problema de la religión en la construcción del orden republicano. Para el historiador venezolano José Rodríguez Iturbe (2011), la élite criolla consideraba como su derecho, heredado de la monarquía de la cual se independizaban, el asumir la conducción de la Iglesia, antes que de la religión católica, para someterla al nuevo orden republicano. En este sentido a partir del año de 1810 se produce una *ideologización de la religión* que apuntando a éste objetivo, desembocó en la *pasión política* como emotividad de las naciones neonatas: desde la creación de la Gran Colombia en 1819 y desde 1824 con la Ley de Patronato Eclesiástico, promulgada por Francisco de Paula Santander, como vicepresidente encargado del poder ejecutivo de la Gran Colombia.

### **4.3. Aproximaciones a la historia conceptual. Ciudadanía y Orden como conceptos guía.**

#### **4.3.1. Ciudadanía.**

El historiador alemán König (1994), establece que a partir de la *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* de la Asamblea Nacional Francesa se amplía el concepto de *citoyen* añadiéndose el significado de “miembro del cuerpo estatal” en complemento del mero “habitante de la ciudad”. De ésta manera, la

condición legal del súbdito se complementaba con el principio activo de la participación política. Ahora bien, la ampliación del significado de ciudadanía debía entenderse dentro de un entramado conceptual del cual quería desprenderse a partir de 1808, pero al cual terminaría sustrayéndose posteriormente. Por un lado se encontraba la condición de súbdito que hacía cualquier individuo nacido, sin importar en primer lugar la pertenencia a un cuerpo en específico, recibiera inmediatamente el título de *vasallo* ante el Rey de España y por extensión, ante el Virrey como delegado del primero.

En segundo lugar se encontraba una condición que de entrada jugaba como ordenador de la diferencia social en extensión de la organización sociopolítica por castas: el *vecino*, que en el derecho español se aplicaba al habitante de una ciudad, amo de una casa y elegible para el cabildo. Por tanto el *vecino* era un *buen ciudadano* por la acción de habitar; era un *hombre bueno* por ser hombre honorable y de riqueza: la calidad de Don o Doña a la que querían acceder muchos habitantes de una población, teniendo un conjunto de requisitos que cumplir, siendo tal vez el más importante el rasgo fenotípico; igualmente era una *hombre de bien* por el hecho de ser un súbdito ejemplar.

Por tanto, el término ciudadano hasta 1808 no contenía ninguna asociación política, pareciendo extraño toda vez que el lenguaje de la Ilustración comenzaba a permear a finales del siglo XVIII los diferentes espacios intelectuales, como las universidades o las tertulias. A partir de 1808, ciudadanía se iría asimilando poco a poco con declaraciones de libertad e independencia a partir de los derechos que se consideraban recuperados por el pueblo. Para König (1994) “un concepto que permitiría la asociación con la práctica de los derechos políticos, con la libertad y la igualdad, se adecuaba perfectamente como elemento de activación y solidaridad” (p.281).

Pronto la población que no catalogaba como *vecino* en el Antiguo Régimen, tendría la posibilidad de reafirmar el hecho de hacerse merecedora de sus derechos a partir de la defensa de la patria. Con la toma de las armas a partir de 1816 para engrosar el número de los patriotas, se accedería a los beneficios del orden republicano. A partir de aquí quedaban significados dos dimensiones de la ciudadanía: el significado jurídico, propio del derecho público, que remitía a la consecución de derecho y mantenimiento de los mismos a través de la aceptación de unos deberes<sup>72</sup>; por otro lado, un significado moral, por cuanto el sujeto aceptaba ser partidario y defensor del nuevo orden, dando su vida por ello.

---

<sup>72</sup> Tomados de la constitución francesa de 1795, los deberes apuntaban a establecer que la máxima de que no es buen ciudadano el que no es buen hijo, buen padre, buen hermano, buen amigo, buen esposo. König (1994) *op. cit.*, p.297.

El pueblo pronto se daría cuenta que a través del uso calculado del concepto de ciudadanía, lo que se asegura en lugar de la libertad y la igualdad era el mantenimiento de los privilegios de la élite criolla por encima de las demás personas. Las continuidades con el Antiguo Régimen eran obvias. Aunque se abrió paso para la elección de cargos públicos, se establecieron las limitaciones de propiedad, edad y riqueza como garantías para el voto. El ciudadano seguía manteniendo al *vecino* de manera revitalizada por cuanto la organización del orden republicano supuso la continuidad del orden corporativo y así el reconocimiento de unos privilegios que no eran iguales para todos. Más cuando en el plano local de cada ciudad, como lo recuerda Bolívar Roicer Flórez, *et al.* (2012), no sólo se continuaba con la fidelidad como rasgo de relaciones –el ciudadano sólo lo era si se mantenía dentro de un espacio delimitado, bien la provincia o el cantón– asegurándose la localidad como un medio de control sino que además continuaba el papel que jugaba el honor.

En este sentido, Germán Colmenares (1990) diría:

las estructuras económicas encuentra un paralelo en las estructuras sociales. El peonaje, la esclavitud y, en general, las formas extraeconómicas de extorsión del trabajo no desaparecieron con la independencia. Esto, naturalmente, debía afectar los presupuestos más elementales para fundar una igualdad política o para construir una democracia. (p.3)

Localidad y honor permitían la puesta en escena de toda una teatralidad del poder. Al momento de las elecciones los alcaldes de los distritos parroquiales debían leer la lista de los vecinos que podían votar y aspirar a los cargos públicos; luego era colocada en un lugar visible con el objeto de que cada uno de los vecinos dijera lo que sabía de los aspirantes y electores sobre sus cualidades personales, género de vida, calidad de vida u ocupación y hablara sobre sus defectos. Esta teatralidad permitía hacer efímeras las líneas de división que establece Bolívar Roicer Flórez, *et al.* (2012) entre una ciudadanía civil o inactiva y una ciudadanía política: mientras que ésta última remitía a los que podían votar, elegir y ser elegidos, la primera incluía a la mayoría de la población como beneficiarios de la nacionalidad como consecuencia de que para adquirir la ciudadanía política se establecieron condiciones claras y pocas discutidas.

Aunque no es la intención de Bolívar Roicer Flórez, *et al.* (2012), brinda una pista que permite establecer una segunda expectativa dentro del concepto de ciudadanía. La primera de ellas tiene que ver con la vinculación entre el goce pleno de los derechos asegurada por una mayor participación política; la segunda, parte de la necesidad de pertenencia a un grupo –o en palabras del antiguo régimen, a un cuerpo– como garantía de *ser elegido*. En éste sentido sería interesante pensar en el papel del artesanado

que poco a poco iría exigiendo ésta garantía y las tensiones que propiciaría frente a la dinámica limitante del *honor*.

Las reflexiones anteriores en torno al ciudadano, por último, dan cuenta de la reflexión del historiador Francisco Ortega, *et al.*, (2011). Como figura en continua construcción, se erige en pilar de lo político a comienzos del siglo XIX, organizando los discursos y prácticas políticas del momento debido a su calidad de concepto rector, distanciándose de una visión meramente normativa que ve en la ciudadanía un conjunto de prácticas jurídicas que fijan la relación entre un individuo autónomo con el Estado en la que éste le reconoce y confiere derechos al primero, adquiriendo de esta manera obligaciones. Para ello se vale de un doble proceso de constitución y actualización de la abstracción fundamental de la soberanía del orden republicano: el pueblo. En cuanto a la constitución, se pone el acento sobre el conjunto de ciudadanos que conforman la comunidad política que, en complemento de la actualización, analiza sus formas de participación en lo social.

A partir de los diferentes sentidos que históricamente encierra el concepto de ciudadano, para Francisco Ortega, *et al.*, (2011), se puede dar cuenta de todo aquello que es *dejado de lado* en la continua construcción del orden moderno, por cuanto la titularidad de ciudadano “jamás está dada, terminada, sino que es algo por conquistar, permanece abierta a las luchas del momento” (p.28). En esa continua lucha política por la construcción del orden añorado, se dejan de lado entonces cuestiones como la edad y el género, la raza, la nación, las diferentes identidades políticas de los grupos y los proyectos políticos en torno a experiencias y expectativas conflictivas con el poder.

Como una aplicación de los planteamientos de Francisco Ortega, *et al.*, (2011), se encuentra el trabajo del historiador colombiano Nicolás González (2012) para quien la construcción paulatina de la ciudadanía se comprende desde la no-ciudadanía como su contraconcepto, y más exactamente a partir de la metáfora de la monstruosidad. A partir de ésta se pueden leer procesos de exclusión que consolida la construcción de un *nosotros* y la tensión reconocimiento-desconocimiento de los *otros*; es decir, el proceso por el cual se fija la forma de distinción de quién es sujeto político y quién no.

Dicha metáfora apunta hacia varios ámbitos de los períodos colonial y republicano. En un primer lugar, y asociado al desconocimiento de la obediencia que Nicolás González (2012) sitúa con los Comuneros (1781), por cuanto “la rebelión hacia la autoridad no sería visto exclusivamente desde la inobediencia, sino desde la impiedad, por no estar de acuerdo con los dictados divinos” (p.361). De suerte que la

monstruosidad apuntaba en este caso al señalamiento del rebelde como pagano, en cuanto desconocía las leyes divinas y se encontraba aún en estado de naturaleza. Para el capuchino Finestrada, según Nicolás González (2012, la pregunta que debería hacerse a partir de la desobediencia en el Nuevo Reino de Granada apuntaría a cómo confiar

En unas criaturas sin freno, con total libertad, mal domadas, sin educación, con la crasa ignorancia de la virtud, de la mortificación de las pasiones y contención de apetitos, hirviendo la sangre en sus venas sin temor ni a Dios, ni a la Iglesia, ni a la real justicia. (Finestrada en González, 2012, p.362).

A partir de aquí toma forma no sólo la severidad del castigo, la muerte de los dirigentes de la rebelión, sino también la aplicación del perdón real entendido como la formación de unos vasallos que deberían alejarse de la monstruosidad por medio de la educación con el objetivo de introducir nuevos hábitos de comportamiento basados en la lealtad al Rey, al cuerpo social que se vivía y, en mayor medida, bajo la nueva concepción de *utilidad* que se ponía en marcha a finales del siglo XVIII para corregir la monstruosidad del ocioso.

Éste papel de la educación era compartido por la élite letrada en un escrito de Diego Martín de Tanco en su “Discurso sobre la Educación” de 1808, publicado en el *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. En éste discurso, Tanco consideraba que la educación era necesaria para evitar una perversión de la sociedad a partir de la existencia del ocioso. A partir de aquí, y en línea con la educación como corrección, Tanco proponía el trabajo productivo como solución. Para Nicolás González (2012) es necesario tener presente que aunque bien se erigiera el papel corrector de la educación, dentro de ella se reproducían las distintas jerarquías sociales pues, en palabras de Caldas en el *Influjo del clima sobre los seres organizados*, “sé también que para justificarnos no bastan la educación y los ejemplos; es necesaria la *Gracia*” (Caldas en González, 2012, p.369).

En segundo lugar, la metáfora de la monstruosidad sería utilizada para “significar a grupos hegemónicos o rivales en un escenario de conflicto entre distintos órdenes sociales y momentos de agitación de agitación política” (p.369). Nicolás González (2012) establece aquí una continuidad entre la deshumanización de los franceses a partir de 1789 por medio de la exaltación de rasgos animales que se les asignaban peyorativamente y su consecuente irreligiosidad por el pecado del patricidio –que de manera inmediata los convertía en enemigos por ateos–, y el correspondiente uso de uno y otro elemento por parte de la élite política y letrada en la prensa de la época con el objetivo de, a partir del «registro orgánico de la monstruosidad», legitimar la construcción del orden republicano.

Las consecuencias que propone Nicolás González (2012) de lo anterior radicarían en la construcción de la monstruosidad como ausencia de características políticas y la reescritura de la historia de la colonia, vista ésta de ahora en adelante como una edad oscura que a lo largo de 300 años; en cuanto a esto último, “el mayor delito ya no sería el patricidio sino el infanticidio, representado en los españoles como aquellos capaces de devorar a sus propios hijos” (p.379), reelaborando la relación entre españoles y americanos a partir de la idea de un crimen de gravedad.

#### **4.2. Orden.**

A partir de un análisis histórico crítico del derecho, el español Carlos Garriga (2004), a partir de una extensión de la teoría teológico-política del «gobierno en justicia», se cuestiona por el papel privilegiado que guarda en la historiografía el “Estado moderno”. Su hipótesis es que antes de asumirlo como un todo integrado, se debe considerar el tránsito, que pasa desapercibido, entre la edad media y la edad moderna en el que se propicia un intenso proceso de integración corporativa, más no territorial, cuyo resultado más interesante es la composición de formaciones políticas complejas que dan forma a lo que se conoce como Estado, y que no se reducen necesariamente a la síntesis de una centralización absoluta de unos cuerpos por otros. Como vehículo de esta integración se encuentra el derecho.

Punto aparte, para La historiadora colombiana María Teresa Calderón y el historiador francés Clément Thibaud (2010), preguntándose por los problemas que supuso la reincorporación de la soberanía en el orden republicano luego de la crisis de la Monarquía española, proponen una mirada que se desprenda de una simple transferencia de la soberanía del rey al pueblo, entrando a problematizar la efectividad simbólica del nuevo orden republicano.

Los cuestionamientos sobre la soberanía apuntan hacia varias aristas problemáticas. Consideran que las revoluciones hispánicas supusieron un cambio de titular de la soberanía en continuidad con ciertas estructuras del orden monárquico así como la posibilidad de inventar una forma de edificar el sujeto de la soberanía y una manera inédita de representarlo: una soberanía incorporada de los pueblos frente a la soberanía abstracta de la nación representada en el Congreso, según la abstracción del constitucionalismo francés.

Lo que no significa que con la crisis del antiguo régimen se hubiese abierto un espacio de creación y aplicación ciega de la Ilustración por parte de la élite criolla. Antes bien, María Teresa Calderón y Clément Thibaud proponen que ésta, al intentar alejarse del antiguo régimen, terminó suplantándolo y

luego sustrayéndose al orden mayestático<sup>73</sup> del cual querían desprenderse; lo que no quiere decir que no puedan rastrearse variaciones entre éste y el orden republicano.

Para dar cuenta de lo anterior, los autores cuestionan en un primer momento los enfoques del *linguistic turn* por considerar que el cambio apresurado en el lenguaje del antiguo régimen por el de la Ilustración no permite analizar de manera cercana el cambio entre la Monarquía española y el orden republicano. Para ello colocan la mirada sobre la legitimidad que parte de la pregunta por la eficacia de cualquier orden simbólico. En sus palabras, “¿qué hace que un discurso, un juramento, una ceremonia o una ley sean tenidos por justos y verdaderos y produzcan efectos de obligación política?”; antes bien “en el curso de las revoluciones de independencia, los actores —individuales y colectivos— buscan reconstruir una disposición simbólica —y práctica— capaz de sustituir los antiguos montajes de la legitimidad monárquica” (p. 28).

Por tanto, lo que hay que buscar es precisamente los fundamentos del consenso general sobre el cual ha de fundarse el nuevo orden. En ello radica la importancia de preguntarse por la efectividad simbólica de la legitimidad. María Teresa Calderón y Clément Thibaud proponen por tanto que a partir de ella es posible dar cuenta de los montajes de legitimidad (léase orden) así como la dinámica del cambio revolucionario, por cuanto ellos están compuestas de dos dimensiones que se vinculan mutuamente: **a.** un fundamento indiscutible, una evidencia dogmática, que se muestra como una verdad erigida en absoluta; **b.** una convención humana, una institución, que recoge las prácticas humanas tanto contingentes como variables. En el Cuadro 3 se ilustran los planteamientos de estos historiadores con el fin de hacer más fácil una interpretación posterior de las fuentes documentales primarias a investigar.

---

<sup>73</sup> En resumidas palabras, los autores consideran que la *majestas* recoge dentro de sí los privilegios corporativos de la Monarquía y la teoría *emanatista* de la justificación del derecho divino y por tanto la inalterabilidad del orden político, estableciendo como principio de articulación la lealtad de toda la comunidad política. Véase sobre todo el Capítulo I. Monarquía y Majestad en los albores de la Revolución (pp. 35 – 55). *La majestad de los pueblos en la Nueva Granada y Venezuela (1780 – 1832)* (pp. 22 – 62). Bogotá: Universidad Externado de Colombia & Taurus.

**Cuadro 10.** Tipos de montajes de legitimidad.

Tipos / Dimensiones	Características	
	Montaje de legitimación monárquica	Montaje de legitimación Republicana
Fundamento Indiscutible	Referencia dogmática referida a la trascendencia y la unidad absoluta de Dios.	Las disputas por el nuevo fundamento del orden político y social abren cierta indeterminación. Dios en disputa con: a. La naturaleza; b. Los derechos del hombre; c. La historia.
Convención	Nudo teológico-político.	El pueblo sustituye al monarca y ocupa el lugar del soberano.
↓ Materialización	Imágenes mediadoras como reflejos del cuerpo de Cristo: a. La Iglesia; b. La Corona; c. El Rey.	El pueblo se reclama <i>super omnia</i> , es decir, por encima de todos.

**Fuente:** Elaboración propia con base en Calderón y Thibaud (2010), pp. 34 – 35.

Para los historiadores, el cambio de un montaje de legitimidad por otro conlleva la aparición de una triple incertidumbre que tiene una clara incidencia en la construcción de la República, por cuanto en principio no sabe cómo responder a cada de una de ellas: “un interrogante sobre las fuentes últimas del orden, un cuestionamiento sobre la definición del soberano y una inquietud por los procedimientos que aseguren el vínculo entre las instituciones y los principios de su legitimidad.” Este conjunto de incertidumbres se da por la ruptura con la “correspondencia entre las fuentes, las finalidades y la forma de la autoridad política que existía en el Antiguo Régimen” (p.36), abriendo paso a la introducción paulatina de las tres instancias del Estado liberal que se resumen en el Cuadro 4.

**Cuadro 11.** Fundamentos del poder político.

	Características	
	Antiguo Régimen	Liberalismo
<b>Origen del poder político</b>	Divino	Pueblo
<b>Finalidad</b>	La salvación colectiva como manifestación de un fin trascendente	Renuncia de la finalidad trascendente
<b>Coherencia simbólica</b>	Asegurada por la religión católica	División del poder político buscando un equilibrio que asegure la libertad

**Fuente:** Elaboración propia con base en Calderón y Thibaud (2010), p. 36.

El que los historiadores se pregunten por las características del poder político en uno y otro orden no significa necesariamente que su preocupación sea la de describir una aplicación ciega de los principios de la modernidad política; antes bien, a partir de los elementos del montaje de legitimidad republicano y las anteriores incertidumbres, lo que buscan es preguntarse por el conjunto de respuestas y acciones que precisamente articularon la producción del orden republicano bajo dos elementos que no se pueden dejar de lado: la experiencia de la guerra civil “como un afuera amenazante para el discurso, para la actividad de simbolización” así como una serie de herencias que se rastrean en ese primer liberalismo, por cuanto Calderón y Thibaud (2010) proponen que:

No implica plantear la existencia de un antes de tinieblas y un después de progreso. Los aspectos organicistas, comunitarios o corporativos de estas revoluciones no fueron menos centrales en la construcción de las repúblicas independientes que los elementos propiamente liberales. Si bien es cierto que los primeros dificultaron el desarrollo de la revolución de los derechos y les cerraron el camino a ciertas posibilidades emancipadoras, también lo es que facilitaron otras conquistas — con profundas consecuencias—. De hecho, para los protagonistas no hay conciencia de estos cortes conceptuales entre el liberalismo y el organicismo, entre el individuo y la comunidad. En su experiencia, estos registros se entrecruzan, al margen de las líneas de polarización que se irán perfilando después. (p.37)

Según Carlos Garriga (2004), para comprender la configuración jurídico-política de los siglos modernos, es necesario mirar más detalladamente en papel de la cultura jurisdiccional de la edad media, que propone mirar las relaciones de poder —“en virtud de las cuales un conjunto de individuos se encontraba subordinado a otro”— como *iurisdictio*, la potestad de decir el derecho. Por tanto, “quienes tienen poder

político, y porque lo tienen, poseen la facultad de declarar lo que sea el derecho, bien estatuyendo normas o bien administrando justicia, en el grado y sobre el ámbito que en atención a su *iurisdictio* les corresponda.” Lo fundamental entonces es que el poder político se manifiesta “como lectura y declaración de un orden jurídico asumido como ya existente y que debe ser mantenido<sup>74</sup>” (pp. 24 – 25).

Ésta concepción del poder político se encuentra inmersa dentro de una cosmovisión más amplia de base religiosa notoria en la concepción de orden («gobierno en justicia»). Según ésta concepción, todo lo que existe es asignado a un posición y destino en el mundo. De lo que resulta entonces que la cultura del Antiguo Régimen es una *cultura del orden revelado* por cuanto asigna a cada una de las corporaciones que articulan la vida social un orden natural. Cada corporación posee una *constitución tradicional* o, lo que es lo mismo, un conjunto de derechos propios. En este sentido el orden social, como orden natural, genera una serie de dispositivos institucionales (procedimientos, mecanismos, prácticas o instrumentos) para mantener a cada cuerpo en su derecho. En consecuencia, el poder político es un instrumento del orden según se mantengan los derechos tradicionales o adquiridos que componen la constitución tradicional.

El complemento del planteamiento de Carlos Garriga (2012) a Juan Amores (2011) radica precisamente en que el primero considera una pluralidad propia del orden jurídico, debido a cada uno de los cuerpos que conforman la sociedad. Este principio es anterior a la mera tarea de conservar continuamente el equilibrio entre los cuerpos como lo señala Juan Amores. En todo caso, el planteamiento de la naturaleza del poder político como *decir el derecho*, permite dejar en segundo plano una idea que reduzca la cotidianidad de la vida local a mera coacción; pero más importante resulta la consecuencia que se desprende a partir de aquí: la lucha constante de los cuerpos por conservar sus derechos. En palabras del historiador del derecho “esto es precisamente lo que se dice cuando se dice que *hacer justicia* era la tarea principal y durante mucho tiempo caso única del *princeps* como titular del poder político supremo”; ésta tarea consistía en “la *perpetua y constante voluntad de dar a cada uno lo que es suyo*”, que se resolvía en el mantenimiento de los equilibrios sociales establecidos (p.30).

Por todo lo anterior, para interpretar el Antiguo Régimen desde una óptica diferente,

---

<sup>74</sup> Si se piensa en la continuidad del derecho español en la República de la que da cuenta Malagón (2010), no se está tan alejado de la presente hipótesis de trabajo. Malagón, M. (2010) El constitucionalismo colombiano de 1810 a 1830: una pervivencia del modelo de administración colonial, pp. 203 – 211. En: Rodríguez, P. (Dir.) (2010) *Historia que no cesa. La independencia de Colombia, 1780 – 1830*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

Y concluyo, repitiéndome: la concepción *jurisdiccionalista* del poder político propia del Antiguo Régimen, tan rica en consecuencias institucionales como acabo de recordar, hace del orden jurídico el fin y el límite de un poder político que se entiende constituido como tal para mantenerlo. (Garriga, 2012, p.31)

Para Francois Godicheau (2013), la concepción del orden público, sin ir en contra en un primer momento de los planteamientos anteriores, parte de la asociación onomasiológica de «tranquilidad pública» propia de la «ciencia de policía». En un manual de principios del siglo XVIII, Delamare (funcionario francés) partía de realidades exclusivamente urbanas para argumentar a favor de la policía como regulación de toda la vida en la ciudad. En este sentido, ésta debía cubrir once campos específicos: la religión, la disciplina de las normas, la salud, los víveres, la seguridad y tranquilidad públicas, los caminos, las ciencias y artes liberales, el comercio, las manufacturas y las artes mecánicas, los servicios domésticos, los trabajadores y los pobres. En su escrito, Delamare consideraba que, conforme a las ideas de su tiempo, que la principal objeto de la policía es la religión al punto tal de aplicar los mandamientos divinos a la regulación de la vida en la ciudad.

Pero son los acontecimientos propios de la historia los que llevan a las autoridades por la pregunta de la permanencia del orden. En 1766 estalla en Madrid el Motín de Esquilache, básicamente por una carestía de productos de primera necesidad, que muestra la aparición en la Metrópoli de un nuevo sujeto. A partir, el concepto de orden se asocia con expresiones como quietud, desórdenes, bullicios y conmociones populares y la aplicación de medidas como las de “contener los espíritus inquietos, enemigos del sosiego público” o la de “defender a los dignos vasallos de sus malignos prejuicios” para conseguir “la defensa de la tranquilidad pública” y la “pacificación del bullicio”, según un texto de 1774, la “Pragmática Sanción.”

Pero es a partir del siglo XVIII, la asociación de las palabras orden y público, designará la capacidad ejecutiva de un poder político que impone el monopolio de sus leyes y reglamentos a un cuerpo social visto en el Antiguo Régimen como la agregación de los vasallos; de ésta manera Francois Godicheau (2013) se distancia de Garriga (2012) por cuanto considera que se establece una ruptura con la manera tradicional de entender “el orden” sin adjetivación. “Sin duda, la novedad del “orden público” fue una entre las muchas que facilitaron la afirmación de la modernidad política, y tenemos que pensarla de manera relacional con otras piezas de un vocabulario político nuevo.” Una de esas piezas es la palabra “anarquía” que a partir de la Revolución Francesa y cuyos significados transitan de un señalamiento despectivo hacia el adversario a la cohesión del grupo que emplea la palabra.

Aterrizando estas concepciones del orden, que hablan más por la experiencia europea, el historiador colombiano Germán Colmenares (1990), se cuestiona por la asociación entre las ideas teológico-políticas y la conservación del orden en el plano de las autoridades. Nombra diferentes consecuencias que resultan interesantes para el desarrollo de la presente tesis. Considera que, en primer lugar, el asocio de ideas y conservación se ejemplifica en la actitud de las autoridades, preocupadas más por el fuero interno de las personas que las manifestaciones objetivas de una conducta. “Nada más característico, por ejemplo, que las rondas nocturnas de alcaldes y alguaciles que buscaban penetrar en la intimidad de zaguanes y de alcobas antes que prevenir desórdenes callejeros” (p.6). En el fondo, lo que se buscaba era evitar un desagravio público contra la ley divina, por cuanto la Iglesia articulaba un complejo ideológico-moral.

De lo anterior se desprende que el *escándalo* se erige como un concepto que deja ver la conversión de conductas privadas en hechos sociales, aún las más íntimas. El escándalo retrataba una sociedad armada sobre un frágil equilibrio en el que dominaban las apariencias. A partir de este entramado inestable, se justificaba el control de la conducta social como ejercicio colectivo porque en el fondo no se debía permitir un irrespeto de los valores sociales de matriz profundamente religiosa. Dicho entramado permeaba las instituciones de castigo: mientras que por un lado el castigo tenía un significado amplio por cuanto satisfacía necesidades morales –salvar a la población de un agravio moral–, por el otro, resultaba beneficioso para el delincuente mismo, a su alma, porque purgaba su pena y la purificaba en el dolor. Ambas concepciones mostraban una sociedad en el que la fama o el crédito personal hacían que cualquier juicio mirara sobre la vida anterior para encontrar allí un desafío permanente al orden de una «república cristiana» cuyos controles más estrictos regían dentro de los márgenes de las ciudades.

En el sector rural, las tensiones se encausaron por las tensiones constantes de una negociación entre los miembros de la población, cuyo resultado último sería siempre un equilibrio inestable. En palabras de Colmenares (1990), el orden regulado allí por “jerarquías sociales, por patrones estables de dominación económica y por una ideología que los justificaba” no parecía tener cabida. En últimas, no existían formas de explotación económica que aseguraran relaciones de subordinación claras; “allí se reproducían, en otra escala y en forma caricaturesca, las relaciones de dominio de los clanes familiares que prevalecían en los centros urbanos” (p.13).

Para el historiador colombiano, uno de los elementos propicios para la ruptura con el orden colonial se alienta desde la escritura de la élite criolla que apunta hacia la construcción de un *público*. En este

sentido, abogados, militares y miembros de la élite política producirían una escritura con un énfasis y una dignidad teatrales, adoptando para sus fines los escritores latinos del clasicismo que igualmente nutrían la escritura de la revolución francesa. Ahora bien, ésta creación del *público* se dirigía a la promoción de la discusión de “intereses generales” que trascendieran el egoísmo y los localismos; por tanto, no sólo la creación de un público: también quería consolidarse la construcción de un *espacio público*.

Para Colmenares (1990) la apropiación de éste espacio representaría de ahora en adelante la paradoja de la construcción del orden republicano durante el siglo XIX. En sus palabras:

Por un lado, debían ofrecer una garantía a las masas populares de que la novedad de su discurso no rompería con un vínculo esencial que debía unir al pueblo con la elite dirigente. De allí que, inmediatamente después de librarse la batalla decisiva de Boyacá, en el territorio de la Nueva Granada, el gobierno ordenara que los curas de las ciudades, las villas y aun de las parroquias de mestizos más apartadas, predicaran "que el actual sistema de libertad no se opone a la fe de Jesucristo Nuestro Señor y, que así, no son herejes los que lo siguen". Por otro lado, no se pretendía que las masas populares se incorporaran de lleno en el espacio público. Se admitía que la religión constituía todavía el fundamento moral de la sociabilidad popular. Aunque esto no quisiera decir de ningún modo que debía conservársela como el fundamento de la política. (p.17)

En el fondo de la paradoja se resolvía el problema del conflicto histórico del siglo XIX entre la Iglesia y la élite política e intelectual. Para ésta última, la religión y la Iglesia se debían relegar a la mera función de constituir un claro control de las pasiones incontrolables de las masas, reconociendo como función subsidiaria el nexo indispensable entre dirigentes y dirigidos<sup>75</sup>. Este *espacio público*, creía la élite, debía asumir ahora una fidelidad primera a ley, que tomaba prestados de ahora en adelante el ropaje del consenso religioso-moral que aseguraba la forma orgánica del orden social. La abstracción de la ley se erigía entonces como un disolvente de las pasiones tanto colectivas como privadas, cuyas cabezas más representativas, a los ojos de la élite política e intelectual, serían los clérigos y militares reaccionarios. “La exageración sobre el carácter intangible *de* la ley adquiriría el aspecto de una consigna en toda ocasión que los santanderistas enfrentaban a «clericales», «godos», «serviles», «militaristas»” (p.18).

---

<sup>75</sup> Como ejemplo de lo anterior, valga la cita que Fernán González (1977), *op. cit.*, hace de Antonio Nariño en *La Bagatela* (No. 12 del 12 de enero de 1812), criticando la posición realista de una parte del clero: “¿No sabes que ya anda el Bagatelista en los púlpitos? Pues ni más ni menos: un eclesiástico de los muchos que se han salido de la esfera de su ministerio sagrado, que son ciudadanos cuando les conviene y eclesiásticos cuando se les quiere tocar el pellejo, que insultan en el nombre de Dios d la paz a todo el que no aplaude sus ideas ambiciosas, ha desenvainado la espada. ¿Qué haremos, mi amigo, con estos eclesiásticos revolucionarios, que todo lo quieren saber y gobernar? Si la toman por regentistas, allá te van a sermones, exhortaciones y anatemas contra los amigos de la libertad, y si por chisperos, el diablo los puede aguantar; todo lo traen en movimiento atenidos a que se creen invulnerables” (p.58).

Hasta el momento se han retomado diferentes aproximaciones al concepto, contenidos y consecuencias históricas del orden. Para esta investigación se asume, a partir del historiador cubano Rafael Rojas (2009), consecuencias más exactas cuando de pensar el *orden republicano* se trata. En primer lugar, propone un serio alejamiento del primer republicanismo hispanoamericano de los primeros decenios del siglo XIX frente a un liberalismo romántico (1830 – 1868) que a partir de 1848 irá resquebrajando a aquél.

En este sentido, Rafael Rojas (2009) propone que los dos grandes pilares sobre los cuales se ira construyendo el orden republicano darán cuenta de continuidades con el orden colonial por cuanto, primero, verán la heterogeneidad étnica, regional, económica y cultural producida por el orden estamental y corporativo del Antiguo Régimen como un obstáculo a superar, apostando para ello por un proceso gradual de “homogeneización de las nuevas comunidades”; en segundo lugar, la proliferación de constituciones que antes de ser reducidas a un «proyecto nacional», daban cuenta del intento de conducción que las élites pusieron en marcha bajo formas federales y confederales laxas, recogiendo no sólo una intencionalidad de organizar los territorios emancipados: se apostaba por la capitalización de las diferentes rebeliones que se abrieron paso a partir de la crisis de la Monarquía en 1808.

En éste sentido, para Rafael Rojas (2009):

podría afirmarse que el republicanismo originario no propuso enfrentar esa heterogeneidad por medio de estrategias anticorporativas, contra el clero, el ejército o los cabildos, a la manera liberal, ni poder medio de una reconfiguración estamental de las sociedades, a partir de esos mismos cuerpos del antiguo régimen, como intentaron algunos gobiernos conservadores. (pp. 13 – 14)

Es así que el proyecto republicano debe leerse en un continuo que va de la utopía al desencanto, un continuo enfrentamiento entre ambos. Para Rafael Rojas (2009), muchas de las visiones de la élite letrada y política hispanoamericana sobre las comunidades indígenas, mestizas y negras se encontraban influidas por las lecturas que hacían de cronistas y evangelizadores de Indias, de tratadistas del neotomismo español, de Colón y Las Casas, y de filósofos de las ilustraciones francesa e italiana, quienes en el fondo “reproducían el imaginario racista y civilizatorio”. En éste sentido, la tensión entre utopía y desencanto se podía leer a través de las memorias y las constituciones redactadas por los fundadores del proyecto republicano, en las que:

Por un lado, el acento regenerador de los discursos propició una multiplicidad de figuraciones utópicas: la promesa del Nuevo Mundo, la idea de Hispanoamérica como emporio, el impulso de

alcanzar y rebasar en pocos años la prosperidad de Estados Unidos, la búsqueda del gobierno perfecto, las comunidades ideales de las colonias migratorias, la confederación de Estados soberanos y libres. Pero junto con la idealización de la voluntad regeneradora actuaba un diagnóstico sombrío sobre la constitución moral de la ciudadanía hispanoamericana y el peso de la herencia colonial y absolutista de la monarquía católica. (p.22)

Para los años veinte y treinta, la mayoría de los republicanos creía en el alcance rápido de un gobierno perfecto. Para finales del tercer decenio del siglo XIX, el desencanto primaría sobre estos, por cuanto la idea de un gobierno perfecto se alejaba más de la realidad que sobrevenía. Para Rafael Reyes (2009) el proceso constitucional debería leerse entonces como la manifestación histórica de una melancolía que, en la mayoría de los casos, ayudaría a comprender la actitud autoritaria y cesarista de los primeros gobiernos republicanos hispanoamericanos

## 5. NADANDO ENTRE PALABRAS. INTERPRETACIÓN DEL CAMPO SEMÁNTICO, 1785 - 1825.

### 5.1. Nivel Léxico<sup>76</sup>.

Jugando con las palabras y sus definiciones, y con el objetivo de establecer en un primer momento ampliaciones semánticas desde una dimensión denotativa del lenguaje, el *Diccionario de Autoridades* del año 1739 define el verbo *conservar* por sus sinónimos y objetivo a partir de tres entradas: i) “mantener, guardar, poner los medios competentes para la subsistencia y conservación de alguna cosa”; ii) “vale también, tener en custodia y resguardo alguna cosa, para su permanencia y duración”; iii) “significa también adobar las frutas con azúcar y lo mismo que hacer conserva”. Como sinónimos pueden proponerse las palabras *mantener* y *guardar* y como objetivo, la *subsistencia, permanencia o duración de alguna cosa*. Por tanto, subsistencia, permanencia y duración conducen al proceso de la *conservación*: “S[ustantivo]. f[emenino]. Subsistencia, manutención y permanencia de alguna cosa. Es verbal del verbo Conservar” (V.I, p.527).

En el *Diccionario de la Lengua Castellana* del año 1803 en cuanto a *conservación*, la única entrada señala: “s.f. La acción y efecto de conservar.” Para la palabra *conservar* establece cuatro entradas que comparten, sin mayores cambios, las mismas del *Diccionario de Autoridades*. Como novedad, introduce la siguiente definición: “Hablando de costumbres, virtudes y cosas semejantes, es continuar con la práctica de ellas” (p.223). Aunque en uno y otro diccionario se establece la característica de la «continuidad de alguna cosa», es interesante ver en ésta última definición una preocupación más acentuada por la delimitación: ahora se resuelve en el terreno del conocimiento encaminado a las acciones del presente.

Esto último puede argumentarse a partir de las definiciones que se establecen en 1803 para *práctica*: i) “s.f. El ejercicio o actual ejecución, conforme a las reglas de algún arte, o facultad que enseña a hacer alguna cosa, como consiguiente a la teórica. *Praxis*”; ii) “El uso continuado, costumbre o estilo de

---

<sup>76</sup> Las fuentes utilizadas son el *Diccionario de Autoridades* de 1739 y el *Diccionario de la Lengua Castellana* de 1803. El primero, en su versión impresa de 1963, está compuesto por los siguientes volúmenes: V.I: A – C; V.II: D – Ñ; V.III: O – Z. El segundo se consultó en su versión digital en la página ‘Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes’ [<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/diccionario-de-la-lengua-castellana--4/html/01c69276-82b2-11df-acc7-002185ce6064.htm>], reducido a un tomo. Tanto uno como otro diccionario son producto de la Real Academia Española e impresos en Madrid. Como **Anexo 2** se podrán encontrar más detalladamente las definiciones y entradas de las palabras más tratados en éste apartado según el *Diccionario de Autoridades*.

alguna cosa”; iii) “El modo o método que particularmente observa alguno en sus operaciones”; iv) “El ejercicio que bajo la dirección de un maestro y por cierto número de años, tienen que hacer algunos profesores para habilitarse y poder ejercer públicamente sus profesiones.” (p.676) Por la información descrita en el capítulo anterior, palabras como método, ejercicio o habilidad dan cuenta del proceso de las reformas borbónicas por medio de las cuales se pretendía producir sujetos útiles como conocimientos que ayudaran a visibilizar la riqueza del Reino –por ejemplo la Real Expedición Botánica iniciada en 1783 en el Nuevo Reino de Granada–, para lo cual se necesitaban de mecanismos más claros de control, entre ellos la educación, al servicio de la consecución de metas claras; habla a favor de esto la enunciación de la palabra *método*.

Pero de igual manera, la conjunción de costumbre y práctica dentro de la definición de la palabra *conservar* puede leerse como una llamada de atención a los funcionarios reales por cuanto las revoluciones francesa y norteamericana amenazaban con la permanencia del orden de *majestas*. En el fondo, tanto en los ámbitos del conocimiento como en el de la amenaza, no es tan clara la enunciación del factor religioso como principio articulador del orden monárquico.

A diferencia del de 1803, el *Diccionario de Autoridades*, luego de describir el contenido de cualquier palabra, cita extractos de obras que ejemplifican los usos de la misma. Estos textos, en los que se hace referencia la mayoría de las veces a la religión, establecen un mayor contenido de las palabras consultadas, jugando a su vez a establecer la definición correcta de la que no lo es. Si bien la idea general de «permanencia (1739) o continuidad (1803) de alguna cosa» se mantiene en uno y otro diccionario, es interesante señalar que para el caso de 1739 la religión católica da sentido más claramente a muchas de las definiciones.

Una de las palabras más esclarecedoras de las experiencias posibles contenidas dentro de la palabra *conservar* es el verbo *permanecer*, por cuanto en 1739 se define como “durar establemente o persistir en el mismo estado o calidad sin mutación” (V.III, p.226), incitando de inmediato la pregunta por aquél estado o calidad que no muta. A partir de aquí se puede proponer un efecto político para la figura del *súbdito* definido como: “adj. El que está sujeto a la disposición de algún Superior con obligación de obedecer sus mandatos y órdenes. Viene del Latino *Subditus*.” Punto seguido, cita un texto que es esclarecedor para la intención de la presente investigación: “SAAV. Emp. 20 [Don Diego de Saavedra. Empresas Políticas]. No nacieron los súbditos para el Rey, sino el Rey para los súbditos” (V.III, p.167).

La cita de Don Diego de Saavedra, en contraposición con la definición inmediatamente anterior de *súbdito*, muestra varias cosas. En primer lugar, la aplicación del *efecto de consagración* y el consecuente orden de *majestas* por parte de los redactores del *Diccionario* por cuanto, en segundo lugar, establecen una *naturalización* de la obediencia, defendiendo una existencia ahistórica de la figura del *súbdito* que por su condición se encuentra sujetado a un superior. Por tanto, se puede leer la legitimidad del orden de *majestas*, en tanto que orden corporativo, como la continua construcción de mandatos y órdenes alrededor de los cuales se articula la *natural* obediencia, teniendo presente que la fórmula «algún Superior» apunta a reconocer la existencia de diferentes grupos dentro de una sociedad determinada gracias a los principios ordenadores de los privilegios y las castas.

Si se tiene presente que, con base en Michel Foucault (1988), las relaciones de poder se pueden asimilar como la manera en que unos pueden estructurar el campo de acción posible de los otros y a partir de allí producir subjetividades como una forma de poder que subyuga y somete, la palabra *súbdito* permite abrir una puerta para desenredar la aproximación léxica de la palabra *conservación* que, asumida muy escuetamente en un principio como «permanencia (1739) o continuidad (1803) de alguna cosa», permite ahora colocar en el horizonte la lucha histórica que encierra un superior por hacerse obedecer y unos súbditos que son mirados con desconfianza cada vez que reclaman el reconocimiento de sus experiencias y sus expectativas. En suma, cada vez que ponen a tambalear el orden de *majestas*. Por tanto, la palabra *conservación* señalaría entonces la permanencia o continuidad del súbdito en el plano político.

Siguiendo en el plano léxico, el *Diccionario de Autoridades*, retomando la sujeción del súbdito en la definición de la palabra *vasallo*, introduce a continuación la entrada *Mal vasallo*, “expresión con que se nota al demasadamente libre o sin sujeción a quien la debía tener” (V.III, p.426), entrada que se mantiene en el *Diccionario* de 1803 y que ayuda a argumentar a favor del reconocimiento de la lucha histórica que coloca a tambalear el orden de *majestas* contenido en la palabra *conservación*. Es decir, el hecho de reconocer un sujeto «demasadamente libre o sin sujeción» por parte de los redactores del *Diccionario* es esclarecedor no sólo de la función principal de los funcionarios de la Corona, sino también de la existencia precisa de sujetos que no se sujetan.

Para el *Diccionario* de 1739, la *obediencia* remite a los preceptos del superior, a su voluntad, a la ejecución de estos, y “entre los religiosos, el permiso que da el superior a un súbdito para ir a predicar o la asignación de oficio para otro convento, o para hacer algún viaje”; pero igualmente refiere “la

docilidad con que los brutos e insensibles se sujetan a la enseñanza o al arte.” A partir de esta docilidad se fija un continuo que va de la falta de instrucción y la correspondiente y continua sujeción, lo que hace que, como lo recoge una de las definiciones de *obedecer*, “se entiende también de algunos animales que ceden con docilidad a la escuela y al régimen que se les quiere poner para servirse de ellos: y así se dice, que el caballo obedece al freno, a la mano, etc”<sup>77</sup>: por tanto, lo que busca la Monarquía española es la obtención de la *obediencia ciega*, es decir, “la que se ejerce sin examinar los motivos o razones del que manda: que es la última perfección de esta virtud. Latín *Obedientia ceca*” (V.III, pp. 1 – 2).

En entradas compartidas entre el *Diccionario* de 1739 y el *Diccionario* de 1803, se lee de *superior* “lo más excelente y digno, respecto de otras cosas de menos aprecio o bondad” porque la calidad de superior implica “metaf[óricamente], lo más excelente y digno y en lugar preeminente” (V.III, p.186 & p.813, respectivamente) asegurando a partir de aquí la *obediencia* de los *súbditos*. Ninguna de las entradas de *superior* reconoce una relación de reciprocidad que haga que se respeten las posiciones; antes bien, remite la condición de superior al ejercicio de la potestad de gobernar según la preeminencia de éste<sup>77</sup>.

Si se acepta que, con historiadores como Max Hering (2012), Germán Colmenares (1990) y Carlos Garriga (2012), el orden colonial era las más de las veces un espacio contradictorio que suponía el desbordamiento de los límites del respeto a las corporaciones y los privilegios que se les adjudicaba dentro del orden de *majestas*, ¿la *obediencia* se quedaba entonces en el reconocimiento ciego de las preeminencias de los *súbditos* hacia sus *superiores*? Sin lugar a dudas no puede reducirse la complejidad de las relaciones de una sociedad en particular a la mera *obediencia* entre, por ejemplo, indios y encomenderos, corregidores e indios, cabildantes y virrey. Hay que atreverse a mirar más allá.

En el plano cotidiano puede aventurarse la traducción de la teoría del «gobierno en justicia» descrita por el historiador español Juan Amores (2011) como una relación de cuidado. Si los funcionario reales se toman como *superiores* cuya función es la de gobernar sobre sus *súbditos*, en ningún momento hay lugar para el cuidado. Esta función la desempeña mayoritariamente el *pastor*, no sólo por su función mediadora como lo recuerda Amanda Caicedo (2008), sino igualmente por la reciprocidad de la

---

<sup>77</sup> En este sentido puede leerse el alcance de la palabra *felicidad* que según el *Diccionario de Autoridades* significa i) “dichoso, bienaventurado, venturoso y próspero” o ii) “dichosamente, con prosperidad y ventura” (V.II, p.733) por cuanto la condición de preeminencia, en una sociedad como la colonial donde lo visible de la pertenencia a un grupo privilegiado debía mostrarse y defenderse día a día, se encontraba atada a la *prosperidad*, que el *Diccionario* de 1803 define como “felicidad, bonanza o buen suceso en salud y negocios de alguno” (p.692).

salvación que recuerda Michel Foucault (1995) cuando propone y describe el *poder pastoral*. En su concepción cristiana, el pastor debe preocuparse no sólo de cada una de las ovejas sino de todas sus acciones, de «todo el bien y el mal que son capaces de hacer», de todo lo que les ocurre.

No es sólo una preocupación por el rebaño: en la individualidad que pone en marcha, establece un lazo moral con la vida de cada uno de sus ovejas –tanto en grupo como individualmente– por la cadena de pecados y méritos dentro del cristianismo. Por lo anterior, la responsabilidad del pastor es asegurar la salvación de cada una de las ovejas, pues asegurándola, asegura igualmente la suya. Esta reciprocidad se debe a que los pecados de las ovejas son también los pecados del pastor, lo que hace que “si [el pastor] quiere salvarse a sí mismo debe correr el riesgo de perderse por los demás” (Foucault, 1995, p.112).

De manera que es más accesible concebir la *obediencia* por efecto del cuidado y no por mero respeto de la preeminencia. Dos de las entradas del *Diccionario* de 1739 establecen para la palabra *pastor* ésta consecuencia: “el que guarda, guía o apacienta el ganado” puesto que como “prelado Eclesiástico que [es], tiene súbditos y obligación de cuidar de ellos<sup>78</sup>” (V.III, p.159). La *obediencia* del *súbdito* por tanto puede tomar la relación de sujeción tanto al funcionario real como al pastor, en su calidad de cura de almas, que según su profesión y su intermediación entre el mundo terrenal y el orden celestial, asegura la salvación. En este sentido, se puede fijar una mayor reciprocidad entre el pastor y el súbdito que entre éste y el funcionario, por cuanto aunque uno y otro gobiernen sobre el sujeto, el primero logra la *obediencia ciega* a través de la religión y no de una mera relación de fuerza o de una disposición abstracta que toma forma de ordenanza o ley.

Como camino arbitrario escogido, se llegó al *pastor* a partir de *permanecer-permanencia*. Ahora bien, en una de las entradas de *conservar* descritas en el *Diccionario* de 1739 aparecen igualmente las palabras *mantener* y *guardar* que, como sinónimos de conservar, guardan una relación con la religión católica que es necesaria sacar a la luz para dar cuenta de las experiencias y expectativas contenidas en el nivel léxico de la interpretación. *Mantener* se define como “tener con la mano alguna cosa, suspendiendo o deteniéndola para que no caiga o se tuerza.” Punto seguido, se cita la obra de Don Gabriel del Corral – *La Cinthia*, con el extracto: “al pié de un Álamo, Príncipe de otros pocos menores, que en cerco hacían el sitio sombrío y le daban natural obediencia, estaba un Pastor *manteniendo* la mejilla con la mano”; igualmente definida como “sustentar, proveer del alimento necesario para la vida a alguno” (V.III, p.487).

---

<sup>78</sup> Estas mismas entradas son compartidas en el *Diccionario* de 1803, p.629.

Tanto en una como en otra definición se explícita de mejor manera las características del cuidado del *súbdito*; por tanto, la alusión del Pastor no es gratuita, más cuando él proporciona el *pasto* para sus ovejas: “se llama también la hierba que sirve para el alimento de los ganados” que metafóricamente “sirve al aumento, conservación o recreo del ánimo” por cuanto es “el alimento o sustentación para la vida de los racionales<sup>79</sup>” (V.III, p.159). Por esto, cuando el *Diccionario* de 1803 define *mantener*, agregando una entrada diferente al *Diccionario* de 1739, prioriza en el sujeto: “conservar alguna cosa en su ser, darle vigor y permanencia” (p.537).

En igual camino pueden tomarse las definiciones de la palabra *guardar*: “El que guarda o tiene cuidado de alguna cosa” u “observar y cumplir lo que cada uno está obligado: como guardar la ley, la palabra, el secreto”, introduciendo en otra entrada la noción de daño, inexistente hasta el momento en alguna de las palabras mencionadas: “vale también tener cuidado y vigilancia de precaver y cautelar el daño que puede sobrevenir: como es la obligación de las guardas del campo, viñas y montes<sup>80</sup>” (V.II, p.59).

A partir de aquí es necesario retomar la definición de *orden* en la medida en que si bien ha quedado clara la intencionalidad de definir una experiencia de corte religioso dentro de la palabra *conservar*, sobre todo cuando de hablar de la relación entre cuidado y Pastor se trata, las palabras «precaver y cautelar el daño que puede sobrevenir<sup>81</sup>» remiten a una experiencia de planeación-administración para que éste, el daño, no se convierta en un dolor de cabeza para el orden de *majestas*.

Tanto uno como otro *Diccionario* no difieren ni en la cantidad ni el alcance de las definiciones de la palabra *orden*. Tomado bien sea como “la colocación que tienen las cosas que están puestas por su serie y en el lugar que corresponde a cada una” o como el séptimo de los sacramentos, la definición que más llama la atención es la siguiente: “se toma también por concierto y buena disposición de las cosas” (V.II, p.48 & p.602); el acuerdo y lo bueno allí enunciados deben leerse como convenciones humanas, es decir, construcciones históricas que remiten a la legitimación del orden político a partir del *efecto de*

---

<sup>79</sup> Estas mismas entradas son compartidas en el *Diccionario* de 1803, p.629.

<sup>80</sup> Estas mismas entradas son compartidas en el *Diccionario* de 1803, p.442. Lo que llama la atención es que en una de ellas define *guardar* con una única palabra: *conservar*.

<sup>81</sup> Igual sentido comparte la palabra *preservar* que aunque puede tomarse en un inicio como sinónima de *conservar*, se desprende de ella un poco por introducir la noción de daño. Según el *Diccionario* de 1739, la definición de *preservar* es “guardar y conservar alguna cosa anticipadamente, defendiéndola o evitando el que caiga en algún peligro o daño” (V.III, p.365).

*consagración*; sobre todo si se tiene en cuenta la vinculación que por efectos del *poder pastoral* sujeta al hombre al pastor en calidad de feligrés-súbdito<sup>82</sup>.

Pero la palabra que mejor da cuenta de la experiencia de planeación-administración para «precaer cualquier daño», y con él cualquier oscilación del orden, se recoge en *quietud* llegando a ésta por medio de la *tranquilidad*: i) “quietar, apaciguar, reducir a sosiego y tranquilidad lo que está turbado o alterado”, ii) “gran sosiego, paz, quietud y reposo” y iii) “metafóricamente se aplica a la quietud y sosiego de los efectos del ánimo” (V.III, p.) y que en el *Diccionario* de 1803 introduce una novedad que hasta el momento no se leía en otras palabras y definiciones anteriores: la individualidad, por cuanto *tranquilidad* se asimila como “sosegar, apaciguar o quietar el ánimo de alguno” (p.850).

*Quietud*, según el *Diccionario* de 1739, se define como “falta de movimiento”, valiendo también como “sosiego, reposo o descanso”, haciendo por tanto que *quieto* refiera al “falto de movimiento”, “pacífico, sosegado, sin turbación o alteración.” (V.III, p.469). De ésta manera, puede decirse que mientras la palabra *orden* no fija un objetivo compartido entre el Pastor y el Superior por ser ellos autoridades de primer orden, si lo hace bien la palabra *quietud* en cuanto se erige como una prohibición al movimiento y, en extensión, a traspasar los límites establecidos por la autoridad.

Pero sin lugar a dudas la mejor palabra que conjuga un rastro de individualidad junto con la prohibición del movimiento se encuentra en la palabra *paz*, porque siendo uno de los Dones del Espíritu Santo se convierte en ejemplo de “virtud que pone en el ánimo la tranquilidad y sosiego, apuestos a la turbación y pasiones”, según el *Diccionario* de 1739. Y aunque se tome como “sosiego y buena correspondencia de unos con otros, especialmente en las familias” y como el “ajuste o convenio que se concuerda entre los Príncipes para dar la quietud a sus Pueblos, especialmente después de la guerra”, es en el fondo el principio máximo de la *obediencia*, pues como propone la frase *paz y pan*, “expresión con que se significa que estas dos cosas son la causa y fundamento principal de la quietud pública<sup>83</sup>” (V.III, p.173), la producción del *súbdito* implica que éste se sujete a sí mismo a través de la conciencia de la paz y cuente igualmente con el cuidado proveído por las autoridades, el *pan*.

---

<sup>82</sup> La definición compartida entre uno y otro *Diccionario* define para la palabra feligrés: “El distrito y vecinos que pertenecen a una parroquia” (p.403) despojándolo de la característica de la sumisión que se le debe reconocer por ser no sólo un *profano* sometido al *cura de almas*, sino también un súbdito.

<sup>83</sup> Las mismas entradas aparecen en el *Diccionario* de 1803, p.633.

Por todo lo anterior, la aproximación léxica a la palabra *conservar-conservación* permite aventurar la idea, a partir de los registros lingüísticos, de la construcción continua del orden colonial como la imagen siempre imperfecta pero pretendidamente inmutable del orden cósmico. Muchas de las definiciones pintan una sociedad hermética en la que la precisión de la sujeción y dependencia del hombre convertido en feligrés-súbdito se encuentra más claramente en la acción del Pastor que en el respeto por la preeminencia del Superior, no dejando de lado que el primero podía ser asimilado bajo la condición del segundo.

En el fondo, y a nivel de cruzar definiciones para producir un mar de palabras, se puede entrever la significación del símil de la Monarquía española como Monarquía católica, por cuanto coloca en marcha, –bien se tenga en cuenta el papel que jugó la teoría teológico-política del «gobierno en justicia» o el arreglo de privilegios propios del Patronato– la función del cuidado de sus súbditos para garantizar no sólo la obediencia de cada uno de ellos, organizados en cuerpos con excluyentes privilegios entre unos y otros, sino también, y más importante, el cuidado de la sujeción y el no rebasamiento de las fronteras que por aplicación del *efecto de consagración* las blindaba de un aura natural.

## **5.2. Registros lingüísticos, experiencias y expectativas durante 1785 – 1819.**

El visitador, corregidor y oidor español Juan Mon y Velarde, recorriendo la Provincia de Antioquia durante los años 1785 – 1786, se encuentra con el problema de la extinción del pueblo y curato de San Josef de Arma Viejo<sup>84</sup>, dependiente en el ámbito de la jurisdicción espiritual a la Diócesis de Popayán. En calidad de visitador e imbuido por el espíritu de las reformas borbónicas que apuntaban en el plano económico a una mejora progresiva del Reino a través del fortalecimiento de varios ramos, Juan Mon y Velarde hizo frente al estado de decadencia de las principales poblaciones de la Provincia de Antioquia, implementando reformas que apuntaban principalmente al fomento agricultura, acompañadas por un conjunto de medidas asistenciales, de salud e instrucción públicas, bajo un criterio eficiente de la administración pública.

Ésta preocupación económica se vislumbra en la siguiente cita que explica el porqué de la posterior revocación de la orden que extinguió el pueblo puesta en marcha por el Superintendente y Gobernador

---

<sup>84</sup> Archivo General de la Nación (AGN), Colonia, Curas y Obispos, Legajo 8, ff. 663 – 684. Años: 1785 – 1786. Alcance y Contenido: Juan Salvador de Villa y Castañeda, Cura Vicario de Medellín, informa sobre provisión de Cura de Ansermavejo y el traslado de su población a Río Negro. En el **Anexo 3** se puede observar el proceso de recolección de información de ésta fuente primaria en particular.

de la Provincia de Antioquia, Juan Salvador de Villa y Castañeda (sin señalarse a lo largo del legaje la razón de la misma):

Arma [Viejo] es paso preciso para Popayán desde esta Provincia donde es bastante el trato; tiene minerales de oro y plata, muchos y muy abundantes, según todos concuerdan, con que es preciso por la religión y por el Estado, aplicar todo esmero en indagar las causas de su decadencia y si es posible, aplicar oportuno remedio para conseguirlo<sup>85</sup>.

En tiempos en los que, como lo recuerda el historiador colombiano Nicolás González (2010), el objetivo de los funcionarios virreinales debía apuntar a producir sujetos útiles reconduciendo sus comportamientos a través de instituciones de control para evitar la reproducción de los vagos y los pobres en las ciudades, la demolición de un pueblo entero, que en el caso de Arma Viejo albergaba alrededor de trescientas personas, no podía leerse de buena manera. Por ello, Juan Mon y Velarde podía decir que «llenaba de asombro y excitaba al más tibio corazón» el que estas personas se desunieran y separan “internándose en los montes”, pero sobre todo “resfriándose de la observancia de nuestra santa ley.” En el fondo, y como lo reconocían los pobladores, era necesario nombrar un nuevo pastor, un «sacerdote idóneo», para lograr que alguien respondiera por “estas ovejas que se pierden por falta de Pastor, que les dispense el pan de la doctrina.”

Luego de varios meses, el abogado de la Real Audiencia, Gerónimo de Rivas, aplica la disposición de Juan Antonio Mon y Velarde para proveer de cura párroco a los alrededor de cincuenta habitantes que decidieron quedarse en San Josef de Arma Viejo, dando a entender con esto que revocaba igualmente la decisión de la extinción de dicho pueblo y de su curato. Este número reducido de pobladores, que se resisten a ser trasladados al pueblo de Río Negro según las disposiciones del el Superintendente y Gobernador de la Provincia de Antioquia, solicitan entonces el traslado “de todas las alhajas y parámetros sagrados que le pertenecen” junto con las imágenes de “Nuestra Señora y del Apóstol San Thiago El Mayor, con la reverencia, pompa y devoción que es debida.”

A continuación, y al final del legajo, el Provisor y apoderado de los vecinos de la ciudad de San Josef de Arma Viejo, Clemente Robayo, agradece no sólo la anulación de la decisión administrativa de extinguir el pueblo, sino que añade:

Debe ser trasladada la sagrada imagen una vez que se traslade la ciudad, como que es su Patrona donada por su antiguo Rey y Señor, y siendo Patrona de la ciudad donde se traslade ésta, debe

---

<sup>85</sup> Archivo General de la Nación (AGN), Colonia, Curas y Obispos, Legajo 8, ff. 668r. – 668v. Los errores de redacción que se puedan leer son propios y no son copia exacta del original.

trasladarse la Santa, pues en aquél sitio sólo quedaron las ruinas de la antigua ciudad y por ciudad no se entienden las memorias de los edificios, sino los vivientes o habitantes (...) y así en la nueva ciudad confirmada ya por vuestra Real persona, debe permanecer la santa imagen estando pronta mis partes a ocurrir en caso necesario el soberano, pues sin la divina Patrona no quieren ciudad ni oficios de República.

A continuación, Clemente Robayo, en un tono seco, añade:

Ni puede escudarse el discreto Provisor [léase Gobernador de Antioquia] diciendo procedió a dar aquella providencia en fuerza del exhorto de vuestro Oidor Visitador [Mon y Velarde], pues aquel se dirigía para que proveyese de Cura a los cortos vecinos de la arruinada ciudad y no para tal providencia [la extinción de la ciudad], *como que aquel sabio ministro conoce el que los deseos del Rey y los de Vuestra Alteza, viva imagen suya, desean con desvelo **conservar los súbditos en paz y tranquilidad para que sean felices.***<sup>86</sup>

Es interesante señalar que en el comienzo del legajo, en el primero archivo con fecha 29 de agosto de 1785, se lee igualmente de la pluma de Juan Mon y Velarde la invocación por la conservación:

procure con su celo y acreditado honor (...) proveer de Párroco o Sacerdote, que así está en el sitio de San Josef de Arma Viejo, pues siéndose un asunto tan recomendable el evitar la pérdida y extravío de aquellos infelices irritantes, se hace preciso aplicar todo esmero y cuidado y vigilancia en su conservación<sup>87</sup>

No basta con decir que la enunciación continúa de la palabra *conservación* en el caso anterior es gratuita. Lo primero que llama la atención es la puesta en marcha del Patronato por medio del cual la Corona adquiriría el derecho de nombrar las autoridades eclesiásticas, previa aceptación de la Santa Sede<sup>88</sup>. En una ampliación del mismo, se observa cómo Juan Mon y Velarde se vale de la religión católica para encaminar a la población sobre el sendero de la utilidad y evitar que se pierdan sus almas para el Reino. Una instrumentalización, en definitiva, que da cuenta del conocimiento por parte de los funcionarios virreinales de la figura del cura de almas como sujeto aglutinador y cohesionador, según las expresiones de Amanda Caicedo (2008).

En segundo lugar, y como quedó planteado en la parte primera del presente capítulo, la *tranquilidad* remite a la *quietud*. En este suceso de Arma Viejo, el sólo hecho de que se derribe el pueblo implica una

---

<sup>86</sup> Archivo General de la Nación (AGN), Colonia, Curas y Obispos, Legajo 8, ff. 681 – 683. El subrayado es propio.

<sup>87</sup> Op. Cit., ff. 663r.

<sup>88</sup> Al respecto ver las implicaciones que describe el historiador argentino Roberto Di Stefano (2011) en el capítulo anterior.

ruptura con el lugar de control que por excelencia que es la ciudad, en donde, según la fórmula de la correcta disposición de los cuerpos constitutivos del orden de *majestas*, se asegura la permanencia de la obediencia de los súbditos que más que a la Corona, se fija cotidianamente a la jerarquía de las castas y a las preeminencias. Sin lugar a dudas, el miedo de ver cómo se quebrantaba la ciudad, abriéndose la posibilidad del movimiento de cada una de las trescientas personas dentro de las montañas, permite observar la rapidez con que los trámites burocráticos generan respuestas: aunque el legajo está incompleto, la primera llamada de atención para proveer de «cura idóneo» se encuentra fechada en agosto de 1785, pero para los primeros meses del año 1786, la Real Audiencia, con sede en Santafé, ya tenía una respuesta.

En tercer lugar, queda el interrogante de por qué la palabra *conservación* nunca se encuentra desligada de otras palabras. Según se mira en las dos citas anteriores del Provisor y apoderado de los vecinos de la ciudad de San Josef de Arma Viejo, Clemente Robayo, las palabras acompañantes ayudan a delimitar el contenido del discurso a partir de su sentido de obligación. En el primer caso, tranquilidad, paz y felicidad apuntan a establecer la continuidad del súbdito en la obediencia y pertenencia a la comunidad política; en el segundo, el esmero, el cuidado y la vigilancia apuntan a restablecer el orden. Por esto, puede decirse que las experiencias allí contenidas dan cuenta de la permanencia de la obediencia de los súbditos y del cuidado de la quietud de los mismos, siempre y cuando se tome ésta última palabra por su condición de inmovilidad.

Para el capuchino Fray Joaquín de Finestrada (2000), monje que asumió parte de la labor de pacificación luego de la rebelión de los comuneros en el oriente neogranadino como enviado del Virrey-Arzbispo Caballero y Góngora, la conservación es la obediencia a la superioridad. Nada lejano de lo que se ha venido argumentando hasta el momento. En su texto *El vasallo instruido*, publicado en 1789, el capuchino, y en pleno despliegue de las teorías teológico-políticas *emanatista* y del «gobierno en justicia», considera en un inicio que los Príncipes y Soberanos, debido a la emanación de la Autoridad Divina, deben ser mirados y respetados como Padres. En sus palabras: “el Rey es viva imagen de Dios, Ministro suyo, Vicario y Depositario suyo en la tierra; ¿por qué no le ha de ser debida la veneración más profunda?<sup>89</sup>” (p.307).

---

<sup>89</sup> En el **Anexo 4** se puede observar el proceso de recolección de información de ésta fuente primaria en particular.

Como la opinión entre los hombres no es la misma debido a su «extraño y raro modo de pensar», la necesidad erige a un superior que debe decidir la «cuestión para la conservación de la paz y quietud» entre los miembros que componen el cuerpo político –léase el orden de *majestas*. Con esto se evita que los hombres sean árbitros de su misma justicia defendiéndola por medio de las armas y las consecuentes guerras. Por esto, “la superioridad es la barrera más fuerte que contiene al despechado arrojamiento de los ánimos más feroces, inquietos y díscolas.” Por tanto, la superioridad:

es de Derecho natural; también divino porque Dios es el que crió la superioridad y dio la potestad a los superiores, ya sean soberanos ya no lo sean, para no dejarse conocer impróvido en sus altas y eminentes disposiciones; y político porque las leyes así lo determinaron y establecieron para conservar el buen orden de la República, la seguridad del Trono, la felicidad de la Nación y la vida de los vasallos. (Finestrada, 2000, p.308)

A partir de la cita anterior, pueden proponerse cuatro modos y espacios en los que la conservación genera efectos: i) en el ámbito geográfico amplio a partir de la *quietud* de los súbditos para bien de la Corona; ii) en el ámbito sagrado para asegurar la salvación del laico; iii) en el ámbito geográfico de la ciudad para asegurar la reproducción del orden de *majestas* y de la primacía de lo blanco sobre la *mancha de la tierra*; iv) en el ámbito de la reproducción de la sujeción del súbdito a sí mismo y a la dinámica de la *utilidad*. Éste último ámbito tiene que ver con la cantidad de elementos asociados a la obediencia.

Como «noble virtud», la obediencia es el eje central del orden monárquico, puesto que es el «alma de las leyes», el «desaliento de las inquietudes», la «vida de las virtudes», la «muerte de los vicios», el «reparo de la sumisión», el «destrozo de la propia voluntad», la «unión de la discordia», la «fuente de felicidad», el «preservativo de la religión», el «seminario de la abundancia» y la «medicina para todo lo bueno». Se puede leer aquí un discurso que apunta a legitimar todo un conjunto de esquemas de acción, de apreciación y de normas explícitas –el efecto de la *ética* del campo religioso que propone Pierre Bourdieu (2009) – que apunta a consolidar la experiencia de la sujeción del súbdito al superior y la expectativa de la no-desobediencia dentro del concepto de conservación, porque si se desobedece “todo sería desorden, toda confusión y toda dolorosa destrucción” (pp. 310 – 311).

Ésta «noble virtud» que conduce a Finestrada (2000) a proponer la conservación como obediencia a la superioridad, llegando a ella a través de la interiorización no sólo de los modos-espacios en que se muestra sino también de los elementos que la componen, está argumentado a partir de la turbación del orden como turbación de la naturaleza, trayendo con ella catastróficas consecuencias por el hecho de no

respetar la correcta disposición de las cosas: si hay lugar a la desobediencia de los inferiores a los superiores y de los vasallos al Rey, “se asolarán los reinos, caerán las provincias, se arruinarán las casas, se sufrirá la opresión, dominará la calamidad, se destruirá la perfección del cuerpo humano y se oscurecerá el esplendor.” Por tanto, “no hay medicina que más recobre la salud que aquélla que receta la sujeción inalterable a todo lo que manda la superioridad” (p.312).

Éste catastrofismo comienza a tomar forma cuando no se reconoce la mutua subordinación del cuerpo a la cabeza. En una larga cita queda explicado el punto de preocupación de Finestrada (2000):

Los cuerpos morales como los físicos se conservan por los mismos medios que los formaron; y se destruyen por sus contrarios. La unión que los estableció los conserva y la discordia los destruye. Faltando en el cuerpo de la República este buen orden, toda la tranquilidad política y jerárquica se perturba y todos los miembros del Reino se descoyuntan mediante las facciones, motines y sediciones. La conservación y felicidad de las Naciones<sup>90</sup> pide la recíproca relación de unos a otros y de todos juntos a la cabeza que los gobierna. De la mutua correspondencia de los miembros depende la soberanía de los Príncipes y lo sagrado de la Religión. (p.327)

Para el capuchino, por todo lo dicho hasta el momento, es inconcebible toda desobediencia al Rey y los que en su nombre conducen el gobierno, no sólo por ser él la representación de la autoridad de Dios en la tierra, sino también porque en él no cabe maldad alguna: hace las veces de Pastor, defiende a los súbditos con sus grandiosos ejércitos y cuida de ellos por disposición de la religión a través de la cual Dios comunica sus leyes y voluntad.

En contrapartida, en el día a día, los súbditos deben cumplir las leyes de la Madre Patria puesto que ella, a través de aquéllas, garantiza el cuidado de cada uno de sus hijos<sup>91</sup>; pero igualmente, debe buscar el bien público antes que su interés propio, estando dispuestos igualmente a morir en nombre del interés general: “nosotros, y todos los individuos de la sociedad, debemos igualmente ofrecer al corazón del Rey nuestra voluntad y nuestros intereses, que son la sangre del Reino; y servirle con nuestros talentos, nuestro trabajo y nuestra industria” (pp. 323 – 324).

---

<sup>90</sup> No debe confundirse este concepto de nación con la representación abstracta de la soberanía que luego tendría cabida gracias al movimiento juntista y sus consecuencias, sino por el contrario a una comunidad de origen: la nación como nacimiento; nacionalidad antes que nacionalismo. Igualmente, designa el asentamiento de un grupo en un territorio: la patria. De ésta manera la nación, durante el siglo XVIII, se consideraba como “la colección de los habitantes en alguna Provincia, País o Reyno. Lat. Natio, Gens” según el contenido lexicográfico del Diccionario de Autoridades. Ver Francois Xavier-Guerra (2002), “La nación moderna: nueva legitimidad y viejas identidades”, p.86.

<sup>91</sup> Finestrada (2000) considera que “las leyes civiles y reales tienen por centro la paz y público sosiego. No tienen otro objeto que el establecimiento de la subordinación de súbditos a superiores y de vasallos a monarcas” (p.329).

Para el cura de almas, quien por su condición de especialista que le es reconocida, tiene acceso al Evangelio, debe ser entonces necesario recordar a sus feligreses, a través de sus sermones y oraciones, “el modo invariable del orden político; la sujeción y obediencia a los Soberanos aun presidiendo en el solio de la tiranía y de la gentilidad<sup>92</sup>” (p.320) porque él es el dispensador de la paz y de la quietud de los Pueblos, estableciendo un pacto entre éste y el Rey cuya fuente de inspiración es el constante amor a la Patria. Y aunque el superior o el Rey se asienten en la tiranía o en la gentilidad, la obediencia es la cura ante la muerte, abierta al mundo por la inobediencia de Adán a los preceptos de Dios, entrando muy «ufana y orgullosa a representar su tirano señorío en el teatro del mundo». Por tanto, la voluntad del vasallo “es un veneno que no le deja cosa buena; es la madre de la inobediencia, hija de la avilantez, hermana del desorden, compañera de la disolución y la peste que todo lo inficiona” (pp.332 – 333).

El remedio es entonces el pacto por medio del cual el Rey gobierna en justicia, asegurando la preeminencia de cada uno de los grupos de la sociedad, sustentando así la fidelidad que se pide del súbdito al cuerpo político. Por este pacto y por los cuidados que debe el Rey a sus súbditos, en 1805 el Virrey Amar y Borbón está encargado de la creación de la *Junta Principal de Vacuna* y juntas locales subsidiarias para proveer a la población del remedio ante la viruela “con el glorioso, cuanto benéfico fin de redimir a los Vasallos de estos vastos y remotos dominios de los estragos y calamidades que hasta aquí sufrían frecuentemente de esta epidemia desoladora.” A partir del *Reglamento para la conservación de la vacuna en el Virreynato de Santafé formado por el Exmo Señor Virey Don Antonio Amar de Orden de S. M<sup>93</sup>*. se amplía la definición de la palabra conservación al abrir de manera matizada el tema de la salud de los súbditos y con esto la conservación de sus cuerpos. Por tanto, ya no es una conservación exclusivamente ligada a la obediencia al superior; implica igualmente la aplicación de los conocimientos biológicos.

Nuevamente salta a la vista el contexto de la aplicación de las reformas borbónicas y la necesidad de reconducir las tareas de la administración al control de los sujetos bajo la repercusión de su utilidad para la Corona. En palabras del Virrey Amar y Borbón, la *Junta Principal de Vacuna* se debe esmerar por

---

<sup>92</sup> En mismo sentido se refiere Finestrada (2000) con respecto a la Pública Autoridad: “En la observancia de aquéllos, es verdad. que se conoce la molestia, se siente la servidumbre y se sufre la aflicción; pero no se destruye el buen orden, no se turba la armonía, no se desconcierta la jerarquía, no se altera el Gobierno, no se impide la administración de justicia y no se da ocasión a robos, escándalos, rapiñas, muertes, violencias, sacrilegios, estupro y una infinidad de males, producciones propias, hijas legítimas de la Rebelión” (pp. 337 – 338).

<sup>93</sup> En el **Anexo 5** se puede observar el proceso de recolección de información de ésta fuente primaria en particular. Se mantiene la ortografía del original.

mantener «fresco y en vigor» el fluido vacuno, “conservando perpetuamente este inestimable remedio en beneficio de las personas que sin haber padecido las viruelas no se hayan vacunado aun, y de las generaciones venideras menos atendidas que las presentes por las ternuras y paternales cuidados de su Magestad” (pp. 3 – 4).

Continuando con la fórmula del paternal cuidado del Rey, como lo daba a entender el capuchino Finestrada, no debe dejarse de lado la nueva experiencia de futuro que enuncia el Virrey, por cuanto la conservación anatómica del cuerpo engloba «las generaciones venideras». En éste sentido la palabra conservación no apuntaba sólo al cuidado del fluido de la vacuna, sino también al de los súbditos.

Bajo la inmediata y especial protección del Virrey, la *Junta Principal de vacuna* con sede en Santafé estaba integrada por el Oidor Decano de la Real Audiencia como Presidente, un Contador mayor del Tribunal de Cuentas, del Alcalde de primera nominación, de un Regidor del Ayuntamiento, del Síndico Procurador, de uno de los Curas de la Catedral y otro de cualquiera de las tres Parroquias restantes (Las Nieves, Santa Bárbara o San Victorino), dos Vecinos de distinción, dos Facultativos de Medicina o Cirugía y un Secretario del Cabildo Secular, elegidos por dos años con posibilidad a reelección.

A partir de la creación de la *Junta* se puede notar la complejidad de las relaciones de la vida colonial de los funcionarios virreinales y de estos con la sociedad. El hecho de incluir a dos «vecinos de distinción» permite suponer no sólo un intercambio de favores entre distintas majestades sino también la necesidad de la búsqueda de reconocimiento de prestigio a través de la pertenencia a la *Junta*<sup>94</sup>. En este sentido también habla la inclusión de curas, reconociendo la función de mediador entre el pueblo y el conjunto de superiores burocráticos reconocidos a aquellos.

Un ejemplo de esto último tiene que ver con su función a desempeñar: los curas debían proveer al Presidente de la *Junta* (bien fuera provincial o principal) una relación por escritor de los bautizos de uno y otro sexo, “con expresión de sus nombres, los de sus padres, y señas del Barrio y casa en que viven.”

---

<sup>94</sup> Otro grupo que se haría merecedor de respeto sería el de los Facultativos en Medicina, “cuyo zelo y loables deseos de adelantar sus nociones serian mas acreedoras al reconocimiento público si tal vez llegasen á descubrir algun otro medio [distinto a la vacunación brazo a brazo], ó á perfeccionar los insinuados de forma que pudiesen ser útiles en estos Países” (pp. 21 – 22).

Si el cura se demorara en la diligencia, el Superior Gobierno presionaría al Prelado Eclesiástico para que igualmente presionara al primero<sup>95</sup>. De ésta manera, la *Junta* aseguraba:

un conocimiento de los individuos que hubieren nacido y existen sin vacunar en el Pueblo para tomar con tiempo los que se necesiten cada vez, procurando con examen anticipado que harán los Facultativos (...) elegir los mas sanos que excedan de tres años, y sin urgente necesidad nunca menores de seis meses, y prefiriendo tambien los que se presentaran por sí, ó por sus padres, mas gustosamente si no se hallaren con esta circunstancia se solicitarán por los medios persuasivos y conciliatorios, y solo en el extremo de no haber otro arbitrio se les obligará con la autoridad usada con toda la moderación posible, pues siendo averiguado la sencillez y ningun riesgo de esta operacion seria injusto que por el infundado capricho de algunos pocos particulares se aventurase la conservacion del utilisimo fluido, y se privase á todo el público de su beneficio. (p.11 – 12)

Si la *Junta* debía procurar la conservación del fluido colocando en marcha medidas persuasivas u obligatorias, era porque se debía asegurar una demostración inmediata y clara de «los beneficos deseos del Real animo» del monarca, quien además de asumir los crecidos gastos de expedición de la vacuna “para preservar a los moradores de estas distantes regiones de uno de los contagios mas perniciosos y destructores”, “se digna extender su soberana consideracion y desvelos hasta el seno de sus posteridades” para proveerlas de sanidad, comprobando una vez más “el amoroso anhelo con que S. M. se sirve atender á la felicidad de sus vasallos y dominios” (pp. 24 – 25).

Punto aparte, llama la atención que el cuerpo de los insanos se convierte igualmente en un laboratorio propicio para la experimentación e investigación de las consecuencias de la aplicación de la vacuna. Según el *Reglamento*, ésta se debía aplicar cada 9 días en el mismo paciente, pero, para evitar que el líquido se desperdiciara, se debían lograr jornadas en las que en la capital, por día, se aplicaran 4 dosis y una como mínimo al nivel de todo el territorio. En éste contexto, el artículo 16 del *Reglamento* disponía:

Al tiempo de practicarlas, advertirá el Facultativo á las personas en quienes se verifiquen, ó á las que las conduxeren siendo niños, que le den aviso de qualquiera extraordinaria novedad que acaso les sobrevenga á fin de pasar á visitarlos, como deberá hacerlo inmediatamente no solo para auxiliarles con los recursos de sus ciencia y conocimientos, si fuere infausta, sino tambien para especular y descubrir su verdadero origen, dando despues cuenta de él y sus resultas á la Junta para los fines á que pueda conducir en lo sucesivo. (pp. 14 – 15)

El proceso de *narrativización* como modo de argumentación que se lee en palabras como «soberana consideración» o «amoroso anhelo» en el *Reglamento*, es igualmente utilizado en el pasaje de un

---

<sup>95</sup> Ver Figura 2 del anterior capítulo que muestra la organización jerárquica del Estado Eclesiástico.

artículo publicado en el primer aniversario del estallido de la revolución en Bogotá, publicado en la Gaceta de Caracas de 24 de septiembre de 1811 y tomado textualmente de la cita que hace el historiador alemán Hans-Joachim König (1994), quien no indica el autor del mismo:

Hoy hace un año que el ilustre Pueblo de Santafé inflamado de un ardor divino emprendió la prodigiosa obra de nuestra transformación (...) En él hemos visto descubrirse todo el interior de la complicada máquina del despotismo, sus laberintos (...) sus resortes enérgicos para degradar á los hombres, y mantenerlos en la vil esclavitud. Quanto mas grandes han sido estas masas desplomadas, y mas numerosas el agregado de medios iniquos que se ponían en obra para consolidar el sistema arbitrario, tanto mas difícil nos debe haber sido colocar en su lugar las bases de un Gobierno justo y sabio capaz de hacer nuestra felicidad (...) Las gracias y privilegios concedidos por su antiguo Gobierno á sus criaturas, el interés que toman estas por su conservación, los fueros inventados para mantener la desunión y desigualdad entre los Ciudadanos, es preciso que choquen con los reglamentos que se adoptan para establecer el reynado de la justicia, y nivelar las ventajas de la sociedad. (p.282)

Aquél «ardor divino», en un contexto en la que el reclamo de autonomía por parte de los criollos santafereños era propiciado por el hecho no avizorado en el horizonte de la invasión napoleónica a España en 1808, serviría para justificar la transformación de la «complicada máquina del despotismo» y así asegurar un cambio en el que la degradación y esclavitud de los hombres no fueran el rumbo a defender. Sólo un «Gobierno justo y sabio, capaz de hacer nuestra felicidad» haría a un lado el interés que toman las criaturas en su conservación, defendida como garantía de la permanencia de los privilegios de unos pocos. Según el *Diccionario* de 1803, por criatura se entiende “el niño recién nacido o de poco tiempo, y también el feto antes de nacer” (p.247).

El proceso de metaforización del enemigo, estudiado puntualmente por el historiador colombiano Nicolás González (2012), que se opera a través del empequeñecimiento del español en criatura, se convierte no sólo en un tropo que asegura la constitución de un nosotros frente a un ellos en la definición de quién es de ahora en adelante sujeto político, sino que, y si bien se lee, amplía el contenido de la palabra conservación por cuanto se lee en ella la experiencia negativa de la permanencia de privilegios. De ahora en adelante, y como lo señala el autor anónimo, de lo que se trata es de «nivelar las ventajas de la sociedad» a través del reconocimiento de la ciudadanía como sujeto histórico legitimador del «reynado de la justicia». La enunciación de la *criatura* pretende recoger por tanto el proceso de transformación llevado a cabo, puesto que asemeja el comportamiento del español al de un niño, pero ve en el ciudadano el nacimiento de un nuevo hombre.

Por otro lado, y recordando “el amoroso anhelo con que S. M. se sirve atender á la felicidad de sus vasallos y dominios” con que el Virrey Amar y Borbón termina el *Reglamento para la conservación de la vacuna* de 1805, es interesante señalar que, en estimación de la tranquilidad y la quietud como sinónimos de felicidad por el mar de palabras descrito más arriba, en días de convulsiones como los vividos en el año 1815 luego de la culminación de la guerra civil que enfrentó a federalistas (las Provincias Unidas de Nueva Granada) y centralistas (el Estado de Cundinamarca), la élite santafereña decide crear las *Comisión Patriótica*, “encargada á los eclesiásticos de mayor probidad, luces y acreditado amor<sup>96</sup>.”

A diferencia de las *Sociedad Patrióticas* de iniciativa privada que tenían como objetivo diseñar medidas para la reactivación de la economía de la Monarquía española y fueron retomadas por los patriotas para generar una identidad alrededor de su causa con la creación de una de ellas en 1815 en la Provincia de Cundinamarca, las *Comisiones* serían un instrumento de movilización popular al servicio de las élites en un contexto en el que calaba más el discurso del cura de almas, como podría desprenderse de los estudios de Amanda Osorio (2008), que el discurso propiamente ilustrado de las élites. König (1994) señala la preocupación de aquéllas por la movilización popular y el apoyo a la construcción del nuevo orden. Pero no sólo sucedía en latitudes neogranadinas. Retomando la cita que hace Juan Amores (2011) en la que un indio dice a su compadre blanco en un pueblo de México “un cura pudo pecar [Hidalgo] pero no pudieron hacerlo pecar tantos curas, y así yo sigo este partido aunque me cueste la vida” (p.147), se desprende igualmente la necesidad de reconducir el discurso religioso en apoyo de la causa patriota.

En las *Instrucciones* para la conformación de la Comisión Patriótica dictadas en Santafé el 7 de julio de 1815, cuya firma es encabezada por el Presidente de las Provincias Unidas José Miguel Pey, se designaba a cada uno de los curas que conformaran la Comisión para que “instruya á los Pueblos y los enciendan en el fuego de los Sentimientos, y en el amor á los Sacrificios que hoy demanda la Patria de cada uno de sus hijos para no ser presa de los enemigos.” El mayor objetivo con su creación se lee a continuación: “deseando conservar y elevar al mayor grado posible la fuerza moral de la Republica.”

---

<sup>96</sup> Aunque el historiador alemán Hans-Joachim König (1994) nombra someramente el caso de la creación de la Comisión, la investigación de las *Instrucciones para la Comisión Patriótica* ha sido iniciativa propia. Ver: Archivo General de la Nación (AGN), Archivo Anexo 1, Historia, Legajo 18, ff. 146r – 164v. En el **Anexo 6** se ejemplifica el trabajo con archivos históricos a partir de éste caso; se mantiene la ortografía original.

Aunque la Comisión, que debía crear Juntas Patrióticas en cada uno de los territorios a los que llegara, no tuvo éxito sobre todo por el poco apoyo de los gobernadores y de los administradores del arzobispado con sede en Bogotá, Juan Bautista Pey de Andrade y José Domingo Duquesne, es interesante señalar el reconocimiento y la posterior instrumentalización de la religión por parte de la élite; ver en ella, a través de los curas de almas, la posibilidad de consolidar voceros del patriotismo que se comenzaba a consolidar en aquel momento<sup>97</sup>. En días en los que la entrada del Pacificador Pablo Morillo a la capital de las Provincias Unidas era más que inminente –el arribo de sus tropas fue en mayo de 1816, pero su entrada a Nueva Granada, desde Cartagena, fue en 1815–, la Comisión debería movilizar a las masas, encenderlas en el «fuego de los Sentimientos» para impedir una disminución de la «fuerza moral de la República» y asegurarse un apoyo tangible para una futura confrontación armada.

Ahora la palabra conservación dejaba entrever una expectativa de tiempo inmediata en cuyo registro se vislumbraba el miedo por el futuro venidero. Según las *Instrucciones*, “el objeto preciso de esta Comisión será fixar la opinion de los Pueblos en favor y sostén de la gran causa por que luchamos (...) ó hemos de doblar otra vez el cuello á la ignorancia y vejaciones del yugo Español.” Cada uno de los curas elegidos para la Comisión<sup>98</sup> debería hacer comprender al pueblo los justos y evidentes motivos que justificaban la separación con la metrópoli, mostrando el «quadro de esclavitud y de miseria» al que han sido arrojados los americanos por más de trescientos años, bajo la limitación que impondría la élite: “Pero al mismo tiempo pondrá el mayor estudio en insinuar que aún no es tiempo de gozar por entero los dones de la Libertad demasiado precarios para que se vengan á mas manos<sup>99</sup>”; aquéllos dones vendrían luego de algún tiempo: sólo a través de una demostración por el amor a la Patria que implicaba la vida misma, sería posible certificar el acreditado honor de hacerse llamar ciudadano:

Deducirá de aquí [el Comisionado] la necesidad de que concurra cada Pueblo con hombres y dinero a protexer este recién adquirido tesoro que tanto exita la envidia y furor de nuestros enemigos. Sin hombres y armas no hay defensa, ni Patria, ni Libertad; y sin dinero no habrá armas ni hombres que las manejen. Son pues indispensables reclutas y contribuciones, sacrificios

---

<sup>97</sup> Como se señaló en el capítulo anterior, sobre todo con el historiador español Juan Amores (2010), la participación del clero en el proceso de Independencia debe leerse desde la división entre una jerarquía, en su mayoría española, y un clero bajo, dividido a su vez en secular y regular y bajo las condiciones precisas de cada contexto, pues hasta luego de la pacificación, el clero asume una posición más comprometida con la causa republicana.

<sup>98</sup> Aparecen los nombres de los Doctores Nicolás Mauricio de Omaña, Pablo Plata, Antonio García, Ignacio Losada y Prior de San Agustín; Fr. Agustín Casas, Rector de San Buenaventura; Fr. Marcelino Rovayo; Fr. José María de los Dolores; Fr. Ignacio Vicateguá de San Juan de Dios; Fr. Vicente Buitrago de Santo Domingo; y Fr. Francisco Florido de San Francisco.

<sup>99</sup> Archivo General de la Nación (AGN), Archivo Anexo 1, Historia, Legajo 18, ff. 151r – 151v.

y privaciones que á pesar de los desvelos del Gobierno, y de sus disposiciones liberales al estado de guerra, y de una guerra por conquistar la independencia: son como las privaciones del enfermo por la salud, ó del negociante por las riquezas<sup>100</sup>.

Lo anterior no sólo muestra la necesidad de valerse de la figura del cura en su condición de mediador político y cultural, sino también el poco calado que tenía el discurso criollo reconocido por el hecho de la creación de la *Comisión* misma. Para que las exigencias de la cita anterior se cumplieran a cabalidad, cada uno de los curas, en su condición de comisionado, “dulcificara el amargo de estas verdades asegurando á los Pueblos de los sentimientos beneficios del Gobierno que no los gravará sino quanto se exija la irresistible necesidad de no perdernos<sup>101</sup>” Por tanto, la enunciación inicial de la conservación de la moral de la República registraba la experiencia de la temeridad por perder lo ya ganado junto con la necesidad de movilizar a las gentes en la defensa por vía armada de los intereses de las élites políticas y letradas.

Pero igualmente, y más preocupante aún, es la lectura que se hace del americano que no pertenece a la élite como carne de cañón. En este sentido el discurso que circula se vale de la idea de pacto entre Padre y súbditos que tanto defendía Finestrada (2000): según las *Instrucciones*, los comisionados “instruirían a los Pueblos de que la Patria en sus necesidades tiene á los servicios de los Ciudadanos el mismo derecho y por el mismo precepto que los Padres á los de los hijos<sup>102</sup>”

Por último, es interesante señalar la manera en que las elites muestran en un momento de la *Instrucciones* los medios que se valen para lograr efectos a partir de sus discursos. Dirigiéndose a los comisionados, dan a entender, primero, que sin ir en contra del Evangelio, deben procurar la circulación constante de proclamas, manifiestos y circulares para generar, a partir de este bombardeo de mensajes, una adscripción y movilización por la causa patriótica. Pero a su vez, en cada uno de sus discursos se pueden interpretar dos principios de enunciación: por un lado, «abriéndose de principios y Razones abstractas que no afectan á hechos»; por otro lado, «motivos sensibles de Amor é interés propio que hieren la imaginación y van al Corazon derechamente<sup>103</sup>». Mientras el primer principio de enunciación apunta a generar un desconocimiento de los sucesos en una aplicación del modo de argumentación de la *mitigación*, por el otro, y a partir de la exaltación de la vida propia y de cada uno de sus eventos como ejemplo a ser dicho, se observa la necesidad por aplicar los modos de argumentación de la

---

<sup>100</sup> Folio 151v.

<sup>101</sup> Folio 151v.

<sup>102</sup> Folio 152r.

<sup>103</sup> Folio 152r.

*narrativización* y de la *racionalización*. No resulta fuera de contexto proponer entonces una supremacía del segundo principio sobre el primero, sobre todo en una sociedad en la que las acciones del sujeto eran conocidas por todos según una escala que iba de la fama al desconocimiento.

Estos dos principios de enunciación, complementarios antes que excluyentes, discriminan entre diferentes públicos. En el artículo 8° de la *Instrucción*, la élite política de Santafé aconseja a los comisionados hacerse con el favor de las personas de mayor prestigio de otras provincias: asociarse con “los parrocos, convenciendo y persuadiendo á los que se muestren ó presuman desafectos, confirmando á los que vacilen, é inflamando á los tivios”; pero por otro lado, hacerse con las personas que por su “fortuna, conexiones, concepto ó ascendiente en cada Pueblo puedan servir de instrumento para sembrar y propagar las ideas de la Revolución, exitar el entusiasmo de la Libertad, estrechar la adhesion al Gobierno y la liberacion á sus providencias.” Para el resto del pueblo, el comisionado deberá, por lo dicho para uno y otro grupo prestigioso, “grangearse su afeccion é infundirles un interés decidido por la independencia y el Gobierno<sup>104</sup>”

### **5.3. Registros lingüísticos, experiencias y expectativas en el quinquenio 1820 – 1825.**

Con las victorias del Pantano de Vargas y la Batalla de Boyacá en 1819, las tropas comandadas por Simón Bolívar entran a Santafé de Bogotá este mismo año. La construcción del nuevo orden republicano contaría con el respaldo constitucional de la Ley Fundamental promulgada por el Congreso de Angostura del 17 de diciembre del mismo año y reformada por el Congreso de Cúcuta dos años después. La victoria de los patriotas se sellaría sobre los últimos reductos del ejército realista hasta el año de 1824 en las batallas libradas en territorio peruano. Mientras Bolívar marcha hacia el sur del territorio de la Nueva Granada luego de instalar el Congreso de Angostura, designa en su reemplazo al General Francisco de Paula Santander quien asume funciones hasta el año de 1827 como vicepresidente, reelegido nuevamente para el quinquenio 1832 – 1837 ahora en calidad de presidente.

Entrando en materia, el archivo a interpretar recoge la defensa que hace Santander (1988) en 1820 sobre la ejecución de los 38 oficiales españoles hechos prisioneros durante la Batalla de Boyacá que tuvo lugar en la ciudad de Santafé de Bogotá el día 11 de octubre de 1819<sup>105</sup>. El texto muestra diferentes matices

---

<sup>104</sup> Folio 152v.

<sup>105</sup> En el **Anexo 7** se puede observar el proceso de recolección de información de ésta fuente primaria en particular. El archivo es tomado de: *Escritos políticos y mensajes administrativos, 1820 – 1837*. Director Académico: Guillermo

que vale la pena señalar. Uno de ellos, tal vez el más llamativo para efectos de la presente investigación, tiene que ver con un desplazamiento doble y poco abrupto de la palabra conservación por las palabras seguridad y tranquilidad. En cuanto a ésta última, como quedó dicho en el apartado primero del presente capítulo, se puede entrever una invitación precisa a la quietud como objetivo que reúne los intereses de las autoridades (civiles y religiosas) en cuanto asegura la inmovilidad de los ciudadanos; nueva titularidad que prometía la igualdad en el plano textual prometidos por la élite política y letrada, pero que en últimas pedía la misma obediencia hacia el superior que tanto preocupaba al capuchino Finestrada.

Dos temas se entrecruzan en la justificación de Santander (1988): uno habla en contra del desconocimiento del derecho de gentes por parte de los españoles, justificando así toda venganza a las ofensas hechas, cuyo rastro de sangre y devastación sería imperdonable. El segundo apunta a la demostración de severidad por parte de los nuevos timoneles como fuente de movilización y apoyo de los incrédulos en la construcción del orden republicano. En cuanto a éste último, el General diría:

Un sistema antiguo descansa sobre las raíces profundas de su misma antigüedad; es muy difícil bambolearlo; las costumbres, el carácter, las preocupaciones, todo es obra suya. Su solidez la ha recibido del tiempo y no necesita de tanta energía en sus providencias; pero a un gobierno nuevo todo lo desquicia; necesita de la mayor vigilancia, de una actividad infatigable, y sobre todo, necesita mucho de hacerse temer. (p.8)

Aquella mezcla de vigilancia y temeridad legitimaría toda conducta de la élite política y letrada de la ciudad de Santafé de Bogotá, por cuanto valiéndose del *efecto de consagración* propio del campo religioso, legitimaría lo arbitrario a partir de lo sagrado. En palabras de Santander (1988) “al cumplir la orden de vuestra excelencia, cumplo con un deber sagrado para mí, y del mayor interés de la República.” Por eso no entendía el por qué en la capital el pueblo se encontraba entregado a desconfianzas y recelos, y aún más, al “desaliento en tomar parte activa en la salvación de la patria” (pp. 5 – 7). Aunque arriesgado, resulta interesante señalar cómo en el discurso de Santander se observa una apropiación y aplicación de las funciones del poder pastoral no sólo por la producción de un bien simbólico a través del símil de la participación como salvación, sino también por la necesidad de individualizar a cada uno de los pobladores de la patria, por cuanto la vigilancia sería más efectiva en la particularidad de la vida social. Ésta motivación por la salvación, argumentaba Santander (1998), lo hacía encontrarse “compelido a ordenar un castigo que resistían mis sentimientos” (p.7).

---

Hernández de Alba (pp. 3 – 36). Bogotá: Fundación Francisco de Paula Santander – Biblioteca de la Presidencia de la República.

Gracias a la enunciación de la salvación del “territorio que todavía estaba plagado de enemigos” para “asegararlo de una manera sólida y estable” se entiende el camino que propone Santander: partir de la severidad hacia unos y otros, –realistas, patriotas y ciudadanos poco convencidos– para llegar a la producción de una identidad en pro de la república. Para ello, el General se valdría de la escenificación de la severidad. Para el Vicepresidente era necesario energizar los espíritus incrédulos por cuanto “nuestros mismos pueblos despreciaban unos gobiernos que carecían de energía y de vigor. Era, pues, indispensable un golpe de firmeza, era necesario fijar la opinión pública por un ejemplo de severidad” (p.12). Necesidad desprendida de reconocer el craso error que había resultado tratar a los españoles con la filantropía de un espíritu ilustrado.

Por eso, para Santander (1988) el deber de las nuevas autoridades del orden:

[Sería] levantar los espíritus de pueblos humillados por la opresión de que acababan de salir y sobresaltados con nuevos temores; electrizarlos, inflamarlos, disminuir el número de los que pretendiesen retornarnos a la servidumbre; remover todos los obstáculos que se opusiesen a que la independencia granjease partidarios celosos, y en fin, hacer que el gobierno inspirase confianza a los amigos, temor a sus contrarios y respeto a todo el mundo. (p.8)

Santander leía la «energización», «electrización» e «inflamación» de los espíritus como la garantía de producir confianza en el corazón de los cuerpos devastados por la reconquista española, dirigida por *monstruos* que, atacando una causa tan justa como la independencia de unos pueblos oprimidos por más de trescientos años, atacaban a la humanidad misma. Los oficiales, designados como monstruos, pierden sus nombres; convertidos en registros de un discurso que los instrumentaliza para mostrar una y otra vez la barbarie de sus actos, ayudan a justificar no sólo la venganza de los patriotas sino también la defensa de la causa de la independencia como estandarte de la humanidad.

Venezuela... este nombre nos representa la idea de un desierto; nos recuerda que la mitad de su población ha desaparecido, y que montones de osamentas están ofreciéndose al geómetra como puntos de medida. La Nueva Granada... aquí ha sido el teatro de los estragos de Morillo, de Sámano y sus satélites; aquí saciaron su sed de sangre derramando la de hombres ilustrados e ignorantes, de jóvenes y octogenarios, de ricos o de pobres, de hombres exaltados o de sentimientos pacíficos; aquí no ha escapado ni la santidad del Estado, ni la diferencia de sexo; aquí... nunca ha habido ejemplo de que un torrente igual de crímenes y de crueldades haya inundado una tierra inocente. (p.14)

A éstas alturas, el punto nodal de la argumentación de Santander remite al desconocimiento del derecho de gentes por parte de los españoles: sus crueldades cometidas los han desviado atrozmente de la civilización que habían traído a América con ellos; ahora, convertidos en bárbaros, mostraban la verdad

detrás de la conquista: muerte y destrucción: “a cambio de no perdonar a un rebelde, no importa que se desuele toda España. Tal es la máxima que han practicado” Por esto, el General se preguntaba: “¿Habría, pues, crueldad en satisfacer a la humanidad haciéndoles pagar sus crímenes? ¿Habría injusticia en hacer desaparecer de la faz de la tierra tales monstruos?” Por eso no debería parecer a los ojos del mundo civilizado un acto de crueldad la ejecución de los 38 oficiales españoles; ellos, en su calidad de monstruos, sólo traerían más desgracia por haber engrosado antes las filas de los realistas.

En palabras de Santander (1988):

Si los españoles nos exterminan como a rebeldes, nosotros los resistimos como a bárbaros destructores de la especie humana; si ellos nos niegan los derechos y carácter de nación, nosotros los declaramos indignos de pertenecer a la gran república del universo; si ellos en su insensato orgullo nos consideran como a bestias, o como a niños incapaces de formar un pueblo independiente, nosotros pensamos que ellos tampoco son hombres sino tigres encarnizados que es preciso destruir.

Por sus acciones, los españoles serían vistos por la historia como perpetradores de crímenes contra la humanidad. Respondiendo con muerte a las exigencias de mayor autonomía, mostraban al mundo su cara monstruosa. “¿En qué punto del globo donde se aprecie la virtud y se respete la humanidad hubieran sido tolerados estos hombres?” se pregunta Santander. A partir de aquí, legitima la causa de la Independencia como una causa civilizada y civilizadora, manchada sólo por la obsesión de dominio del español: “Nosotros hemos hecho perder la vida a los individuos que nos han hecho la guerra, que han conspirado a ello”, mientras que los enemigos:

ha asesinado al sencillo labrador a cuyas fatigas y sudores no negaba la tierra sus frutos; al solícito mercader, únicamente ocupado de la ganancia en sus especulaciones; al industrioso artesano que nos procuraba algunas comodidades; al sabio benéfico y sensible, que ilustraba la juventud y difundía sus conocimientos; al padre de familias, apoyo de una casa numerosa; al magistrado, protector del pobre y del inocente; al sacerdote austero, que nos daba lecciones de virtud y beneficencia, y hasta el jornalero, y también al infeliz soldado, que cargaba el fusil por pura obediencia. (pp. 25 – 26)

Por eso, Santander (1998) afirma, a partir de un proceso de *narrativización*: “yo hice fusilar a 30 españoles para salvar a 30 veces cien mil americanos —a treinta malvados para preservar un pueblo de inocentes—, a treinta bestias encarnizadas para restituir la tranquilidad y seguridad a la patria” (p.30). Poniendo en práctica la *legitimidad de la arbitrariedad*, ésta última cita deja entrever la preocupación del General Santander (1998) por cuanto la tranquilidad y la seguridad debían ser de ahora en adelante la preocupación de la élite política santafereña. Como lo recordaría al final del texto, “la sombra de la paz

y de la libertad me harán la justicia de haber tenido razón y derecho para ordenar una ejecución, dolorosa sí, pero justa, pero necesaria, y a la cual debió Cundinamarca su tranquilidad interior y su seguridad” (p.35).

En calidad de Vicepresidente, Santander no se despoja de la función del cuidado de los obedientes, fijadas de manera clara en las fuentes primarias de 1805 y 1815. Al hacer uso de la palabra *preservación*, remite no sólo a la posibilidad del daño sino también al hecho del peligro de caer en él, tal y como quedó definido a partir de los diccionarios de 1739 y 1803. Sin perder de vista lo dicho hasta el momento, y resaltando los momentos argumentativos que se valen de las figuras retóricas de la «electrización» y de la vigilancia de los ciudadanos como metas de las autoridades del orden republicano, es interesante finalizar la interpretación con lo que para Santander (1988) es el comienzo de su defensa. Valiéndose de una cita de Rousseau, el Vicepresidente, a manera de introducción, escribe: “*La conservation de l’Etat est incompatible avec/la sienne (celui du conspirateur), il faut qu’un/des deux perisse. Et c’est alors que le droit de la/guerre est de tuer le vaincu*” (p.2).

Ésta cita remite a *El Contrato Social*, Libro II, Capítulo V, «Del derecho de vida y de muerte». A continuación su traducción en contenido más ampliado que de sentido a la cita anterior. Para Rousseau (1993), “la conservación del Estado es incompatible” con la vida del malhechor, quien al atacar al derecho social, “se convierte por sus delitos en rebelde y traidor a la patria”; es por tanto necesario:

que uno de los dos perezca, y cuando se da muerte al culpable, es menos como ciudadano que como enemigo. Los procedimientos, el juicio, son las pruebas y la declaración de que ha roto el pacto social y, por consiguiente, de que ya no es miembro del Estado. Ahora bien, como él se ha reconocido como tal, al menos por su residencia, debe ser separado de aquél mediante el destierro, como infractor del pacto; porque un enemigo así no es una persona mora, es un hombre, y entonces el derecho de guerra consiste en matar al vencido. (pp. 34 – 35)

En este sentido es interesante retomar la preocupación del capuchino Finestrada (2000) por la obediencia. Si lo importante es asegurar la conservación del cuerpo político como resultado de la doble obediencia de los súbditos a los superiores y de los vasallos al Rey, en el fondo de lo que se trata es de evitar el *naufragio* del orden. En sus palabras: “si en una nave todos fuesen capitanes o pilotos ni habría mando ni se conocería obediencia. Todo sería desarreglo y todo asegurar el naufragio. Inútiles fueran los mandatos y ridículas las ordenanzas” (p.311).

La aplicación de la metáfora del naufragio permitiría proponer una entrada para interpretar las percepciones y apreciaciones del futuro primer Arzobispo de Bogotá, Fernando Caicedo y Flórez<sup>106</sup>, quien para el año de 1823, al mirar sobre la construcción del orden republicano como una continua búsqueda de la tranquilidad pública, no escatimaba en poner en marcha la vigilancia sobre los discursos de los miembros pertenecientes al estado eclesiástico a través de la censura. En un edicto del 19 de octubre se ordenada:

A todos los sacerdotes de uno y otro clero, que tengan licencia de predicar el santo evangelio, hacemos saber: que por el supremo poder ejecutivo de la República de Colombia se nos ha requerido para que por nuestra parte se tomen las medidas oportunas á fin de contener el celo indiscreto é imprudente de algunos predicadores, que con sus sermones abusan de su sagrado ministerio profiriendo proposiciones capaces de alarmar á los pueblos sencillos, inocentes y celosos de nuestra santa relijion, turbando la paz y tranquilidad pública con sus indiscretas predicaciones<sup>107</sup>.

Para contener este «celo indiscreto é imprudente», Caicedo y Flórez recordaba a los predicadores el «precepto formal de santa obediencia» por medio del cual se amenazaba con “pena de suspensión del ministerio, y demas que impone el derecho á los perturbadores de la tranquilidad pública”, sin discriminar la procedencia de clase, estado, dignidad y condición de estos. Quien fuera una vez preso en España y despojado de sus bienes por hacer parte de la elaboración de la constitución de Cundinamarca de 1812 a la llegada de Morillo a territorio bogotano, se convertía ahora en el predicador del sermón correcto que debería ahondar en la obediencia alejándose de «proposiciones alarmantes»:

se han de dirigir espresa y únicamente á la esplicacion del santo evangelio, á vituperar los vicios, á alabar las virtudes, á exortar con la mayor eficacia á los fieles á la obediencia en primer lugar á la ley santa de Dios, y al arreglo de costumbres que ella prescribe á las leyes de la iglesia, á las del Estado, y á la observancia de su constitucion, que manda la subordinacion y obediencia al gobierno, y respectivamente á las autoridades constituidas.

---

<sup>106</sup> Nació en Santander en el año 1756. Estudió teología, derecho y filosofía en el Colegio de Nuestra Señora del Rosario. Igualmente sirvió en los curatos Villa-Pinzón y Hatoviejo y en al capellanía de la Enseñanza por ser sobrino de su fundadora, Clemencia Caicedo de Aróstegui. Cura rector de la catedral en 1794 hasta 1802, se preocupó igualmente por la reconstrucción de la catedral. Participó en la creación de la Constitución de Cundinamarca de 1812 y el Colegio Electoral de 1813. Apresado por Morillo en mayo de 1816, es enviado a España junto con otros eclesiásticos. Sólo podrá regresar a Bogotá hasta el año de 1821. Antes de su preconización como Arzobispo el 27 de mayo de 1827, ocupó los cargos de arcediano y luego viario capitular. Murió en Bogotá el 17 de febrero de 1832. Tomado de Roberto Jaramillo (1946) *El clero en la Independencia*, pp. 70 – 78.

<sup>107</sup> En el **Anexo 8** se transcribe el presente edicto. Por su brevedad, no se aplicó el instrumento de recolección e interpretación de información. Se mantiene la ortografía del original.

Del discurso del futuro primer Arzobispo de Bogotá, Fernando Caicedo y Flórez, se pueden extraer varios elementos llamativos. En primer lugar, la reaparición de la palabra tranquilidad como guía de lectura para las acciones del clero, quienes de ahora en adelante serían objeto de vigilancia no sólo por parte del estado eclesiástico, sino, y más importante aún, por parte de las autoridades civiles del orden republicano y del pueblo mismo. Al final del edicto se señalaba que “para que este nuestro edicto tenga su efectivo y puntual cumplimiento se fijará en las puertas de la santa iglesia metropolitana, y demás parroquias de esta capital” que ayuda a argumentar en favor de la posibilidad de la denuncia por parte de los feligreses ante las autoridades civiles. En una sociedad en la que la fama y el chisme eran orientadoras de la vida cotidiana, como lo señala el historiador colombiano Germán Colmenares (1990), toda conducta individual se convertía en un hecho social, de *público y notorio* conocimiento.

Ahora bien, la aparición de la tranquilidad en el discurso no es gratuita; va de la mano con la preocupación de Santander por fijar la seguridad de lo ya ganado, y de no retroceder aun cuando fuera necesario «electrizar» a los espíritus incrédulos. Por tanto, Santander como representante del «poder Ejecutivo» que señalaba Fernando Caicedo, podía leer en la figura del cura de almas y sus sermones una herramienta para lograr el apoyo a la causa republicana; pero igualmente, y más preocupante aun para sus ojos, un enemigo potencial enemigo.

Aun así, es interesante observar aquí una extensión del reforzamiento del orden republicano por medio del orden simbólico que es la religión, toda vez que, en palabras de Caicedo, los sermones debían apuntar a generar obediencia de los fieles, haciéndoles sentir que lo que veían ante sus ojos no era más que una emanación de las leyes de Dios en pleno despliegue del trabajo religioso sobre la base de la *alquimia ideológica*, “por la cual se opera la transfiguración de las relaciones sociales en relaciones sobrenaturales, por lo tanto inscriptas en la naturaleza de las cosas y, por ello, justificadas” (Bourdieu (2009), pp. 48 – 49).

Sin caer en anacronismos, es necesario señalar que para el año de 1823 la amenaza de una segunda pacificación era concebida como una realidad palpable. Este hecho puede ayudar a argumentar el porqué de la instrumentalización de la religión por parte del «poder Ejecutivo» a partir de los sermones correctos. En el mes de enero el Número 1 del semanario *El Patriota*, el redactor señala que aunque Morillo se veía ya vencido, España entrega el mando de los restos expedicionarios al general Morales, quien con un contingente de mil hombres, se apoderaba de Maracaibo (Venezuela) a cuatro meses atrás de la publicación: “he aquí amenasados nuevamente los pueblos colombianos con la prolongacion de la

guerra<sup>108</sup>” Por esto, el redactor del semanario sentenciaba a partir de la persuasión de su escrito: “no tenemos otro objeto; hemos jurado *ser libres o morir*, y hemos de hacer todos los sacrificios necesarios para lo primero antes que pasar por lo segundo” (p.1.).

En continuidad con el principio de la «electrización» de los incrédulos, el redactor señalaba:

Sabemos que el erario nacional está arruinado; no nos importa, con tal que el gobierno mantenga su enejera, y sea inexorable contra los desafectos, contra los apáticos egoístas, y contra los que desempeñen sus obligaciones, como se debe en tiempos extraordinarios. No seremos elocuentes; pero si claros y enérgicos. Búsqese en el fondo, y no se detengan en la superficie. (p.1.)

Tres años después de la defensa de Santander, se siguen aplicando los principios de la energización de los incrédulos y de la vigilancia de cada uno de los individuos de la sociedad. No hay tiempo para pensar en los atributos del ciudadano o en la construcción de un orden republicano que implique la participación de los diferentes grupos. De lo que se trata es de mantener a estos en alerta. De ello da cuenta la última frase de la cita anterior, por cuanto se observa allí una demostración clara de la intención del redactor al fijar una racionalidad política, es decir, en traducir energización y vigilancia en momentos de lo político y creadores de un *nosotros* claramente delimitado a partir del *problema del miedo*:

El miedo es un verdadero microscopio, y *ainde* mas de uno de aquellos vidrios que por su configuración multiplican los objetos. Un hombre tímido y cobarde vé á otro hombre multiplicarse por cincuenta, y todos tan grandes como los Titanes. *El hombre es libre para tener el miedo que le dé la gana*; dicen cuando se habla de ello, y es una verdad; pero también lo es, que con cobardes no se puede vivir, ni tratar, y que serian mejores para tomar una ruela que para cargar calzones. No faltan por desgracia entre nosotros unos pocos que merecen la receta. El que tenga miedo á los godos, debe decirlo al gobierno, para que le dé pasaporte, y nos hará mucho servicio con dejarnos el campo libre. (pp. 2 – 3)

Pero, ¿quién era el redactor del semanario *El Patriota*? La respuesta ayudaría a contextualizar los discursos citados hasta el momento. La Biblioteca Luis Ángel Arango tiene un recurso virtual que se titula ‘Fichas técnicas y analíticas de algunos periódicos del siglo XIX, realizadas por la *Línea de Investigación "Opinión Pública e Independencia"* - Universidad Nacional de Colombia, dirigida por Francisco A. Ortega Martínez’ La entrada que remite a *El Patriota*, da nombre al redactor en la persona del Vicepresidente de Cundinamarca Francisco de Paula Santander. El periódico, cuyos destinatarios eran principalmente el Intendente de Bogotá y el Comandante de las tropas, llegó hasta la publicación

---

<sup>108</sup> En el **Anexo 9** se puede observar el proceso de recolección de información de ésta fuente primaria en particular. Se mantiene la ortografía del original.

número 42 (24 de agosto de 1823) y circuló dos días a la semana, miércoles y domingos, la mayor parte del tiempo de su publicación<sup>109</sup>.

Con base en la anterior información puede pensarse que la élite política y letrada de Santafé, representada por Santander, se alzaría como filtro al propugnar obligaciones para definir quiénes serían los nuevos sujetos libres. La guerra contra los españoles se traduciría ahora en una batalla por la libertad de cada uno de los individuos. La producción del sujeto que se prefigura en el Número 1 de *El Patriota* describe las cualidades de la valentía y del compromiso que deberían tener los nuevos sujetos políticos: “no aquí, ni en el teatro de las operaciones se necesitan de cobardes que piensen poder vivir en guerra sin sufrir reveses, ni ser libres sin pasar por los peligros” (p.3).

Estas cualidades apuntarían para Santander a definir lo que debería ser el patriotismo como la racionalidad política del momento. Éste no debía entenderse como la acción de «vivir por vivir»; antes bien, implicaba un profundo compromiso: “Patriotismo es aflojar el dinero para los soldados que estan en campaña, vijilar, tomar las armas, predicar, y entusiasmar á los pueblos para que no se enfrie su espíritu<sup>110</sup>.” Santander no escatimaba en afirmar: “el egoísta, el veleta, el enemigo... fuera, que Colombia<sup>111</sup> no les necesita: *menos bulto y mas claridad, menos sobra y una racion mas* esto es lo que queremos” (pp. 3 – 4).

En éste punto de la argumentación Santander da un vuelco: ya no se trata sólo del español como el enemigo: éste puede estar dentro del territorio colombiano, disfrazado de patriota en cualquier rincón. Por esto, el Vicepresidente de Cundinamarca considera que:

Una liendre basta para cundir de piojos una ruana, y un enemigo basta para alborotar un pueblo. En revolución no valen las leyes ni las consideraciones de los tiempos ordinarios. Primero somos nosotros, segundo nosotros, tercero nosotros, y siempre nosotros. En cuanto hayan pasado 12

---

<sup>109</sup> Para mayor información, ver enlace: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/prensa-colombiana-del-siglo-XIX/el-patriota>

<sup>110</sup> En este sentido es interesante resalta la paradoja que deja entrever Santader: si gracias a Dios en Colombia eran más los que daban prueba del amor al país y a su sistema, ¿por qué debía remitir a los «Ministros del Santuario» para estar complemente seguro de su premisa? Para el Vicepresidente, la religión tenía la función de evitar que los pueblos se enfriaran, valiéndose para ello del “sagrado deber de mantener la lámpara del espíritu público” en la medida que, en tono de sentencia, los sacerdotes “calculareis todo lo que debéis influir por vuestra propia seguridad” (p.3), contribuyendo de ésta manera a la prosperidad de la patria.

<sup>111</sup> Cuando se habla de Colombia para esta fecha, se hace referencia al territorio conocido como la Gran Colombia, compuesta por los territorios del antiguo Virreinato de la Nueva Granada.

años de paz y tranquilidad, y que nuestra juventud nos sustituya en el deber de mantener la independencia de la patria, entonces puede tratarse de otra cosa. Hoy lo que nos importa es la quietud interior, la union general, y no las conservamos sinó es expeliendo de nuestro seno a los notoriamente desafectos. (p.4)

Para el logro de la *quietud* interior y de la *conservación* de la misma, se sancionan dos leyes que dan cuenta de la intención de la élite política y letrada por expeler a los enemigos españoles o americanos que se encontraran aún en territorio colombiano. En el número 148 de la *Gazeta de Colombia*, correspondiente al día domingo 15 de agosto de 1824, se publica la ‘*Ley declarando las casos en que puede interceptarse y examinarse la correspondencia particular*<sup>112</sup>’, En el epígrafe quinto del artículo 1º en el que se describen los momentos legales para la interceptación del correo, se lee:

–Quinto: Tambien se podrán registrar, examinar é interceptar los papales y correspondencia de cualquiera colombiano ú otra persona residente, estante o habitante en Colombia á quien se le justifique por dos testigos ó por un documento bastante un acto de espionaje, de traicion o infidelidad á la República, ó se le pruebe pos testigos singulares dos ó mas actos de la misma clase.

Este desarrollo legislativo va de la mano con la continuidad de la irrigación de la vigilancia de la élite al nivel de toda la sociedad como en el caso del número de *El Patriota* y del Edicto de 1823. Aquí se matiza con mayor claridad la preocupación de Santander por descubrir a los enemigos de la patria, a aquéllos falsos patriotas, conspirativos contra el nuevo orden republicano.

En el artículo 3º se lee “Si los papeles ó cartas examinados no contienen cosa alguna perjudicial y contraria al sistema de libertad é independencia de la República, se entregarán en el acto a quien se dirijan”; en caso contrario, “se reservará para hacer de ellos el uso que corresponda” Aquí se comprueba que, con la propuesta de la *ambivalencia* del historiador colombiano Max Hering (2012), la libertad conseguida con la Independencia estaría limitada al cumplimiento de la ley cuyo contenido, según Michel Foucault (1992) a partir de la genealogía, sólo sería una manifestación de la sangre prometida.

La ley, elaborada en un contexto donde el poder ejecutivo quería mostrarse implacable a partir de la demostración de ejemplos severos (como la ejecución de los oficiales españoles), debía leerse entonces como un instrumento secular del que dispondría la élite política y letrada de Santafé de Bogotá para colocar en marcha la energización de los espíritus e evitar así el naufragio del orden republicano. En éste punto no debe dejarse de lado la aseveración del historiador Germán Colmenares (1990), por cuanto la

---

<sup>112</sup> Ver **Anexo 10**. Transcripción propia. Se mantiene ortografía del original. Tomado de: [http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/revista/blabr1142013\\_n\\_148.pdf](http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/revista/blabr1142013_n_148.pdf)

abstracción de la ley se erigía en la construcción del orden republicano como un disolvente de las pasiones tanto colectivas como privadas, cuyas cabezas más representativas, a los ojos de la élite política e intelectual, serían los clérigos y militares reaccionarios: “la exageración sobre el carácter intangible de la ley adquiriría el aspecto de una consigna en toda ocasión que los santanderistas enfrentaban a «clericales», «godos», «serviles», «militaristas»” (p.18).

Cada uno de estos grupos sería fuente de desconfianza. Era tal el miedo de la élite política en la ciudad de Santafé que, en complemento de la ley del 15 de agosto y en el mismo número de la *Gazeta de Colombia* en la que ésta aparecía, se publicaba la “*Ley detallando los casos en que ha lugar el allanamiento de casas*<sup>113</sup>.” En el artículo 1º se lee:

Art. 1º. La casa de un colombiano podrá ser allanada en los casos siguientes:

–Primero: de incendio ó inundacion y cuando se advierta asfijia ó muerte aparente causada por el rayo, los vapores del carbon, ó de otras sustancias, y no será necesario que se pida auxilio.

–Segundo: cuando se oigan voces dentro de la casa que anuncien estarse cometiéndolo algún delito, como robo, asesinato ó violacion, ó estar en riesgo de perder la vida violentamente alguna persona, ó cuando sin oírse voces dentro de la casa se denuncie por testigos haber visto personas que la han asaltado ó introducirse en ella por medios irregulares, ó en el silencio de la noche. En estos casos no se esperará á que se solicite directamente el auxilio.

–Tercero: cuando un marido, padre, abuelo, hermano, tío, tutor, curador, ú otro individuo que tenga alguna persona bajo su inmediata inspeccion, reclamaren la estraccion de su esposa, hijo, nieto, hermano, pupilo, sobrino, ó menor que han sido robados, ó seducidos, y estan ocultos en alguna casa.

–Cuarto: cuando haya de estarse un reo contra quien se ha decretado prision, por causa criminal, que meresca pena capital.

–Quinto: cuando resulte que en la casa se hacen juntas secretas que se trata de conspirar contra la República para destruir su gobierno.

–Sesto: cuando resulte que en la casa fabrica de moneda falsa ó depósito de muchas armas propias para la guerra, y que no esten en venta publica, ó bienes robados se esté haciendo averiguacion, ó efectos de comercio prohibidos, ó que siendo de los permitidos se han introducido sin guia.

–Septimo: cuando conforme á la ley deba hacerse exámen de los papeles y correspondencia privada de alguna persona, tendrá lugar al allanamiento de la casa en que conste hallarse dichos papeles y correspondencia.

El artículo cuarto, en el que se nota una menor argumentación en favor del allanamiento, sería la causa fundamental de la ley. En éste sentido hablan los artículos 2º, 3º y 12º. En el primero de estos,

---

<sup>113</sup> Ver **Anexo 11**. Transcripción propia. Se mantiene ortografía del original. Tomado de: [http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/revista/blabr1142013\\_n\\_148.pdf](http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/revista/blabr1142013_n_148.pdf)

compartiendo la fórmula de la anterior ley, reaparece la aplicación del principio de *público y notorio* conocimiento, de la vigilancia entre todos y de cada uno sobre el otro: el artículo 2 expresa “para proceder al allanamiento consiste en declaracion ó denuncia jurado de persona creible, en indicios graves que se refieren a la persona o casa que se solicita.” Y aunque por el artículo 4º se establecía que las personas honorables podían ejercer la vigilancia sobre una casa sospechosa para evitar la fuga de sus residentes, el artículo 3º señalaba: “el allanamiento en los casos de esta ley se verificará no obstante cualquiera fuero ó privilegio.”

Esta desconfianza a nivel de toda la sociedad y de cada uno de sus miembros, ayudaría a proponer un rastro de desencanto del proyecto republicano en la élite política, proceso estudiado a fondo por el historiador cubano Rafael Reyes (2009). En esa línea de ida y vuelta entre utopía y desencanto que caracteriza al primer republicanismo, la idea de un gobierno perfecto se alejaba más de la realidad de los hechos. Si se asume que el proceso constitucional debería leerse entonces como la manifestación histórica de una melancolía propia de la mayoría de los casos de las élites hispanoamericanas, se comprendería entonces la actitud autoritaria y cesarista de los primeros gobiernos republicanos hispanoamericanos.

En extensión de éste argumento, el proceso legislativo que se interpreta en ambas leyes se traduciría en la desconfianza acentuada que la élite política de Santafé ve en sus ciudadanos. Antes de que cada uno de ellos, por sí mismos o en grupos, conspirasen contra la República, era necesario anticiparse y acentuar un golpe contundente contra sus ideas y sus acciones. Para la élite cualquiera podía ser un enemigo. En éste sentido hablaba los artículos 12º y 13º de la ley sobre *allanamiento de casas*:

*Art. 12º.* Cuando las casas que deban allanarse en los casos 3º, 4º y 6º y 7º del artículo 1º sean iglesias, conventos de religiosos, colejos, casas de educación, hospitales, hospicios, cuarteles, oficinas públicas y cualesquiera edificios pertenecientes á alguna sociedad particular, la intimación de que habla el artículo 4º se hará al juez eclesiástico, cura, prelado, rector, director, comandante, jefe, presidente, ó superior respectivo. Si es iglesia que goza del derecho de asilo, se observarán las leyes vijentes en la materia.

*Art. 13º.* Cuando la casa que deba allanarse en los casos citados en el artículo anterior sea convento de religiosos, beaterio, colegio, ó casa de educación de niñas, ú hospicio de mujeres, la intimación de que habla el artículo 4º, se hará al juez eclesiástico, al director o superior, quien deberá acompañar al juez o funcionario público al registro que va a practicar dentro de la clausura, o en el interior del edificio, y firmará la diligencia.

Por lo anterior, la palabra *conservación* convive en una tensión permanente con las palabras *tranquilidad* y *seguridad* que dan cuenta de un momento constitutivo de lo político en el quinquenio 1820 – 1825, a partir de la preocupación fundamental por parte de la élite política y letrada de Santafé en representación del Vicepresidente de Cundinamarca, el General Francisco de Paula Santander: la representación que se hace de la realidad puntualiza en la incertidumbre por la ubicación del enemigo quien, al no ser ahora exclusivamente español, se encuentra dentro de los confines de las fronteras colombianas. Lo político se articula entonces en torno a la experiencia de la incertidumbre que implica para la élite el hecho de no saber quién es y quién no un verdadero patriota. Sólo a través de demostraciones de valentía y de sacrificios sería posible moldear y definir al nuevo sujeto político, a aquél que estaría dispuesto al sacrificio máximo, la muerte, al servicio de la nueva comunidad política.

## 6. CONCLUSIONES.

1. De los discursos del clero católico, tanto en representación del capuchino Finestrada como del futuro arzobispo de Bogotá Fernando Caicedo y Flórez, se puede concluir una función principal que apunta al cuidado de sus súbditos para garantizar no sólo la obediencia de cada uno de ellos, sino también, y más importante, el cuidado de la sujeción y el no rebasamiento de las fronteras que por aplicación del *efecto de consagración* las blindaba de un aura natural.

En éste sentido es interesante observar en cada uno de sus discursos una aplicación de la *alquimia ideológica* propia del trabajo religioso, por medio de la cual argumenta una y otra vez la transfiguración de las relaciones sociales en relaciones sobrenaturales. Tanto en uno como en otro caso, el reforzamiento del orden político cuenta con la gran complicidad que desde el púlpito realizan los representantes de la Iglesia. Gracias a su cualidad de mediadores y a la aplicación de los efectos del *poder pastoral*, puede llegar a pensarse en la convicción que cada una de sus palabras producía en la gran mayoría por la población, no sólo por erigirse en una verdad a través de la cual se operaba la interpretación de los hechos cotidianos de la vida, anclada en una historia religiosa que dictaba las disposiciones correctas de las cosas, sino también por la garantía que cada uno de los feligreses, en condición de súbditos, debía agradecer a sus pastores: la salvación.

A consecuencia del Patronato, los funcionarios virreinales y luego la élite política y las autoridades civiles del orden republicano, sumarían un tercer principio ordenador de la diferencia –sumado a los principios del orden de *majestas* dentro de la justificación de la teoría teológico-política del «gobierno en justicia» y de la limitación manifiesta por la pertenencia a una de las castas – por cuanto aquí y allí, unos y otros asumen para sí mismos las funciones del pastor. Mientras en el caso del oidor, corregidor y visitador español Juan Mon y Velarde su conjugación de *utilidad* y cuidado pastoral daba cuenta de la intención de la Corona por mantener a cada quien en su lugar, para Santander era claro el papel de faro que la religión podía cumplir en momentos en los que el naufragio era posible y hacía necesario la «electrización de los espíritus».

Por lo anterior, no está de más ver en éste período de transición una complementariedad entre la religión católica y la política como momento constitutivo de lo político. Tal y como lo diría Di Stefano (2011) para el caso argentino, la separación entre una y otra no conduciría más que a un anacronismo, y aunque en el papel de los roles la separación se establecía por hechos tan sencillos como las preeminencias

reconocidas bien a los curas de almas o a los funcionarios virreinales, y luego a las autoridades civiles del orden republicano, los discursos citados dejan entrever una corta delimitación entre unos y otros. Esta confusión permite argumentar igualmente a favor de erigir el *campo religioso* en *campo del poder*, en la medida en que la vida caótica por la reconstrucción de un orden monárquico que se desmoronaba y la construcción de otro en matices republicanos, se leían a partir del monopolio de la salvación.

2. Para el caso de los discursos de la élite política y letrada, y sin dejar a un lado las ideas anteriores, se puede ver una tendencia que sin mayores mutaciones conjuga la preocupación por la tranquilidad y la quietud en un ambiente de desconfianza permanente: es este sentido da cuenta la palabra *vigilar*. Las acciones de los funcionarios virreinales, y luego a las autoridades civiles del orden republicano del orden republicano, dejan ver una estrategia continua de limitación de las acciones. No hay espacio para la improvisación. A cada problema que amenace con rebasar los límites por parte de los grupos ajenos a la toma de decisiones, debe responderse concreta e inmediatamente. El afán en la respuesta es la característica que comparten aquí y allí los guardas del orden.

Vigilancia se lee en el oidor, corregidor y visitador español Juan Mon y Velarde en el año de 1785 desde las latitudes antioqueñas. En un contexto en el que la aplicación de la nueva visión sobre la *utilidad* reclamaba de la administración virreinal intensos esfuerzos por convertir el espacio de la vida en un lugar económicamente productivo para el bien del Reino, estableciendo para ello un entramado que iba desde la adecuación de los urbanos, con la reforma de la ciudad de Santafé en 1774 como ejemplo, hasta la producción de un *sujeto útil*, desprendido de la condición de vago y pobre y atado a un conjunto de instituciones de control como el Hospicio Real, no podía ser visto con buenos ojos el que una población se perdiera en los montes, alejada de la observancia de las leyes y de la religión. Por tanto, la conjugación del cuidado pastoral y la próspera felicidad del Reino daban sentido a los discursos del funcionario de la Corona.

En un sentido no muy distinto, agregaría el Virrey Amar y Borbón (1805) el amplio amor del Rey a partir de la aplicación de la vacuna contra la viruela. Al ser un dispensador de eternos cuidados, el monarca comenzaba a aplicar los conocimientos biológicos para la conservar a sus súbditos en la más grande felicidad. El cuerpo comenzaba a ser una prioridad dentro de las disposiciones de la administración virreinal. En éste sentido también podía leerse la intención de la élite política santafereña en 1815 a partir de la creación de la *Comisión Patriótica* que, en un contexto de potencial movilización de un ejército, ocultaba la muerte potencial propia de una confrontación armada a partir de la definición

del patriotismo como un sacrificio en el presente para hacerse con las felicidades en el futuro. Aquí se lee la instrumentalización de la religión de la que se valieron las autoridades de la Primera República para hacerse con el favor de los sectores populares. Por su papel mediador, la élite veía en la *Comisión* el mejor argumento para operar la traducción del proyecto republicano en clave de lectura religiosa.

Por último, y a partir de la preocupación fundamental por parte de la élite política y letrada de Santafé interpretada desde el Vicepresidente de Cundinamarca, el General Francisco de Paula Santander, se pueden entrever discursos en los que la representación que se hace de la realidad, para el quinquenio 1820 – 1825, puntualiza en la incertidumbre por la ubicación del enemigo quien, al no ser ahora exclusivamente español, se encuentra dentro de los confines de las fronteras colombianas. Lo político se articula entonces en torno a la experiencia de la incertidumbre que implica para la élite el hecho de no saber quién es y quién no un verdadero patriota. Sólo a través de demostraciones de valentía y de sacrificios sería posible moldear y definir al nuevo sujeto político, a aquél que estaría dispuesto al sacrificio máximo, la muerte, al servicio de la nueva comunidad política.

No había tiempo para escatimar en indecisiones y miedos; el terreno de la guerra se trasladaba a la ciudad en calidad de batalla; no hay tiempo para el diálogo fraternal para la negociación de los contornos de la igualdad que supone la titularidad de la ciudadanía; es necesario que cada uno de los individuos del nuevo orden republicano se ganen por demostración propia el derecho de participar en el *nosotros* republicano. Mientras tanto, y porque el tiempo que se experimenta es un presente amenazante, la élite política y letrada responderá con vigilancia y «electrización» de los espíritus y de la vida misma.

3. A partir de la interpretación de las fuentes primarias documentales desde la historia conceptual y del análisis crítico del discurso, se puede concluir que la palabra *conservación* no llega a ser un concepto histórico fundamental pero sí un concepto histórico-político. ¿Qué quiere decir esto? Según Koselleck (2004) la cualidad de fundamental de un concepto consiste en dirigir e informar “por entero el contenido político y social de una lengua”; es decir, “un concepto indispensable, sin el cual ya no podría en adelante percibirse la realidad política, ni otorgarle sentido alguno” (p.35). Habría que esperar hasta el año de 1849 con la creación del Partido Conservador para ver allí una necesidad de recurrir una y otra vez al concepto de *conservar-conservador*.

La apuesta consiste entonces en alejarse de esta pretensión de totalidad a la que apuntaría todo concepto histórico fundamental y ver en la palabra *conservación* la fijación de un deber como el rasgo

característico que propone Bödeker (2009) para los conceptos políticos. En cada uno de los usos de *conservación* se apunta a la obtención de la obediencia dentro de la comunidad política en una relación de diferenciación que fija líneas de demarcación entre posiciones superiores e inferiores. En este sentido cobra peso la afirmación de Koselleck (1993): “la lucha semántica por definir posiciones políticas o sociales y en virtud de esas definiciones mantener el orden o imponerlo corresponde, desde luego, a todas las épocas de crisis que conocemos por fuentes escritas” (p.111).

La apuesta que asumió la presente investigación fue partir de la interpretación de los discursos del clero y la élite política y letrada para la ciudad de Santafé para acceder a las experiencias y expectativas contenidas dentro del concepto de *conservación* y su continua definición de posiciones políticas a partir de las cuales se apostó por mantener tanto el orden virreinal como el orden republicano.

En el primero de estos, tanto los discursos de Juan Mon y Valarde como del capuchino Finestrada y del Virrey Amar y Borbón apuntaban a la vigilancia y obediencia debida de cada uno de los súbditos ante sus superiores y de todos, en calidad de vasallo, al Rey. En éste sentido *conservar-conservador* recoge la experiencia determinante por guardas en cada quien el su lugar a partir de la aplicación de los principios organizadores de la diferenciación del orden corporativo, o de *majestas*, y de las castas. En consecuencia, se fija una comunidad política en la que los trastocamientos de las barreras naturalizadas por el *efecto de consagración* deben apuntalar una experiencia extrema de obediencia, que en la mayoría de los casos se encontraba amenazada por el sólo hecho de la existencia de los grupos menos preeminentes de la sociedad pero que en la práctica del día a día se resolvía por medio de los *paternales cuidados* del monarca, asegurando de esta manera una permanencia del pacto entre el Rey y sus súbditos.

En un segundo momento, y a partir de la Primera República y la creación de la *Comisión Patriótica*, el sentido de *conservar-conservador* se desplaza ligeramente hacia la permanencia de la República a partir del fuego encendido del patriotismo y el reforzamiento ético del *nosotros* a partir del sacrificio que ésta nueva idea de la élite política comenzaba a reclamar. Aunque con la cita que el historiador alemán Joachin König (1994) hace del patriota de la Gaceta de Caracas de 24 de septiembre de 1811 se establece una crítica a la *conservación* de los privilegios, no debe leerse allí un desprendimiento o desuso de *conservar-conservador* por parte de la élite política, por cuanto a partir de la *Comisión* se instaba a la *conservación* en el contexto de la «fuerza moral de la República» que debían asegurar cada uno de los sujetos que a ella pertenecieran.

El proceso de metaforización del enemigo, estudiado puntualmente por el historiador colombiano Nicolás González (2012), que se opera a través del empequeñecimiento del español en criatura, se convierte no sólo en un tropo que asegura la constitución de un nosotros frente a un ellos en la definición de quién es de ahora en adelante sujeto político, sino que, y si bien se lee, amplía el contenido de la palabra conservación por cuanto se lee en ella la experiencia negativa de la permanencia de privilegios. De ahora en adelante, y como lo señala el autor anónimo, de lo que se trata es de «nivelar las ventajas de la sociedad» a través del reconocimiento de la ciudadanía como sujeto histórico legitimador del «reynado de la justicia». La enunciación de la *criatura* pretende recoger por tanto el proceso de transformación llevado a cabo, puesto que asemeja el comportamiento del español al de un niño, pero ve en el ciudadano el nacimiento de un nuevo hombre.

A partir del quinquenio 1820 – 1825, *conservar- conservación* convive en una tensión permanente con las palabras *tranquilidad* y *seguridad* que dan cuenta de un momento constitutivo de lo político. Continuando con la proposición del «ardor divino» que se leía en la Gaceta de Caracas de 24 de septiembre de 1811, *conservar- conservación* remite las más de las veces, en las palabras de Santander, a la *quietud* antes que a la obediencia. Al establecer una diferencia entre un «sistema antiguo» que descansaba sobre «las raíces profundas de su misma antigüedad» cuya solidez descansaba en el tiempo, al «gobierno nuevo» por el contrario, necesitaría de la mayor vigilancia, de una actividad infatigable: es decir, su permanencia necesitaría de «mucho de hacerse temer».

En este contexto, la argumentación de la élite da un vuelco de hoja al considerar a cualquier habitante como un potencial enemigo. Este escalofrío constante que guiaba acciones como la censura que imponía Santander a través del pulpito, en complicidad del futuro primer arzobispo de Bogotá, Fernando Caicedo y Flórez, o el allanamiento a los hogares y la interceptación de la correspondencia, apuntaban en el fondo, a incluir las experiencias y expectativas de la *élite política* en el concepto *conservar- conservación* a partir de un hecho que puede pasar desapercibido: si para Santander la severidad era necesaria para asegurar la «electrización» de los espíritus claros era porque, en representación de la élite política, no debía permitirse el desatino de perder lo ya ganado desde la coyuntura de 1810.

Este miedo a los otros que se lee en sus discursos debe ser visto como la amenaza potencial a sus privilegios ya ganados. Por tanto, *conservar- conservación* se erigía ahora como otro principio organizador de la diferencia que, alejándose del cuidado en el que se sustentaba el pacto monárquico entre Rey y vasallo, daba cabida al ejercicio físico de la dominación como principio de la acción política

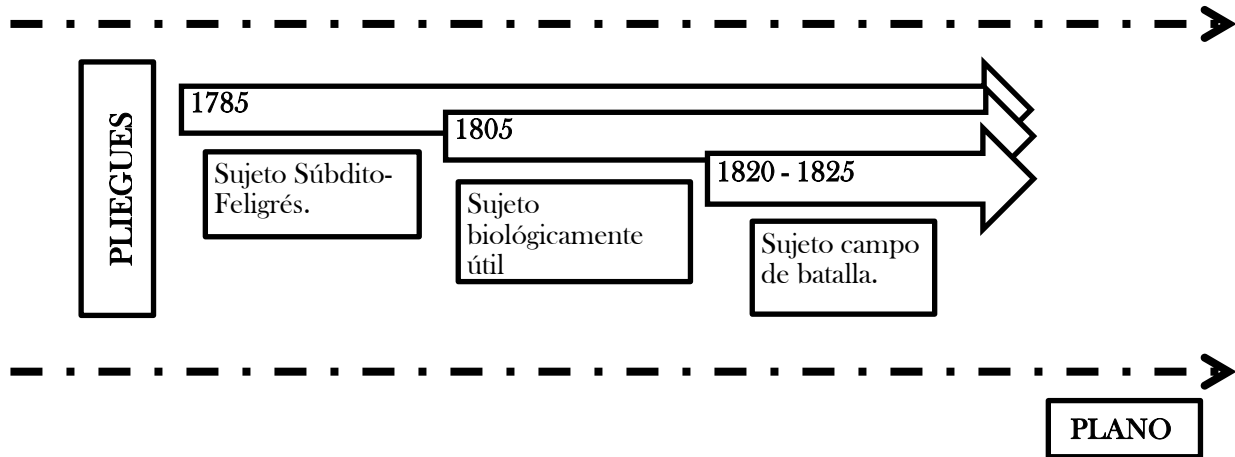
en un contexto en el que el la amenaza del potencial enemigo dentro de los confines de las fronteras colombianas legitimaba cualquier arrinconamiento del otro.

Por lo anterior, el concepto histórico-político *conservar- conservación* se puede clasificar como un concepto tradicional por cuanto el significado se mantiene parcialmente en el tránsito del orden virreinal al orden republicano. Aunque en ella opera la tensión entre la *conservación* del orden, entendido como cada quien en su lugar a partir del respeto de las preeminencias en un todo corporativo, y la *conservación* de la quietud como garantía para la permanencia de los logros obtenidos por la élite de Santafé de Bogotá entre 1810 y 185, su actualidad se mantiene en el quinquenio 1820 – 1825 sobre todo sólo por la experiencia del enemigo interno que allí comienza a aparecer.

Por tanto, *conservar* no es mantener el orden; es fijar una posición definitiva e inamovible al sujeto. A partir de aquí se puede proponer no un nuevo significado de la palabra. Antes bien, y según se lea en los discursos del clero (Finestrada y Caicedo) y de la élite política y letrada, los hechos se mantienen relativamente constantes entre el orden virreinal y el orden republicano, por cuanto aunque se hable en éste último de un corpus de principios políticos modernos, la sujeción es más que evidente en los hechos de Santander, que antes que reconocer la titularidad del ciudadano, nuevo sujeto de la política, pide de él un sacrificio constante para el bien de la comunidad política. Se puede por tanto proponer un desplazamiento del significado de la palabra *conservación*, como se anotó más arriba, más no un cambio de la realidad para grupos mantenidos en su quietud.

4. Con base en lo anterior, se puede concluir que la subjetividad en el período estudiado se resuelve en un doble plano. Mientras a lo largo del período de 1785 – 1825 se mantiene la sujeción en torno a la obediencia, consolidando un sujeto obediente-feligrés por la conjugación entre las acciones del cura de almas y los funcionarios virreinales y luego las autoridades civiles como actores constitutivos de lo político, se pueden plantear tres pliegues que consolidan tres momentos de dependencia que se explican en la Figura 4.

**Figura 4.** Plano y pliegues de la subjetividad en Santafé, 1785 – 1825.



Como lo trata de ejemplificar la figura anterior, cada uno de los pliegues no debe leerse de manera excluyente. En ése sentido puede leerse la permanencia de los sujetos *súbdito-feligrés* y *biológicamente útil* dentro del orden republicano. Pero la nueva subjetividad que se comienza a producir en manos de la élite política y letrada de Santafé de Bogotá en el quinquenio 1820 – 1825 da cuenta del doble proceso por el que éste debe batallar consigo mismo a través de muestras de valor y compromiso a las que el reto de la severidad de la política le imponen unas acciones matizadas, junto con la batalla que libra la comunidad política toda por definir quiénes serán los nuevos sujetos políticos a parir de la expulsión del enemigo interno.

## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES PRIMARIAS.

#### Archivo General de la Nación.

##### Sección Colonia:

Fondo: Curas y Obispos. Legado 8, Folios 663r. – 683v.

Alcance y contenido [Título]: *Ansermaviejo: provisión Cura y traslado población a Río Negro. Juan Salvador de Villa y Castañeda, Cura Vicario de Medellín, informa sobre provisión de Cura de Ansermaviejo y el traslado de su población a Río Negro.*

##### Sección Archivo Anexo 1:

Fondo: Historia. Legado 18, Folios 146r – 164v.

Alcance y contenido [Título]: *Instrucciones para la Comisión Patriótica que por orden del día se encarga a los gobiernos que despachen a los departamentos de sus provincias.*

#### Biblioteca Nacional

##### Fondo Pineda:

*Reglamento para la conservación de la vacuna en el Virreynato de Santafé formado por el Exmo Señor Virey Don Antonio Amar de Orden de S. M. En la Imprenta Real por Bruno Espinosa de los Monteros. Calle de San Felipe, año 1805. Digitalización propia, 25 páginas. Signatura: VFDU1-1689.*

##### Fondo Vergara:

*Nos el doctor Fernando Caycedo, y Flores, Arcedeano de esta Santa iglesia metropolitana de Santafpe de Bogotá, provisor vicario general, y gobernador de su arzobispado sede vacante. Digitalización propia, 1 página. Signatura: VFDU1-859.*

#### Publicaciones seriadas.

*El Patriota (Bogotá)* Imprenta del Estado por Nicomedes Lora, No. 1 de 1823.

Ubicación: [http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/revista/blabr327617\\_n\\_001.pdf](http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/revista/blabr327617_n_001.pdf)

*Gaceta de Colombia (Bogotá)*. Imprenta de Espinosa, No. 148 de 1824.

Ubicación: [http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/revista/blabr1142013\\_n\\_148.pdf](http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/revista/blabr1142013_n_148.pdf)

### **Impresos.**

Finestrada, J. de. (2000) Capítulo XII. Trata del amor, obediencia y fidelidad a los Soberanos y a la Patria. En: *El vasallo instruido en el estado del Nuevo Reino de Granada y en sus respectivas obligaciones* (M. González, introducción y transcripción) (pp. 305 – 362). Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

Real Academia Española (1739 - 1963) *Diccionario de Autoridades*. 3 Volúmenes. Madrid: Editorial Gredos.

Real Academia Española (1803) *Diccionario de la lengua Castellana*. Disponible en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/diccionario-de-la-lengua-castellana--4/html/01c69276-82b2-11df-acc7-002185ce6064.htm>

Santander, F. de P. (1988) 2º Los motivos y razones que obligaron al general Francisco de Paula Santander a ordenar la ejecución de 38 oficiales españoles prisioneros de la campaña de 1819 (Octubre 31 de 1820) En: *Escritos políticos y mensajes administrativos, 1820 – 1837*. Director Académico: Guillermo Hernández de Alba (pp. 3 – 36). Bogotá: Fundación Francisco de Paula Santander – Biblioteca de la Presidencia de la República.

### **FUENTES SECUNDARIAS.**

Abellán, J. (2007) En torno al objeto de la “historia de los conceptos” de Reinhart Koselleck. En: Bocado, E. (Comp.) (2007) *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios* (pp. 215 - 248). Madrid: Tecnos.

Almario, O. (2010) Capítulo 1. Los negros en la independencia de la Nueva Granada, pp. 20 – 47. En: Bonilla, Heraclio (Ed) *Indios, negros y mestizos en la independencia*. Bogotá: Planeta & Universidad Nacional de Colombia.

Amores, J. (2010) En defensa del rey, de la patria y de la verdadera religión: el clero en el proceso de independencia de Hispanoamérica. En: Amores Carrendo, Juan Bosco (Ed.) *Las independencias iberoamericanas: ¿un proceso imaginario?* (pp. 208 – 235). Bilbao: Universidad del País Vasco.

- Amores, J. (2011) Capítulo I. Las independencias hispanoamericanas en su bicentenario: nuevos planteamientos, nuevos enfoques. En: Amores, J. & Saranyana, J. (Eds.) *Política y religión en la independencia de la América hispana* (pp. 3 – 18). Madrid: Universidad de Navarra & Biblioteca de Autores Cristianos.
- Amores, J. (2011) Capítulo VI. Gobernar según justicia. Realistas y patriotas en Nueva Granada (1810 – 1816). En: Amores, J. & Saranyana, J. (Eds.) *Política y religión en la independencia de la América hispana* (pp. 133 – 152). Madrid: Universidad de Navarra & Biblioteca de Autores Cristianos.
- Bidegain, A. M. (1996) “De la Historia Eclesiástica a la Historiad de las Religiones. Breve presentación sobre la transformación de la investigación sobre la historia de las religiones en las sociedades latinoamericanas.” *Historia Crítica*, 12 (1), 5 – 15.
- Bödeker, H. (2009) Sobre el perfil metodológico de la historia conceptual. Temas, problemas, perspectivas. *Historia y Grafía* 1 (32), 131 – 168. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/589/58922946006.pdf>
- Bourdieu, P. (2009) Génesis y estructura del campo religioso. En: *La eficacia simbólica. Religión y política* (pp. 43 – 89). Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Caicedo, A. (2008) *Construyendo la hegemonía religiosa: los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales (Diócesis de Popayán, siglo XVIII)*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Caicedo, A. (2010) La rebelión de las sotanas o el camino al infierno: el clero neogranadino en la Independencia, pp. 149 – 162. En: Rodríguez Jiménez, Pablo (Dir.) (2010) *Historia que no cesa. La independencia de Colombia, 1780 – 1830*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Calderón, M. & Thibaud, C. (2010) Introducción & Capítulo I. Monarquía y majestad en los albores de la Revolución. En: *La majestad de los pueblos en la Nueva Granada y Venezuela (1780 – 1832)* (pp. 22 – 62). Bogotá: Universidad Externado de Colombia & Taurus.
- Cárdenas, E. (2004) *Pueblo y religión en Colombia (1780 – 1820). Estudio histórico sobre la religiosidad popular de Colombia (Nueva Granada) en los últimos decenios de la dominación española*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

- Chartier, R. (1996) La quimera del origen. Foucault, la Ilustración y la Revolución Francesa. En: *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin* (pp. 13 – 55). Buenos Aires: Manantial.
- Colmenares, G. (1987) Capítulo I. La formación de la economía colonial (1500 – 1740). En: Ocampo, J. (Ed.) *Historia económica de Colombia* (pp. 13 – 47). Bogotá: Siglo Veintiuno Editores.
- Colmenares, G. (1989) Factores de la vida política colonial: el Nuevo Reino de Granada en el siglo XVIII (1713 – 1740). En *Nueva Historia de Colombia*, Tomo 2. (pp. 193 – 206). Bogotá: Planeta Colombiana Editorial.
- Colmenares, G. (1989) La economía y la sociedad coloniales 1550 - 1800. En *Nueva Historia de Colombia*, Tomo 2. (pp. 117 – 152). Bogotá: Planeta Colombiana Editorial.
- Colmenares, G. (1990) La ley y el orden social: fundamento profano y fundamento divino. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 27 (22), 3 – 19.
- Cortés, J. (2012) Los sermones en la Independencia colombiana. De la defensa del monarca español a la defensa de la república, pp. 109 – 149. En: Tovar, B. (Ed.) (2012) *Independencia: historia diversa*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Di Stefano, R. (2011) Capítulo VIII. La Iglesia católica y la revolución de independencia rioplatense, entre la historia y el mito. En: Amores, J. & Saranyana, J. (Eds.) *Política y religión en la independencia de la América hispana* (pp. 167 – 186). Madrid: Universidad de Navarra & Biblioteca de Autores Cristianos.
- Fairclough, N. (2001) 6. El análisis crítico del discurso como método para la investigación en ciencias sociales En: Wodak, R. & Meyer, M. (Coomp.) *Métodos de análisis crítico del discurso* (pp. 179 – 203). Barcelona: Gedisa.
- Friede, J. (1989) “La Conquista del territorio y el poblamiento.” En *Nueva Historia de Colombia*, Tomo 2. (pp. 69 – 115). Bogotá: Planeta Colombiana Editorial.
- Foucault, M. (1988) El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*. 50, (3), 3 – 20.
- Foucault, M. (1992) Nietzsche, la genealogía, la historia. En: Foucault, M. *Microfísica del poder* (pp. 7 – 30). Madrid: Las ediciones de la Piqueta.
- Foucault, M. (1995) 2. *Omnes et Singutim*: Hacia una crítica de la «razón política». En: *Tecnologías de yo y otros textos afines* (pp. 95 – 140). Barcelona: Paidós – Universidad Autónoma de Barcelona.

- Foucault, M. (2008) *El orden del discurso*. Barcelona: Fábula Tusquets Editores.
- García, A. (2001) Introducción. La razón del derecho: entre habitus y campo. En: *Poder, derecho y clases sociales* (pp. 9 – 61). Madrid: Palimpsesto.
- Garriga, C. (2002) Orden jurídico y poder político en el Antiguo Régimen. *Istor. Revista de historia internacional*. 16, (1), 13 – 44.
- Godicheau, F. (2013) “Orígenes del concepto de orden público en España: su nacimiento en un marco jurisdiccional.” *Ariadna Histórica. Lenguajes, conceptos y metáforas*, 2 (1), 107 – 130. Recuperado de <http://www.ehu.es/ojs/index.php/Ariadna/article/view/8959/Godicheau>
- Gonzalbo, P. (2001) “Blancos pobres y libertos. Los colores de la pobreza en el virreinato de Nueva España” En *Historia General de América Latina. Vol. III, Tomo II. Consolidación del orden colonial* (pp. 429 – 441). París & Madrid: Ediciones UNESCO – Editorial Trotta.
- González, F. (1977) *Partidos políticos y poder eclesiástico; reseña histórica 1810-1930*. Bogotá: CINEP.
- González, F. (1997) Capítulo 1. ¿Evangelización o Conquista espiritual? La Iglesia en la sociedad de la conquista y la colonia. En: *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia* (pp. 21 – 118.). Bogotá: CINEP.
- González, N. (2010) “Se evita que de vagos pasen a delincuentes”: Santafé como una ciudad peligrosa (1750 – 1808). *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 37 (2), 17 – 44.
- González, N. (2012) Monstruosidad y no-ciudadanía: la metáfora de la exclusión en la Nueva Granada, 1780 – 1814. En: Ortega, F. & Chicangana-Bayona, E. (Eds.) *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia* (pp. 353 – 380). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – CES & University of Helsinki.
- González, M. (1983) La política económica virreinal en el Nuevo Reino de Granada: 1750-1810. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 11 (1), 129 – 186.
- Jäger, S. (2001) 3. Discurso y conocimiento: aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y del análisis de dispositivos. En: Wodak, R. & Meyer, M. (Coomp.) *Métodos de análisis crítico del discurso* (pp. 61 – 100). Barcelona: Gedisa Editorial.

- Habermas, J. (1973) Conocimiento e interés. *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, 25 (42 – 45) 61 – 76.
- Hering, M. (2012) Sombras y ambivalencias de la igualdad y la libertad. Colombia a principios del siglo XIX. En: Tovar, B. (Ed.) (2012) *Independencia: historia diversa* (pp. 443 – 475). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Howart, D. (1997) 6. La teoría del discurso. En: Marsh, D. & Stoker, G. (Eds.) *Teoría y métodos de la ciencia política* (pp. 125 – 143). Madrid: Alianza Editorial.
- König, H. (1994) *En el camino hacia la nación: nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la nación de la Nueva Granada, 1750 a 1856*. Bogotá: Banco de la República.
- Koselleck, R. (1993) V. Historia conceptual e historia social. En: *Futuro pasado. Por una semántica de los tiempos históricos* (pp. 105 – 127). Barcelona: Paidós.
- Koselleck, R. (2004) Historia de los conceptos y conceptos de historia. *Revista Ayer*, 53, 27 – 45.
- Larrique, D. (2008) “La hermenéutica como ontología de las ciencias sociales” *Especio Abierto Cuaderno Venezolano de Sociología*, 17 (2), p.318.
- López, M. (2001) *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar: la cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI (1550 - 1600)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Losada, R. & Casas, A. (2008) Capítulo II. Dando razón de los fenómenos políticos. En: *Enfoques para el análisis político. Historia, epistemología y perspectivas de la ciencia política* (pp. 47 – 73). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Malagón, M. (2010) El constitucionalismo colombiano de 1810 a 1830: una pervivencia del modelo de administración colonial, pp. 203 – 211. En: Rodríguez, P. (Dir.) (2010) *Historia que no cesa. La independencia de Colombia, 1780 – 1830*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- MacLachlan, C. (2001) “Los fundamentos filosóficos del Imperio Español de América: la Monarquía de los Habsburgo.” En *Historia General de América Latina. Vol. III. Historia General de América Latina. Vol. III, Tomo II. Consolidación del orden colonial* (pp. 693 – 717). Paris & Madrid: Ediciones UNESCO – Editorial Trotta.

- McFarlane, A. (2010) En la antesala de la Independencia, pp. 1- 14. En: Rodríguez Jiménez, Pablo (Dir.) (2010) *Historia que no cesa. La independencia de Colombia, 1780 – 1830*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Meyer, M. (2001) 2. Entre la teoría, el método y la política: la ubicación de los enfoques relacionados con el ACD. En: Wodak, R. & Meyer, M. (Coomp.) *Métodos de análisis crítico del discurso* (pp. 35 – 59). Barcelona: Gedisa Editorial.
- Mörner, M. (2001) La inmigración europea y la formación de las sociedades ibéricas. En *Historia General de América Latina. Vol. III, Tomo II. Consolidación del orden colonial* (pp. 415 – 427). París & Madrid: Ediciones UNESCO – Editorial Trotta.
- Oieni, Vicente. (2005) Notas para una historia conceptual de los discursos políticos. Los aportes de la historia conceptual, la genealogía de Foucault y el Análisis Crítico del Discurso a una nueva historia política. *Anales Nueva Época*, 1(7 – 8), 27 – 61. Recuperado de: [https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/3276/1/anales\\_7-8\\_oieni.pdf](https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/3276/1/anales_7-8_oieni.pdf)
- Ortega, F. (2010) Introducción: Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia. En: Ortega, F. & Chicangana-Bayona, E. (Eds.) *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia* (pp. 12 – 27). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – CES & University of Helsinki.
- Ortega, F., et al. (2011) El pasado como posibilidad. En: *Del dicho al hecho: 200 años de independencia y ciudadanía en Colombia. XIII Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado – Memorias* (pp. 21 – 38). Bogotá: Museo Nacional de Colombia, Universidad Nacional de Colombia y Pontificia Universidad Javeriana.
- Ortega, F. (2012) El hilo de Ariadna: el concepto de constitución durante la primera república neogranadina. En: Tovar, B. (Ed.) (2012) *Independencia: historia diversa* (pp. 109 – 149). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Palacios, J. (1989) “La esclavitud y la sociedad esclavista.” En *Nueva Historia de Colombia*, Tomo 2. (pp. 175 – 192). Bogotá: Planeta.
- Páramo, C. (2010) Tribunal de purificación contra culpables y seducidos, pp. 87 - 160. En: Rodríguez, P. (Dir.) (2010) *Historia que no cesa. La independencia de Colombia, 1780 – 1830*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

- Pardo, N. (2013) *Cómo hacer análisis crítico del discurso. Una perspectiva latinoamericana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Piestchmann, H. (2001) “El ejercicio y los conflictos del poder en Hispanoamérica” En *Historia General de América Latina. Vol. III, Tomo II. Consolidación del orden colonial* (pp. 667 – 692). París & Madrid: Ediciones UNESCO – Editorial Trotta.
- Ramírez, R. (2010) *Introducción teórica y práctica a la investigación histórica. Guía para historia en las ciencias sociales*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- Reyes, A. (2010) Capítulo 2. La participación popular en la primera república en el Nuevo Reino de Granada, pp. 48 – 83. En: Bonilla, H. (Ed) *Indios, negros y mestizos en la independencia*. Bogotá: Planeta & Universidad Nacional de Colombia.
- Reyes, Ana (2010) La revolución de los cabildos y las múltiples autonomías locales en el Nuevo Reino de Granada, pp. 47- 62. En: Rodríguez Jiménez, Pablo (Dir.) (2010) *Historia que no cesa. La independencia de Colombia, 1780 – 1830*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Rodríguez, I. (2011) Capítulo V. Política y religión en la independencia de Venezuela. Narciso Coll y Prat y Juan Germán Roscio: los «agustinismos» diferentes. En: Amores, J. & Saranyana, J. (Eds.) *Política y religión en la independencia de la América hispana* (pp. 85 – 129). Madrid: Universidad de Navarra & Biblioteca de Autores Cristianos.
- Roicer, B; Solano, S. & Álvarez, J. (2012) Liberalismo, ciudadanía y vecindad en Nueva Granada (Colombia) durante la primera mitad del siglo XIX. *Tempo*, 16 (32), 163 – 192.
- Rojas, R. (2009) Introducción. En: *Las República de Aire. Utopía y desencanto en la Revolución Hispanoamericana* (pp. 9 – 24). México D. F.: Taurus.
- Rosanvallon, P (2006). Hacer la historia de lo político. Entrevista con Pierre Rosanvallon. *Memoria y Sociedad*, 10 (20), 77 – 86. Recuperado de: [http://www.javeriana.edu.co/Facultades/C\\_Sociales/memoria/MEMORIA20/ROSANVALLON.pdf](http://www.javeriana.edu.co/Facultades/C_Sociales/memoria/MEMORIA20/ROSANVALLON.pdf)
- Schwaller, J. F. (2001) “La iglesia en la América colonial española” En *Historia General de América Latina. Vol. III, Tomo II. Consolidación del orden colonial* (pp. 543 – 574). París & Madrid: Ediciones UNESCO – Editorial Trotta.

- Stern, S. (1986) Introducción y Capítulo 2. Ascensión y caída de las alianzas postincaicas. En: *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española* (pp. 16 – 92). Madrid: Alianza Editorial.
- Toquica, C. (1998) “La economía espiritual del Convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá, Siglos XVII y XVIII” *Fronteras de la Historia del Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH*, 3 (3), 37 – 73.
- Tovar, F. (1984) *La Colonia en la Historiografía Colombiana*. Bogotá: La Carreta Editores.
- Vasco, C. (1989) *Tres estilos de trabajo en ciencias sociales*. Bogotá: Cinep: Documentos Ocasionales.
- Verón, E. (1980) Poder, discurso, discurso del Poder En: Rector, Mónica (Ed.) *Anais do Primeiro Coloquio de Semiotica* (pp. 85 – 98). Sao Paulo: Ediciones Loyola – PUC.
- Wodak, R. (2001) 1. De qué trata el análisis crítico del discurso (ACD). Resumen de su historia, sus conceptos fundamentales y sus desarrollos. En: Wodak, R. & Meyer, M. (Coomp.) *Métodos de análisis crítico del discurso* (pp. 17 – 33). Barcelona: Gedisa Editorial.

