



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

“El reyno de los monstruos ha fenecido”. Monstruosidad y no-ciudadanía: Metáforas sobre los otros radicales en la Nueva Granada (1780-1830)

Nicolás Alejandro González Quintero

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Maestría en Estudios Culturales
Bogotá, Colombia
2013

“El reino de los monstruos ha fenecido”. Monstruosidad y no-ciudadanía: Metáforas sobre los otros radicales en la Nueva Granada (1780-1830)

Nicolás Alejandro González Quintero

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:
Magister en Estudios Culturales

Director:

Ph.D., Francisco Alberto Ortega Martínez

Línea de Investigación:

Historia, identidades y alteridades

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Maestría en Estudios Culturales

Bogotá, Colombia

2013

A María Teresa, quien nos cuida desde la otra orilla

A María Etelvina, quien nos cuida en esta otra

A María Alejandra, quien ilumina la costa

Agradecimientos

Este texto fue posible gracias a un gran número de personas que me ayudaron de diversas formas. Cada una de ellas, a partir de sus propias herramientas y, sobre todo, de su inmensa disposición para apoyarme en cada momento, fueron partícipes de estas letras y de este esfuerzo. Sin ellas nada de esto habría sido posible.

En primer lugar quiero agradecerle a Francisco Ortega, mi director de tesis. Desde que empezamos a trabajar en este tema, en un grupo de investigación sobre conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia, me apoyó constantemente y me impulsó a que desarrollara nuevas hipótesis y perspectivas. A pesar de la distancia y su estadía en la lejana Helsinki, siempre estuvo atento a mis dudas y preguntas y, sobre todo, a darle forma a un problema que muchas veces se salió de mis manos. El apoyo del grupo de investigación también fue fundamental. La ayuda y lectura de Sandra Ramírez, Diana Monroy, Alexander Chaparro, Zulma Romero y Juan Gabriel Ramírez siempre fue generosa y sumamente enriquecedora.

Por otro lado el espacio de la maestría fue vital para este escrito. La dedicación de las profesoras Marta Zambrano y Luisa Piedrahita en la etapa de la formulación del proyecto fue invaluable. Además del apoyo del resto de profesores y profesora y de la parte administrativa de la maestría. Pero, sobre todo, quiero resaltar a mis compañeros y compañeras. Cada uno de ellos me abrió los ojos a nuevas posibilidades y perspectivas. Sus experiencias, sugerencias y buena energía fueron sumamente importantes no sólo para esta investigación, sino para mi propia vida.

Así mismo, este texto no habría sido posible sin mis amigos y amigas. Las preguntas constantes para ver si algún día me iba a graduar siempre fueron un impulso inmenso, así algunas veces les dijera que me preguntaran de todo menos por la tesis. A veces el proceso de escritura se vuelve una negación constante. Gracias por aguantar esa negación y por cada momento de felicidad que me han brindado.

Por último, pero no menos importante, quiero agradecerle a esas personas que siempre han estado ahí: mi familia, especialmente a mi padre, Manuel, a mi madre, Etelvina y a mis hermanos, Néstor, Juan y Andrés. Cada paso que doy está sustentando en ellos. No me queda sino mi agradecimiento eterno por todo su amor y cariño. Todo esto se debe primordialmente a ustedes.

Y, por supuesto, como olvidarla: a Male.

Resumen

Este trabajo tiene como objetivo analizar la metáfora de la monstruosidad en la delimitación de la comunidad en la Nueva Granada entre 1780 y 1830. Parte de una definición de la monstruosidad como la negación de los atributos del ciudadano y una manera de construir los límites de lo político, al igual que los lazos y valores de la comunidad. Esta investigación se basa en el estudio de la función de la monstruosidad para significar la diferencia desde la asimilación o desde la eliminación por medio de su relación con el concepto de ley natural en tres momentos específicos: la lectura como monstruos de los ociosos a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX por parte de la Corona española y los ilustrados neogranadinos, de los españoles en la época de la Independencia por parte de los patriotas americanos y de los masones entre 1820 y 1830 por parte de algunos miembros de la Iglesia Católica.

Palabras clave: Monstruosidad, ciudadanía, metáfora, diferencia, estudios culturales, historia colonial, historia republicana.

Abstract

The objective of this work is analyze the metaphor of monstrosity in the delimitation of political community in New Granada between 1780 and 1830. It starts with a definition of monstrosity as a negation of citizen attributes and a mode to set up political boundaries and community ties and values. The research studies monstrosity function to signify difference from assimilation or elimination in its relation with natural law concept in three specific moments: the comprehension as monsters of idle people at the end of XVIIIth Century and beginnings of XIXth Century by Spanish Crown and neo-granadian enlightened; spaniards as monsters in Independence Wars by american patriots and masons as monsters in 1820-1830 by some members of Catholic Church.

Keywords: Monstrosity, citizenship, metaphor, difference, cultural studies, colonial history, republican history.

Contenido

	Pág.
Resumen	IX
Introducción	1
1. Las múltiples perspectivas de la monstruosidad a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX.....	13
2. El monstruo del ocio: utilidad y obediencia a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX en la Nueva Granada	27
2.1 Finestrada y los ilustrados neogranadinos: la utilidad como salvadora del Reino ³¹	38
2.2 El ocio monstruoso o los ociosos como monstruos. Afrentas al orden social	.38
2.3 Conclusiones	43
3. Los españoles como monstruos: la ruptura del orden natural en la época de la Independencia en la Nueva Granada y Venezuela.....	47
3.1 <i>La Guerra a Muerte</i> : el exterminio de los monstruos españoles.....	51
3.2 El quebrantamiento del orden familiar: los españoles como especie degenerada.....	56
3.3 Conclusiones	65
4. El monstruo apocalíptico: la discusión sobre la tolerancia religiosa en la República de Colombia, 1820-1830	69
4.1 Ciudadanía, orden y religión	75
4.2 El monstruo apocalíptico	81
4.3 Conclusiones	87
5. Consideraciones finales	91
Bibliografía	99

Caraqueños! – El Gobierno de la República vuelve à brillar con el esplendor de sus Armas vencedoras de tantos millares de tiranos. La Libertad, la Igualdad, y la Independencia, son el premio de nuestra constancia, de nuestro valor, y de nuestra sangre. El Reyno de los Monstruos ha fenecido, el de la gloria Republicana lo reemplaza.

Simón Bolívar, Cuartel-General del Rastro, á 14 de Febrero de 1818

Introducción

Por lo qual assi definimos el Monstruo: Es todo aquel compuesto animado, en cuya produccion no espontanea, falta mas ò menos enormemente á su acostumbrado orden la Naturaleza

D. Joseph de Rivilla Bonet y Pueyo (1695: 11r)

Este trabajo tiene como objetivo analizar la metáfora de la monstruosidad en la delimitación de la comunidad política de la Nueva Granada entre 1780 y 1830. El trabajo parte de una definición de la monstruosidad como la negación de los atributos del ciudadano y una manera de construir los límites del campo de lo político, al igual que los lazos y valores políticos de la comunidad. Entenderé al ciudadano como uno de los conceptos privilegiados de la cultura política de este momento. Mediante este concepto se construyó un nuevo pacto social al componer la abstracción fundamental del orden republicano y cuyo significado estaba en disputa desde finales de la época colonial, consolidándose “en un ideal por construir, un horizonte hacia el cual la nueva sociedad organiza y dirige sus recursos y energías” (Ortega, 2012a:12-13). Según Hilda Sabato (2001:1292-3), la definición de la ciudadanía política fue una de las dimensiones más importantes de las transformaciones políticas de Latinoamérica en el siglo XIX. Para ella, el proceso de construcción de la ciudadanía no puede ceñirse exclusivamente a los límites normativos, sino que es resultado de un proceso complejo de negociación y confrontación entre principios, expectativas, prácticas de diferentes grupos de la sociedad, tanto dominantes como subalternos y de la articulación entre las nuevas y tradicionales relaciones sociales y jerarquías (1292-3)¹.

Esta investigación nació por mi interés por los procesos de definición y redefinición de los límites de lo político en la Nueva Granada. En mi tesis de pregrado, hice un acercamiento a la forma en que el vago, el ocioso y los ladrones se convirtieron en individuos peligrosos para la administración virreinal y los ilustrados neogranadinos a finales de la Colonia (González Quintero, 2008) y esto me generó una gran inquietud en cómo se construían discursivamente aquellos sujetos considerados como una amenaza para el orden establecido. A partir de ese momento me centré en la exploración de aquellos

¹ Un ejemplo de un estudio de la ciudadanía ligada a la exclusión en Perú lo podemos ver en Flores Galindo (1997). Para entender cómo los modelos de ciudadanía en México fueron fundamentales en la conformación de la comunidad política véase Lomnitz (2001).

sujetos que serían considerados como peligrosos para el orden político. Sin embargo, las herramientas del análisis del discurso no eran suficientes para examinar las complejidades de la cultura política del momento, lo cual me llevó a acercarme a la historia conceptual. Sin embargo, ésta le ha prestado poca atención a los conceptos liminales. Aunque la historia conceptual teoriza la conflictividad constitutiva de lo social, no ha teorizado lo suficiente en la manera en que se constituyen los márgenes de la sociedad. Por lo tanto inscribo este trabajo como un esfuerzo por tratar de entender cómo se constituyen los límites de una comunidad política por medio de figuras y metáforas que significan la exterioridad política y social.

De esta forma estudiaré cómo en esta tarea de construcción y definición del sujeto político se generó un límite del concepto del ciudadano – la no-ciudadanía entendida a través de la monstruosidad² –, que fue efectivo en procesos de exclusión social³ y de separación entre grupos sociales y políticos. Esta figura permitió la reducción del campo de lo pensable en el concepto del ciudadano y en la organización de comunidades políticas, delimitando el marco de las controversias y los conflictos que se presentaron en estas definiciones (Rosanvallon, 2003: 46). Determinar quién era ciudadano no sólo era una acción que podía beneficiar a un grupo, sino que imponía un criterio de clasificación en la sociedad con un consecuente sistema de privilegios y poder, el cual operaba y tenía ciertas consecuencias, creando tensiones sociales y espacios para nuevas exigencias políticas (Sosa, 2006: 168). Por lo tanto examinaré cómo y quiénes ubicaron y crearon estos sujetos por fuera del rango de lo político y la influencia que esto tuvo en la formación de distintos órdenes políticos durante el período señalado. En este caso la figura del monstruo se convirtió en un referente importante para denotar el espacio de la diferencia y de la otredad radical⁴ en estos órdenes por los ilustrados a finales del siglo XVIII, los revolucionarios americanos en el período de Independencia y algunos sacerdotes católicos en el momento de construcción de la república en la década de 1820.

² Siguiendo a Jacques Guilhaumou (2006), se puede apreciar la importancia de la división entre figuras humanas y figuras monstruosas en el seno de la reflexión sobre la formación de distintos órdenes sociales y políticos. Esta unión entre las concepciones de lo monstruoso y el orden social ha generado un fuerte potencial normativo que le ha permitido convertirse en un argumento para la acción y la organización humana.

³ Como lo explican Vicente Oeni y Rolando Anrup (1999: 1)., “la ciudadanía, en tanto sistema de integración y de exclusión, es un indicador de los rasgos dominantes de una cultura política”. Esta figura es vital no sólo en el establecimiento de los límites de la comunidad política sino también en la formación de identidades.

⁴ Entenderé la otredad radical como aquellos sujetos que se consideran totalmente opuestos al orden político y social que se quiere construir. De esta forma, esos otros radicales representan los valores opuestos que se pretenden edificar en la comunidad política.

En política, los límites están constituidos por la negación de atributos políticos, algo particularmente efectivo cuando se caracteriza socialmente a los otros⁵. Como lo muestra Rosanvallon (2003), el estudio de lo político nos ayuda a cuestionarnos sobre el proceso conflictivo de elaboración de reglas explícitas o implícitas sobre quién puede participar y qué se puede compartir en una comunidad política⁶. Una de las maneras en que esto último se lleva a cabo es en el reconocimiento de los *otros* mediante la construcción de un *nosotros* como unidad de acción políticamente eficaz. Esto se realiza a través de categorías con las cuales se delimita y se excluye a unos, convirtiéndolos o en sujetos de administración – es decir aquellos que atentan contra la normatividad social, pero que pueden ser asimilados – o en sujetos que deben ser eliminados – es decir aquellos significados como una exterioridad radical que debe ser exterminada –. Por lo tanto se genera una incapacidad de pensar al otro como sujeto político, abriendo las puertas al problema de la significación de aquellos sujetos calificados como inadmisibles, lo cual permite analizar la manera en que una comunidad y una organización política se delimita y se define a sí misma.

Esta definición de la comunidad política tiene una de sus etapas fundamentales en la constitución de un afuera que la delimita, con el fin tanto de crear una identidad cultural como de generar una forma de gobierno completamente soberana. Para esto es clave, como lo explica Stuart Hall, la constitución discursiva “en y a través de ‘el Otro’, a través de un sistema de semejanzas y diferencias, a través del juego de la *différance* y de la tendencia de estos significados fijos a flotar, a ‘deslizarse pendiente abajo’. El Otro dejó de ser un término fijado en un lugar y en un tiempo exteriores al sistema de identificación y se convirtió, en cambio, en un ‘afuera constitutivo’ simbólicamente marcado, en una posicionalidad de marcación diferencial dentro de una cadena discursiva” (2008: 135). Dentro de este marco, la formación de un afuera constitutivo es primordial para elaborar las fronteras de las comunidades políticas y saber qué individuo puede pertenecer a ellas. A partir de esto se elaboran procedimientos en los cuales los sujetos son nombrados a través de figuras particulares y denegados a la vez (Butler y Spivak, 2009: 57-58). Según Trinh T. Minh-ha (1989: 54), el nombrar permite tanto un ritual de incorporación como uno de separación, comprendiendo al Otro por medio de unas figuras que hacen parte de un repertorio de imágenes definido. Por lo tanto, se da un doble proceso ya que la demarcación también permite significar a aquel que sí puede ser parte de la comunidad por medio de una serie de atributos y características que lo definen. Sin embargo, el proceso de delimitación siempre está en constante redefinición ya que los límites de la comunidad nunca son fijos.

⁵ Para Bourdieu, en su estudio sobre la relación entre el lenguaje y el poder simbólico, “politics is the site *par excellence* of symbolic effectiveness, an activity which works through signs capable of producing social entities and, above all, groups” (1991: 249-250).

⁶ Como lo muestra Francisco Ortega (2012: 18), lo político no es solamente lo que se refiere al papel de las instituciones, el ejercicio de los políticos o de los partidos o el ordenamiento de la sociedad, “lo político comprende todas aquellas actividades en las que el poder y la comunidad se ven implicados, y se refiere fundamentalmente a los procesos de autoconstitución.”

Según Hall (2008), el significado de la diferencia nunca está completamente fijado, por lo que es necesario estudiar la forma en que se resignifica constantemente el marco que se construye para que la significación sea válida y cuáles son las estrategias para que esto suceda. Derrida muestra cómo la necesidad de crear pares que definan la significación terminan generando una necesidad de identificación en un significado que se encuentra constantemente diferido. Estas son sus palabras: «Lo mismo es precisamente la diferencia (con una a) como paso alejado y equivocado de un diferente a otro, de un término de la oposición a otro. Podríamos así volver a tomar todas las parejas en oposición sobre las que se ha construido la filosofía y de las que vive nuestro discurso para ver ahí no borrarse la oposición, sino anunciarse una necesidad tal que uno de los términos aparezca como la diferencia del otro, como el otro diferido en la economía del mismo [...] Es a partir de la muestra de este mismo como diferencia cuando se anuncia la mismidad de la diferencia y de la repetición en el eterno retorno» (1989: 53). Siguiendo a De Certeau (2004), el espacio donde se crea la diferencia está marcado por procedimientos de escritura íntimamente ligados con la formación de lenguajes y las relaciones de poder que éstos conllevan en el surgimiento de un saber sobre aquel que es significado y sobre el cual se actúa. Es necesario analizar históricamente los sistemas de conocimiento y significación de los otros en momentos específicos por medio de la figura de la monstruosidad, cómo éstos nos hablan más de aquellos que generan estos sistemas de significación (Said, 2008) y cómo esto se articula con los lenguajes políticos en los cuales esta otredad se construye.

Para poder hacerlo es necesario problematizar los lenguajes políticos a partir de las nuevas relaciones y ordenamientos de poder que fueron surgiendo en la coyuntura de este período (Hall, 2008; Palti, 2007). La reconstrucción de estos lenguajes parte de su cualidad como formaciones históricas dispuestas al cambio y del mismo principio de incompletitud de los sistemas conceptuales. Según Palti, “los lenguajes, a diferencia de los ‘sistemas de pensamiento’, no son entidades autocontenidas y lógicamente integradas, sino sólo histórica y precariamente articuladas” (2007: 55). Dentro de esta perspectiva, es necesario ver que la reconstrucción de estos lenguajes sólo es posible a partir del análisis de los campos semánticos y las figuras del lenguaje que los acompañaron, a partir del énfasis en “los actores que enuncian o son interpelados, las prácticas que intentan fijar, modelar o dominar, y las instituciones que animan y legitiman o condenan y revocan” (Ortega, 2012a: 21).

Este trabajo aborda el estudio de la diferencia a través de la metáfora de la monstruosidad como un objeto esencialmente histórico. El análisis de las metáforas es imprescindible para la historia de los conceptos, ya que estas son primordiales para la elaboración de horizontes de expectativa y el establecimiento de los límites para la experiencia posible. Según Blumenberg, las metáforas, “tienen historia en un sentido más radical que los conceptos, pues el cambio histórico de una metáfora pone en primer plano la metacínética de los horizontes históricos de sentido y de las formas de mirar en cuyo interior experimentan los conceptos sus modificaciones.” (Blumenberg, 2003: 47). Teniendo esto en cuenta, las metáforas ofrecen el marco y el horizonte de sentido en el cual los conceptos cambian sus significados, además de dar una base para las acciones de los diversos actores en este proceso de modificación.

Según Lakoff y Johnson (1991), nuestro sistema conceptual ordinario es fundamentalmente metafórico. Esto afecta nuestra manera de actuar ya que a partir de ella significamos los fenómenos políticos, económicos, sociales y culturales. Para ellos, “la esencia de la metáfora es entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra” (Lakoff y Johnson, 1991: 41). Así, se presenta una estructuración parcial entre dos realidades, ya que a pesar de que exista una fase de comprensión, la metáfora no puede substituir completamente al fenómeno que está explicando. Para Victor Turner (1974), la metáfora sirve para elegir los términos en que se va a entender un fenómeno social y cultural, una manera de comprender lo desconocido por medio de lo conocido. Este proceso de traslación y comprensión es posible gracias a un dominio cultural compartido, lo cual permite tanto la extensión de un término a otros dominios así como la creación de nuevas prácticas y discursos. Por lo tanto, la metáfora se convierte en una clave de comprensión en el que el significado original cambia y se extiende por medio de su uso analógico. Según Turner, en la metáfora interviene un sujeto principal y uno “subsidiario”, los cuales tienen una relación dinámica gracias a que son símbolos multivocales o con varios significados. Para este autor, “the metaphor works by applying to the principal subject a system of “associated implications” characteristic of the subsidiary subject” (Turner, 1974: 30). De esta manera, la metáfora selecciona, hace énfasis, suprime y organiza características del sujeto principal en base a una serie de enunciados que normalmente aplicaría para el sujeto subsidiario (Turner, 1974). Así, podemos entender cómo se forman conceptos estructurados en términos de otro y cómo este procedimiento es primordial en la forma en cómo una comunidad entiende los cambios que está viviendo y cómo los simboliza.

En este estudio, la metáfora de la monstruosidad será fundamental para fijar el límite del concepto de ciudadanía de la época en estudio y producir a aquellos que no eran ciudadanos, a través de una serie de atributos y virtudes que se atribuyeron ciertos grupos sociales con el fin de forjar una superioridad sobre los otros (Stevenson, 2003). Examinaré cómo gracias a su uso metafórico adquirió rasgos políticos y cómo, gracias a ella, se generó un complejo de enunciados que sirvió de guía de lectura para el espacio político del momento. Esta guía estaría marcada por otra característica fundamental de la metáfora: su carácter pragmático⁷. Según Blumenberg (2003), el contenido de la metáfora determina, como referencia orientativa, una conducta. La metáfora indica cierta comprensión histórica, con la cual podemos entender las certezas, las valoraciones fundamentales y sustentadoras que regulan las actitudes, expectativas, acciones, omisiones, aspiraciones, ilusiones, intereses e indiferencias de una época⁸ (Blumenberg, 2003: 63). Como bien lo expresa Palti en su análisis de la obra de Blumenberg, la metáfora “no vale por lo que indica, sino por lo que *hace*” (2011: 231). Así, las metáforas, más que lo que ellas afirman, son importantes por las acciones que hacen posibles, “su productividad se despliega ya no meramente en el plano de las representaciones sino en el de las acciones” (Palti, 2011: 238).

⁷ Donald Davidson (1978) asegura que la metáfora pertenece exclusivamente al dominio del uso. Para él, lo que distingue a la metáfora no es el significado sino el uso.

⁸ Cohen afirma que “but a figurative use can be inaccessible to all but those who shape information about one another’s knowledge, beliefs, intentions, and attitudes” (1978:7)

De acuerdo con este paradigma la selección del material metafórico dependerá de la interpretación del contexto intelectual en cuyo interior se sitúa y actúa el autor. Esta selección me permitirá adentrarme en dos ideas claves: en primer lugar, el uso persuasivo de la metáfora a partir del poder de lenguaje figurativo. Como afirma Paul de Man, “this power includes the possibility of using language seductively and misleading in discourses of persuasion as well as in such intertextual tropes as allusion, in which a complex play of substitutions and repetitions takes place between texts” (1978:13). Y, en segundo lugar, en la posibilidad de una función pictórica del significado metafórico, por medio de la cual se crea una serie de imágenes y significados para el discurso político (Ricoeur, 1978). A través de esta idea de la persuasión y la construcción de imágenes analizaré el horizonte representativo de los diversos autores y cómo estos significaron la monstruosidad, más allá de los contenidos referenciales de diversos discursos.

Así analizaré el surgido y selección de imágenes, el contenido representacional de monstruo y monstruosidad y su contenido semántico en el momento estudiado. Sin embargo, para poder analizarlo tomaré en cuenta otra característica particular de la metáfora. Hay autores que, como Donald Davidson (1978), privilegian el uso y significado literal de la metáfora en cualquier tipo de contextos. A pesar de esto, no podemos olvidar la plurivocidad de significados de la metáfora⁹ y los distintos significados que se dan en la figura de la monstruosidad, como veremos más adelante. Como lo expresa Paul Ricoeur, “in the same way as the metaphorical sense not only abolishes but preserves the literal sense, the metaphorical reference maintains the ordinary vision in tension with the new one it suggests” (1978: 152). La metáfora nos permite una apertura a distintas formas de significación que se van convirtiendo en aceptables a medida que se va recomponiendo la figura en el sistema que la articula y la compone.

Esta investigación abordará la figura de la monstruosidad mediante el análisis de los campos semánticos que se construyeron alrededor de ella. La metáfora de la monstruosidad fue utilizada en el período estudiado desde una doble perspectiva. En primer lugar como una figura bisagra – tomada de la teorización de Elías Palti (2007) sobre los conceptos bisagra – que permitió articular experiencias inasimilables dentro de un universo semántico con el fin de hacerlo inteligible. Y, por otro lado, como una figura contraria asimétrica – tomada de la teorización de Reinhart Koselleck sobre los conceptos contrarios asimétricos (1993) – que ayudó a organizar la heterogeneidad

⁹ Así se puede apreciar en el estudio de Elías Palti sobre Blumenberg, en el cual expresa que, “al igual que los conceptos para Koselleck, las metáforas nos alejan de los marcos de las experiencias vivenciales inmediatas y nos ponen en contacto con las estructuras significativas que les subyacen y articulan las mismas en totalidades de sentido. Pero, a diferencia de los conceptos, aunque la metáfora tiene una historia que se puede rastrear, su plurivocidad no es ella misma un producto histórico, el resultado puramente contingente de la sedimentación de una cadena de significados producidos históricamente, sino que es una dimensión constitutiva suya” (Palti, 2011: 229).

social y definir por oposición a distintos grupos. En el primer caso, la figura bisagra será esencial para lograr rearticulaciones drásticas de sentido a partir del uso de una figura – la monstruosidad – que no era común para describir fenómenos y hechos políticos, sino que era más usada para describir partos anómalos, prodigios o accidentes de la naturaleza. De esta forma, la consideraré como una figura que en ciertas circunstancias sirvió de pivote “entre dos tipos de discursos inconmesurables entre sí, convirtiéndose así en núcleos de condensación de problemáticas histórico-conceptuales más vastas” (Palti, 2007: 103-4). Esta capacidad de unión y de condensación de distintos lenguajes le permitiría convertirse en una metáfora clave del período, ya que facilitaría la circulación social de estos lenguajes y los haría comprensibles y articulables dentro del vocabulario disponible (Palti, 2007: 104).

Por otro lado, la monstruosidad también serviría para hacer calificaciones de los demás denominando unidades sociales o políticas de acción en virtud de las cuales se delimitaba y excluía a otros. Koselleck, en referencia a los conceptos asimétricos contrarios, sugiere que “un concepto, en el sentido que aquí se está usando, no sólo indica unidades de acción: también las acuña y las crea” (1993: 206). En este sentido, la monstruosidad serviría como una figura asimétrica contraria con la cual se privaba al otro de ciertos atributos por medio de la determinación ajena y unilateral con la cual los sujetos descritos no se sentían identificados. Estudiaré el uso de la metáfora de la monstruosidad y cómo ésta fue útil para negar posiciones contrarias, logrando entender su efectividad política a partir de distintas estructuras de significado (Koselleck, 1993).

En este sentido, la categoría del estereotipo de Bhabha es útil para aclarar la eficacia de la monstruosidad como una figura asimétrica contraria capaz de significar la diferencia y entender los límites de lo político. Como lo explica Bhabha (2002), el estereotipo nos permite construir una diferencia centrada en lo cultural, lo histórico y lo racial. Al mismo tiempo que el significado cambia o es entendido de manera diferente en distintos contextos, el estereotipo también permite que éste sea considerado como una categoría fija que debe ser repetida constantemente, como veremos a lo largo de esta investigación. De esta forma la ambivalencia del estereotipo permite asegurar “su repetibilidad en coyunturas históricas y discursivas cambiantes; conforma sus estrategias de individuación y marginalización; produce ese efecto de verdad probabilística y predictibilidad que, para el estereotipo, siempre debe ser *en exceso* de lo que puede ser probado empíricamente o construido lógicamente” (Bhabha, 2002: 91). El estereotipo construye modos de diferenciación, al mismo tiempo que genera una serie de epítetos que son utilizados estratégicamente para fines específicos, lo cual es primordial en la determinación del otro a partir de formas unilaterales y asimétricas.

Este proceso de constitución de prácticas culturales de significación debe ser analizado históricamente. Como lo explica Steedman, cualquier marco teórico riguroso debe ser entendido a partir de la comprensión de la propia historicidad de los conceptos (1991: 55). Analizaré cómo se generaron unas luchas históricas para producir esta serie de significaciones que organizaron prácticas políticas y el posicionamiento de diversos grupos a partir de su entorno cultural por medio del análisis de los textos que produjeron. Sin embargo, es necesario aclarar, siguiendo a Lawrence Grossberg (2005: 156-157),

que el significado de un texto no está en el texto mismo sino que es el producto activo de la articulación social de éste, de la red de connotaciones y códigos, así como de las estructuras de significado y poder dentro de las cuales el texto está inserto y de sus múltiples lecturas.

Por eso la relación de los estudios culturales y la historia es fundamental. Entenderé la cultura como una lucha histórica sobre el significado, no sólo por la trama de significación en que está inserta los textos, sino también porque el contexto histórico, político, social y cultural es necesario para entender las condiciones de existencia de los textos¹⁰. Por otro lado, los textos no sólo son una representación de esta realidad sino son constitutivos de la misma. Por lo tanto los textos deben ser comprendidos como hechos históricos y no sólo como repositorios de hechos (Steedman, 1991), lo cual me lleva a acercarme a estos como artefactos vitales en la formación de significados históricos por medio de los cuales se lee la realidad.

Para entender esto debemos plantear lo histórico y su relación con los estudios culturales desde dos perspectivas. En primer lugar, como una necesidad de ampliar la metodología de los estudios culturales al estudio de los archivos, considerando a los documentos como una muestra importante de las relaciones de poder y “los dilemas humanos, morales y filosóficos que enfrentaron los individuos que los produjeron” (Mallon, 2001: 142). Este punto me ayudará a comprender que es necesario pensar los significados culturales dentro de una red que se desarrolla en distintos espacios y que debe ser explorada ampliamente a partir del análisis de documentos de distinto tipo, como lo son sermones, libros de historia natural, libros de derecho, periódicos, cartas, proclamas, edictos, entre otros.

Por otro lado, este olvido del archivo también ha sido una de las causas de la falta de reflexión histórica por parte de los estudios culturales y muchas veces ha generado una desconexión entre los análisis que hacemos y la historicidad propia de los conceptos (Chakrabarty, 1999). Siguiendo a Johnson, Chambers, Raghuram y Tincknell considero que es ineludible una rehistorización de los estudios culturales a partir de un análisis propio de nuestra reflexividad histórica, teniendo conciencia de cómo nos afecta nuestro pasado y su estudio. Además de esto, también considero precisa su advertencia de que todo trabajo intelectual, no sólo el histórico, necesita una sensibilidad histórica al considerar cómo el tiempo es esquematizado y cómo el cambio social y la continuidad son condiciones de la vida humana (2004: 126). Desde esta perspectiva, los estudios culturales han fijado la mayoría de sus análisis en la supremacía de la inmediatez vivida, por medio de estudios que ligan a los sujetos a espacios atemporales por medio de

¹⁰ Como lo muestra Elizabeth Fox-Genovese, “in this perspective, politics as the will to define and the ability to impose boundaries constitutes the irreducible core of experience, textuality, and history. Politics drags the line that govern the production, survival, and reading of texts and textuality – of text and Text” (1989: 221)

categorías de análisis ahistóricas (Harootunian, 2004).¹¹ Por eso es necesario adentrarnos en la historicidad de los problemas y centrarnos en cómo los significados se han construido históricamente dentro de una lucha constante, como una de las apuestas de los estudios culturales por analizar los problemas desde una perspectiva en la cual no puede existir una separación radical entre la teoría y el contexto social y cultural histórico que le provee a los objetos de estudio sus condiciones de existencia (Grossberg, 2005).

Por lo tanto, en este trabajo examinaré cómo el significado de la monstruosidad se fue enriqueciendo desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII, lo cual nos abre las puertas hacia las categorías de orden, ley natural y diferencia en este período, complementando las categorías utilizadas en este apartado. Como lo explica Spivak (1997: 1) hay dos características en estos procesos de significación. En primer lugar la necesidad de pluralizar los distintos momentos y presentarlos como confrontaciones y no como transiciones. Y, en segundo lugar, mostrar cómo estos cambios están “señalados o marcados por un cambio funcional en los sistemas de signos” (Spivak, 1997: 3), los cuales expresan la mediación de un código preexistente y la transacción activa entre significados. Bajo esta égida, exploro cómo la figura de la monstruosidad fue abriendo todo un horizonte de expectativas a partir del cual se podrían reformular las categorías antes mencionadas (orden, ley natural, diferencia) y cómo esto nos dará una entrada concreta a la forma en que fue entendida la diferencia en la Nueva Granada durante el período estudiado.

Así entenderé la diferencia no solamente como algo que tiene historia sino como una historia que ayudará a develar cómo hemos entendido este problema en ciertos momentos. De esta forma la historia se convierte en un laboratorio para seguir las experiencias y los conflictos que nos han constituido históricamente, por medio de un diálogo permanente entre nuestro pasado y nuestro presente. En palabras de Rosanvallon, “se trata de reconstruir la manera como los individuos y los grupos han elaborado su comprensión de las situaciones, de enfrentar los rechazos y las adhesiones a partir de los cuales se han formado sus objetivos, de volver a trazar de algún modo la manera como su visión del mundo ha acotado y organizado el campo de sus acciones” (2003: 26). La diferencia como una historia nos ayudará a escuchar una resonancia entre nuestra experiencia de lo político y aquellas que nos han precedido en la construcción de las diversas antinomias constitutivas de lo político por medio de la metáfora de la monstruosidad y sus diversos significados.

El primer capítulo de este trabajo tendrá como objetivo analizar la figura de la monstruosidad y cómo ésta fue relevante para la construcción de la externalidad del orden natural en los siglos XVIII y XIX. Para esto estudiaré cómo fue resignificada desde el siglo XVI al XVIII y cómo abrió horizontes de expectativa para significar a los otros a

¹¹ Como lo expresa Wallerstein, “hoy el problema es el de escapar a las constricciones pasajeras de lo contemporáneo para llegar a interpretaciones más duraderas y útiles de la realidad social” (2007: 86).

partir de su relación con la historia natural, el derecho y la anatomía. De esta forma, la monstruosidad como referente y límite de la ley natural se convirtió en una metáfora primordial para entender los problemas político-históricos del período, ya que sirvió para establecer los límites de la comunidad política por medio de su función en procesos de asimilación o de eliminación de la diferencia.

En el segundo capítulo estudiaré el campo semántico de la utilidad, la obediencia y la monstruosidad en la significación del ocio y los ociosos como monstruosos. En este apartado analizaré como la definición del ciudadano estaría centrada en la idea de los vecinos útiles y en el patriotismo de éstos a partir de sus planes por mejorar el virreinato. Para esto será vital el concepto de utilidad construido por Fray Joaquín de Finestrada después de la rebelión de los comuneros, al igual que el significado que forjaron los ilustrados neogranadinos en sus publicaciones periódicas. Por medio de este concepto se erigiría un ideal del ciudadano desde el cual los ociosos serían monstruos, ya que significarían la desviación de este ideal. Así, examinaré como se constituyó a los ociosos como sujetos para administrar, los cuales, a través de la educación podrían superar este estado.

En el tercer capítulo estudiaré cómo se significó a los españoles como monstruosos durante la Independencia a partir de la idea de la ruptura del orden natural y la formación de un campo semántico aunado a la idea de las leyes naturales, la degeneración y la figura de la monstruosidad. Dentro de este marco, analizaré como la metáfora de la monstruosidad en este período abrió el horizonte de expectativa para generar una serie de diferencias entre los americanos y los españoles. Estas diferencias estarían marcadas por la consideración de los españoles como una sub-raza inferior a los americanos y la consiguiente negación de la condición de humanidad de los primeros por parte de los patriotas americanos quienes consideraban que los españoles habrían quebrantado las leyes naturales, lo cual se vería reflejado en su comportamiento moral y en su cuerpo. Por lo tanto, los patriotas americanos se constituirían como el ideal de sujeto político y de ser humano en contraste con el español monstruoso y degenerado, los cuales debían ser exterminados debido a su otredad radical.

Por último, examinaré en el cuarto capítulo la discusión sobre la tolerancia religiosa que se dio en la década del 20 del siglo XIX por parte de los masones y la Iglesia Católica. En este apartado abordaré como los conceptos de nación, constitución y la figura de la monstruosidad fueron claves en una lucha de facciones entorno de la definición de los pilares de la naciente república. Esta discusión plantearía dilemas primordiales sobre cómo debía ser el nuevo ciudadano colombiano y cuáles eran los atributos que lo constituían. En esta lucha, la monstruosidad sería entendida por medio de la concepción de una nación católica que basaba su institucionalidad a partir de la idea de la ley preconstitucional de la religión. En esta perspectiva, la diferencia significada a partir de los masones podría ser vista desde dos ópticas: a partir de la conversión o por medio del exterminio. Así me acercaré a lo monstruoso en el período estudiado y a las posibilidades que abría en la definición y trato de la diferencia en el campo político de la Nueva Granada durante el período estudiado.

1. Las múltiples perspectivas de la monstruosidad a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX

El 24 de febrero de 1789 el editor de la *Gazeta de México* publicó un texto sobre el nacimiento de un niño monstruoso en la ciudad de Querétaro. El Alférez Real Comisionado llevó al escribano mayor de la ciudad, a D. Francisco de Inza y al Maestro D. Joseph Antonio Sotomayor, médico y cirujano respectivamente, para que hicieran una descripción detallada del niño y fuera referida a la colección de hechos interesantes del periódico mexicano. Hijo de una pareja indígena al servicio de Mariana Josefa de Castañeda, dueña de la hacienda de Xalpilla, el bebé Joseph María, de un par de meses de nacido, fue examinado por Inza y Sotomayor, los cuales consideraron “que con efecto es monstruoso el referido Niño, y que su monstruosidad consiste en tener, como tiene, quatro piernas, y otros tantos pies, y en ello veinte y tres dedos, quatro nalgas, dos miembros viriles, dos bolsas testiculares y un solo teste en cada bolsa” (24-II-1789: 253-254). A continuación los examinadores hicieron una descripción más detallada del cuerpo del niño, determinando que, a pesar de que el tren inferior de este contaba con estas características, el resto de su cuerpo era perfecto y era un niño robusto y bien nutrido. Después de este dictamen el Alférez Real Comisionado dio la orden al maestro de pintura, Joseph Maria de la Vega, para que dibujase fielmente al infante para ponerlo al revés de la certificación y poder hacer copias de la misma.

Como se puede apreciar uno de los significados de la monstruosidad estaba ligado a finales del siglo XVIII al nacimiento de criaturas de distintas especies con deformidades. Era algo fuera de lo común, llamaba la atención de toda la comunidad y, en este caso, de manera especial de las autoridades de la ciudad, por lo que tenía que ser documentado por los médicos de esta. Fueron ellos quienes establecieron que en realidad el niño era monstruoso a través de la descripción de cada una de las partes de su cuerpo, bajo un procedimiento que estaba ligado al concepto de la verdad de los hechos bajo juramento, siguiendo unas reglas a partir de las cuales se podía determinar qué era monstruoso y qué no. El niño había sido inspeccionado, descrito anatómicamente y dibujado fielmente por las disposiciones del Alférez. En este caso, habría un interés mayor por conocer la anatomía del niño y no por saber las causas de su monstruosidad ¿Pero qué era lo

monstruoso? ¿Cómo se entendía ésta a finales del siglo XVIII? ¿Cómo difería del estudio de la monstruosidad de los siglos XVI y XVII?¹²

Lo monstruoso había sido un tema recurrente en las discusiones sobre la naturaleza en los siglos XVI y XVII. Durante este período lo monstruoso tenía la capacidad para nombrar lo diferente, lo raro y tendría un papel preponderante para expresar la transgresión de lo normal (Del Río, 2003). Sin embargo, el término de referencia no era unívoco. Lo monstruoso incluía, en los siglos XVI y XVII, la posibilidad de describir pueblos enteros – por ejemplo los pigmeos dentro de la idea de los monstruos fabulosos – y la descripción de seres individuales¹³. Además había visiones opuestas sobre lo monstruoso. En primer lugar, la visión aristotélica identificaba a los monstruos como alimañas despreciables y errores de la naturaleza ajenos al orden natural, razón por la cual debían ser moralmente reprobados. En este paradigma, se destacaba Ambroise Paré¹⁴ (1987 [1575]), quien identificaba a los monstruos como “cosas que aparecen fuera del curso de la naturaleza” y con prodigios “que acontecen totalmente contra la naturaleza” (1987 [1575]: 21) y que, en su gran mayoría, eran muestra de la gloria y, sobre todo, cólera de Dios debida a la transgresión humana de su voluntad. Así, los monstruos eran abominaciones contra natura, asociados con tragedias por venir, grandes cambios políticos y desastres naturales. En el siglo XVI, el significado principal de la monstruosidad estaba ligado al horror como muestra de la ira divina debido a la violación humana de las normas morales, sobre todo en los nacimientos monstruosos que antecedieron hechos políticos como la sucesión de reyes o el enfrentamiento político entre la Iglesia Católica y el movimiento luterano a partir de la Reforma.

¹² El tropo del monstruo fue clave para entender la diferencia en la antigüedad clásica y el Medioevo (Cabarcas Antequera, 1994; Ferro, 2008). Sin embargo, éste fue resignificado desde el siglo XVI, para describir la naturaleza y a los habitantes del Nuevo Mundo, especialmente a partir de los conceptos de ‘deformidad’ y de lo maravilloso, de acuerdo a la comparación con la naturaleza conocida del Viejo Mundo (Borja, 2002). De igual forma, el tropo del monstruo fue útil para identificar a los seres más allá del fin del mundo como razas monstruosas, haciéndolas inteligibles para la cosmología cristiana (Palencia-Roth, 2003; Vignolo, 2004; Vignolo, 2007; Vignolo, 2008, White, 1978). Tropos como los del caníbal (Jáuregui, 2008) o el pagano marcaron el espacio geográfico y cultural de América a partir de la imagen del monstruo humano, comedor de carne; o de aquel que no acataba las reglas de la religión cristiana y, por lo tanto, era ignorante y sin ley, y debía ser convertido al cristianismo en una lucha constante contra la idolatría (Ortega, 2010)

¹³ Al hacer su valoración sobre el estudio de la monstruosidad, Francis Bacon hacía esta separación al considerar que se debía entender por aparte los hechos excepcionales de los errores de la naturaleza. Bajo esta perspectiva, los hechos excepcionales serían entendidos a través de la idea de las especies milagrosas, mientras que los errores de la naturaleza debían ser entendidos como individuos milagrosos (Bacon, 1979 [1620]: 187)

¹⁴ La figura de Ambroise Paré fue muy conocida en el ámbito del estudio de la monstruosidad. Su trabajo fue citado constantemente en los libros de monstruos del siglo XVII y también fue referenciado por los expertos de la teratología como ciencia en el siglo XIX. Ver Gorbach (2008)

Por otro lado el punto de vista agustiniano consideraba al monstruo como parte del plan natural y como un ser único y útil para la naturaleza, visión que se desarrolló con mayor ímpetu en el siglo XVII,¹⁵ pero sin dejar a un lado la concepción del horror que vimos anteriormente, sobre todo en el nacimiento de niños monstruosos como presagios de hechos políticos. A pesar de esto, empezaron a desarrollarse ciertas críticas contra la visión aristotélica de lo monstruoso. Una de ellas provenía de Joseph Rivilla Bonet y Pueyo, cirujano residente en Lima, quien consideraba contradictoria la concepción del “Monstruo [como] un concepto vicioso, y procreado fuera de la intencion de la Naturaleza con falta, ò excesso de alguna cosa en el” (1695: 8v), Para él, si una cosa estaba en la naturaleza debía ser producto de esta misma y era una de los aspectos más significativos de su riqueza. Para el jesuita Juan Eusebio Nieremberg, la deformidad le daba gracia a la naturaleza y “los monstros son parte de su hermosura, y lo deven ser de su noticia, y ansi trataré dellos, no sin sazón y coyuntura” (1643: 63). Para Fray Antonio de Fuentelapeña (1978 [1677]), el monstruo hacía parte de la misma naturaleza aunque no estuviera acorde con la perfección de su especie. Para este autor, la figura externa no constituía la esencia de los seres humanos considerados como monstruosos – por ejemplo los pigmeos y gigantes – y, por lo tanto, debían ser estimados como humanos y ser instruidos y salvados a través del bautismo. A partir esto podemos ver cómo la pregunta por lo monstruoso estaría ligada tanto al cuerpo del monstruo como a su moral, relación que seguiría siendo importante en los siglos XVIII y XIX.

La visión agustiniana estaba sustentada en la idea de la Gran Cadena del Ser. Según esta, el plan y la estructura del mundo se basaban en una concepción de la naturaleza acorde con los principios de plenitud, continuidad y necesidad. Así, la naturaleza estaba formada por “un infinito número de eslabones que ascendían en orden jerárquico desde la clase más ínfima de lo existente, que escapaba por muy poco a la no existencia, pasado por “todos los posibles” grados, hasta el *ens perfectissimum*” (Lovejoy, 1983: 75). A partir de esto, la diferencia entre las especies inmediatamente superiores y las inmediatamente inferiores era mínima, construyendo una jerarquía de los seres en la cual las transiciones eran casi imperceptibles y continuas. Esta idea, desarrollada desde el neoplatonismo, adquirió mayor fuerza en el medioevo gracias a los planteamientos de San Agustín, quien afirmaba que la existencia de los seres se debía a la función creativa o generativa de Dios, por lo que todos los seres serían creados por una causa necesaria y, por ende, todos serían buenos para la cadena. Al ser una muestra de la perfección y del amor de Dios, la cadena no podía tener eslabones perdidos y cada uno de estos eslabones sería una muestra de la perfección del sistema.

Por lo tanto se consideraba que, dentro de esta cadena, los monstruos estaban acordes con el mantenimiento del mundo natural y serían una de las muestras del esfuerzo de la naturaleza por buscar “la maximización de la diversidad, la multiplicación de las especies y de las subespecies y de los distintos individuos hasta el límite de las posibilidades lógicas” (Lovejoy, 1983: 232). Dentro de esta perspectiva, el cuerpo del monstruo sería

¹⁵ Por ejemplo, Gerónimo Cortes, escribía que “ninguna cosa obró la naturaleza en valde” (1659: 11), en relación a todos los hechos de la naturaleza como parte del plan divino.

visto a través de las múltiples causas que podían generarlo, estableciendo una combinación entre la idea de la riqueza de la naturaleza y el desorden moral de los padres de las criaturas consideradas como monstruosas, elemento tomado de los libros de monstruos del siglo XVI. Un ejemplo de esto lo podemos ver en Nieremberg, quien consideraba que,

... hablando pues de las causas físicas, y naturales de monstruos desfigurados, son la corrupcion, ó confusion, sobra, o defecto del semen, descomposicion, o angustia de la matriz, o vientre de la madre, deformidad heredada, copula ilegítima de diversos generos, o fuera del ordinario, demasiada luxuria; que así como suele ser causa de infecundidad, lo es a vezes de debilidad del semen, y por consiguiente de algún defecto en la criatura; y no es pequeña causa la imaginacion y fantasia de los padres. Añaden algunos la fuerza de los Astros, en algun encuentro extraordinario. (Nieremberg, 1643: 64-5).

Como podemos ver en esta cita la cólera y la gloria de Dios desaparecieron como las causas principales de la monstruosidad y éstas se centraron en la corrupción del semen, en los accidentes durante el embarazo, la imaginación de los padres y el desorden moral entendido a través de la cópula ilegítima entre distintos géneros. De esta forma, se empezaba a hacer énfasis en la idea de la autonomía de la naturaleza en la cual las causas naturales estarían sobre las sobrenaturales. Además la idea de los juegos de la naturaleza sería fundamental en la idea de la riqueza de ésta, como lo podemos ver en las variadas descripciones de niños monstruosos (Daston y Park, 1981).¹⁶

El conocimiento de lo monstruoso estuvo ligado, en los siglos XVI y XVII, a un sistema de semejanzas basado en una visión de la naturaleza como un tejido ininterrumpido de palabras y de un relato que se repetía constantemente por medio del problema de las causas (Foucault, 1979). Los libros de monstruos del siglo XVI y XVII repetían constantemente los mismos casos e, igualmente, se citaban como fuente de autoridad. Lo monstruoso era analizado desde lo individual a partir de una serie de semejanzas entre el cuerpo del monstruo y diversos elementos de la naturaleza. El monstruo era concebido a partir de analogías entre su cuerpo y la posibilidad de desastres por venir, o

¹⁶ Por ejemplo, Bacon afirmaba que era necesario conocer los hechos de desviación, errores de la naturaleza o monstruos con los cuales se podría analizar de una manera más adecuada tanto las vías de la naturaleza como las mismas desviaciones. A partir de esta concepción, lo monstruoso sería determinante para conocer el proceso de creación de formas de la naturaleza y la consolidación de sus leyes generales, interpretación que tomará mayor impulso en el siglo XVIII. Bacon creía que “es preciso hacer una compilación y una historia natural particular de todos los monstruos y creaciones prodigiosas de la naturaleza; en una palabra, de todas las novedades, rarezas y extravagancias de la naturaleza, pero es preciso hacer esa compilación con cuidado y escrupulosidad para que tenga autoridad.” (1979 [1620]: 188)

el pecado que habían cometido sus padres para que esta monstruosidad fuera posible. Por lo tanto, el significado de la monstruosidad estaba aunado a una serie de explicaciones que hacían imposible generar un ordenamiento o clasificación de lo monstruoso más allá de la narración del nacimiento de diversos niños con múltiples deformidades como muestra de la riqueza de la naturaleza. El cambio de la noción de lo monstruoso a partir del siglo XVIII estuvo ligado con el cambio de la concepción de la riqueza de la naturaleza, la cual ya no sería entendida a través de la idea de variedad sino por medio de la idea de la uniformidad¹⁷. Lo monstruoso sería entendido dentro de un sistema que delimitaba los elementos de la descripción mediante una serie de procedimientos guiados que tenían como objetivo lograr una visión minuciosa de las cosas en busca de su uniformidad. Esta mirada hacía una descripción por medio de un orden de identidades y diferencias que tenía como fin la construcción de taxonomías, en las cuales los monstruos serían la aparición de la diferencia en este sistema, los representantes de la especificación y, por eso mismo, uno de los artífices de la posibilidad de este orden (Foucault, 1979).

La comprensión del orden de la naturaleza estaba concebida, según Buffon, a una colección metódica de todas sus obras. Para el naturalista francés, se debía colocar en un gabinete, “modelos de cuanto existe esparcido con tanta profusión en la superficie de la tierra” (Buffon, 1832: 71). Dentro de esta perspectiva, era “preciso reunir todo los objetos, compararlos, estudiarlos, y deducir de sus analogías combinadas todas las luces que puedan ayudarnos á percibirlos distintamente y conocerlos mejor” (Buffon, 1832: 81). A partir de estos postulados, Buffon buscaba una forma de representación y de descripción unida a la idea de la regularidad de la naturaleza, en la cual no habría espacio para la imaginación del que describe sino para las cualidades del objeto descrito, descubiertas a través de la observación de los hechos. Así, ya no sería determinante la búsqueda de hechos particulares sino la observación constante de distintos objetos con el fin de conocer su regularidad y sus efectos generales y, gracias a esto, descubrir las verdaderas leyes de la naturaleza¹⁸. Esto llevó a que la idea de la Cadena del Ser antes expresada tuviera una mayor difusión y aceptación, no ligada esta vez a la diversidad de la naturaleza sino a su uniformidad y posibilidad de lectura a partir de las leyes naturales. La afirmación del concepto de plenitud de la cadena de acuerdo con la perfección de las leyes naturales sería primordial para entender que “todos los hechos de la existencia, por muy desagradables que fueran, estaban basados en una misma razón tan clara y

¹⁷ Denise Gigante explica que a mediados del siglo XVIII, la monstruosidad era considerada como una desviación de la uniformidad, lo cual iría acompañada de una idea de la vida y de la belleza ligada a este concepto. “Just as beauty had been conceived as a principle of harmony among parts. And monstrosity emerges as a principle opposed to their harmonious convergence in form” (2002: 436).

¹⁸ Por ejemplo Hume, en el capítulo de los milagros en su *Investigación sobre el entendimiento humano* (2010 [1748]), afirmaba que lo milagroso podía ser considerado como una violación de las leyes de la naturaleza y que el estudio de la experiencia regular va en contra del estudio de los acontecimientos como los milagros. De esta forma consideraba que no había nada sobrenatural ni misterioso en los hechos, sino que estas concepciones eran fruto de la habitual propensión de la humanidad a lo maravilloso. Así, abogaba por la experiencia como la posibilidad de lograr una certeza sobre las leyes de la naturaleza ya que todo fenómeno podía ser evaluado a partir de los criterios normales de experiencia y observación.

evidente como un axioma matemático” (Lovejoy, 1983: 293). Además, la aseveración de la continuidad y perfección de los seres bajo este parámetro, llevó a la idea de la inmutabilidad de la naturaleza, en la cual las estructuras y los caracteres de los seres ya estaban predeterminados y, por lo tanto, el paso del tiempo no podía suponer ningún enriquecimiento de la diversidad del mundo, siendo “un perfecto ejemplo del orden absolutamente rígido y estático de las cosas” (Lovejoy, 1983: 315).

Este concepto sería vital ya que el establecimiento de estas leyes como forma de leer la naturaleza, iría a la par con el auge del derecho natural como una manera más explícita y sistematizada en que los seres humanos debían comportarse en el campo jurídico, complementando así un campo semántico que haría posible imaginar un orden semejante en lo político. Según Guilhaumou, a comienzos del siglo XVIII, “la figura del sujeto político se toma en primer lugar en la dimensión cosmológica de las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas y permiten a los hombres unirse, una especie de presciencia de <<la cadena de los Seres>>, de Dios a los seres humanos.” (2006: 114). En este sentido, se empezaría a ver que “la cohesión de las leyes de la sociedad puede proceder entonces de la adecuación de las cosas a lo que deben ser de acuerdo a los principios, y no a lo que son” (2006: 115).

A mediados del siglo XVII y en todo el siglo XVIII hubo una gran difusión del derecho natural y de gentes racional en Europa. Dentro de éste se podían distinguir tres vertientes. La primera sería la escolástica, representada en figuras como Vitoria y Suárez, los cuales basaban su interpretación en el dogma católico. La segunda, sería el derecho natural contractual representado en la figura de Locke. Y la última, el derecho natural racional representado en figuras como Hobbes, Grocio, Puffendorf, Heineccio y Christian Wolff. Será sobre esta última vertiente que centraré mi análisis. Esta buscaba la consolidación de una serie de reglas de moralidad que prescribieran una serie de conducta de los individuos hacia sus semejantes – derecho natural –, al igual que de la conducta entre naciones – derecho de gentes¹⁹ –, basado en la idea de la incuestionabilidad, inmutabilidad y universalidad de ciertas reglas. Estos autores entendieron el derecho natural como un cuerpo de doctrina que reducía al derecho a unas reglas claras aunada en una unión profunda entre la religión, la moral y la política. Esto con el fin de generar una forma de jurisprudencia universal donde se trataba de fundamentar las acciones humanas antes de todas las materias de derecho (Marín de Mendoza, 1776: 30).

Para Emerich de Vattel, uno de los mayores difusores del derecho natural y de gentes en el siglo XVIII, el derecho natural era “*la ciencia de las leyes de la naturaleza*, esto es, de aquellas que la naturaleza impone á los hombres ó á las cuales estan sometidos por el

¹⁹ Para Vattel (1820: I-II), “*el derecho de gentes natural es una ciencia particular, que consiste en una aplicacion justa y razonada de la ley natural, á los negocios y á la conducta de las naciones ó de los soberanos*”.

hecho de serlo; ciencia cuyo primer principio se funda en esta verdad sentimental y axioma incontestable: el fin principal de todo ser dotado de inteligencia y de sentimiento es la felicidad” (1820: 5-6). Como podemos ver, el primer punto es la consideración del derecho natural como una ciencia que trata de descubrir aquellas leyes de la naturaleza que son impuestas al ser humano y que, al mismo tiempo, lo definen. Estas reglas llamadas naturales “son ciertas, obligatorias y sagradas para todo hombre razonable.” (Vattel, 1820: 6) Como escribiría Joaquín Marín de Mendoza (1776: 2), abogado del Real Consejo y catedrático de derecho en los reales estudios de la Corte de Madrid²⁰, era la misma naturaleza aquella que gravaba sus leyes en el corazón de los seres humanos para el gobierno de su vida, fueron estos ateos o no. Para poder develar estas leyes era necesario estudiar la naturaleza de las cosas y poder deducir de ella las reglas que debía seguir el hombre para conseguir su fin principal: la felicidad. Ésta se constituiría como el único fin del hombre y el objetivo de las leyes naturales.

Para conocer estas leyes de la naturaleza se debía aceptar la necesidad de un ser eterno necesario e infinito que fuera autor de todas las cosas y que le diera su perfección a las leyes de la naturaleza, así como un método que hiciera más fácil acercarse a ellas, a su inmutabilidad y a su universalidad. Para José María Álvarez, catedrático de derecho de la Pontificia Universidad de Guatemala, “el autor de este derecho es Dios, y la promulgación se hace por medio de la recta razón, se puede definir muy bien diciendo que es *un conjunto de leyes promulgadas por el mismo Dios á todo el género humano por medio de la recta razón*” (1829: 23). La inmutabilidad del derecho natural provendría de su relación con la voluntad divina de donde dimanaba, así como de la razón universal de los hombres como el medio donde éste se promulgaba. Desde este ejercicio de la razón en pos de conocer la voluntad divina expresada en la naturaleza, el derecho natural empezó a ser codificado y expresado a través del método matemático y geométrico – aquel que estaba despegando en las ciencias de la naturaleza – por parte de Hobbes y Wolff, con el fin de crear un modelo particular que pudiera expresar sus leyes. De esta forma, se consideraba al derecho como una ciencia práctica que tendría como fin la interpretación y la aplicación de las leyes naturales a través de la uniformidad dada por la voluntad divina. Como lo explicaba Francisco Martínez Marina en 1813, la ley natural estaría encaminada a proteger y conservar las prerrogativas naturales del ser humano y, sobre todo, precedería a todas las convenciones y al establecimiento de las sociedades, de las leyes positivas y de cualquier institución política. En este sentido, la

²⁰ En España la enseñanza del derecho natural empezó en 1771. Sin embargo se prohibió su enseñanza en 1794 con el fin de evitar los peligros que este podría generar contra la monarquía. Sin embargo, Joaquín Marín y Mendoza (1776) aceptaba que el derecho natural era una ciencia que se había extendido por toda Europa y era muy difícil censurar la circulación de este tipo de ciencia. Según Chiaramonte (2000), el derecho natural sería el fundamento de la ciencia política de los siglos XVII y XVIII ya que la idea de su incuestionabilidad servía para legitimar la acción política de los dirigentes de la sociedad. Es en este marco que él considera que el derecho natural fue primordial en América tanto a finales del siglo XVIII como a comienzos del siglo XIX. En la Nueva Granada se dio el establecimiento de la cátedra de derecho público o de gentes en 1780 por parte del virrey Caballero y Góngora. Su enseñanza fue abolida en 1801. En este período se estudió la obra de Heineccio en el quinto año de estudio de derecho en los colegios del Rosario y San Bartolomé. También se conoció la obra de Montesquieu, Grocio y Puffendorf. Ver Gutiérrez (2010).

importancia de la ley natural era su carácter eterno e inmutable, siendo la base para la independencia y libertad de todas las criaturas racionales. La ley natural sería el modelo para todas las leyes y la base para los derechos del hombre sin la cual no sería posible ningún orden ni enlace entre los seres inteligentes (Martínez Marina, 1988: 85, citado por Palti, 2007: 116).

Bajo esta perspectiva, la monstruosidad era entendida como una forma de delimitar la uniformidad y regularidad de la naturaleza a través del concepto de la ley natural, es decir como algo inmutable y eterno. A partir de éste, la monstruosidad fue reducida a un número limitado y ordenado de causas y fue entendida como un accidente e irregularidad de la naturaleza²¹. Sin embargo, como lo muestra Daston y Park (1998) y como lo he tratado de mostrar a lo largo de este apartado, el cambio en las concepciones de lo monstruoso no se basó en una teleología signada por la racionalización y la naturalización, sino en una lectura cruzada de las distintas concepciones del orden de la naturaleza – entre aquella que privilegiaba la actuación divina y aquella que privilegiaba la autonomía de la naturaleza – y, como lo muestran en su texto, de los sucesos políticos²². Según estas autoras, la interpretación de la monstruosidad entre los siglos XVI y XVIII estaría ligada a las diferentes asociaciones que se hacían de ésta con el horror, el placer y la repugnancia. Hacia mediados del siglo XVIII, el significado de la monstruosidad se relacionaba con la concepción de los errores de la naturaleza que podían causar asombro y repugnancia y empezaba a ser considerada como la violación de las leyes de la naturaleza y de la sociedad (Daston y Park, 1998: 202). En este sentido, los monstruos eran representados como la violación total del orden y su estudio serviría para determinar la idea de normalidad del cuerpo a través de la disciplina de la anatomía²³. El estudio de esta ciencia dio un nuevo marco para entender la monstruosidad, que aunque sería predominante, no sería el único. Sin embargo, el enfoque anatómico sí posicionaría la discusión sobre el problema de la regularidad y uniformidad de la naturaleza y, sobre todo, la subordinación de todo a las leyes de ésta. De esta forma, la monstruosidad sería signada a partir de la idea del orden de la naturaleza y, por lo tanto, ésta podría ser explicada a través de un estudio científico de las deformidades.

²¹ Para Buffon (1786 [1749]: 311), “todos los monstruos posibles se pueden reducir a tres clases: la primera es la de los monstruos por exceso; la segunda, de los monstruos por carencia, y la tercera de los que lo son por la inversión o falsa posición de las partes”.

²² Esto también se puede ver en Del Río (2003). Una lectura de la monstruosidad ligada a la relación entre las definiciones anatómicas y los hechos políticos puede verse en Richards (1994).

²³ Un ejemplo de la preeminencia de la anatomía y de su estudio la podemos encontrar en la obra de Mary W. Shelley, *Frankenstein*. En ésta se considera que la anatomía es la ciencia por excelencia para entender al ser humano, sobre todo en la relacionado con las causas de la vida y la generación de ésta. Así mismo, la anatomía sería primordial para estudiar las causas de la descomposición y corrupción del cuerpo humano, lo cual sería vital para las corrientes posteriores que estudiarían la monstruosidad. Shelley (1981).

Esto lo podemos ver en la publicación de una descripción de un ternero bicípite y algunas reflexiones sobre los monstruos en el *Mercurio Peruano* del 18 de marzo de 1792. El interés principal del articulista era la descripción física del ternero a partir del proceso de disección, para hacer una historia anatómica del animal. Esta descripción sería parte de un gabinete de Historia Natural que quería formar la Sociedad de Amantes del País con sede en Lima con el fin de satisfacer la curiosidad del público a partir de la admiración de los fenómenos del reino animal y de las raras producciones de la Naturaleza²⁴. El mayor interés del autor era luchar contra aquellas ideas que consideraba supersticiosas y que ligaban el nacimiento de animales en contra del orden regular de la naturaleza, como señales de la ira del cielo o malos presagios, como había ocurrido en el siglo XVI. El autor trató de crear una tipología de lo monstruoso a partir de la observación y el estudio de las leyes físicas. Según el autor, “los Monstruos, lejos de ser mirados en el siglo ilustrado en que vivimos como unos presagios sobrenaturales de los torbellinos que alteran la tranquilidad del Globo terrestre, se reputan por unos juegos y caprichos con que la Naturaleza sorprende al que la contempla” (*Mercurio Peruano*, 18-III-1792: 187).

En este sentido las causas no estarían determinadas por múltiples hechos, como sucedía en el siglo XVII – aunque sí mantenía la idea de asombro y riqueza de la naturaleza con lo cual podemos ver la convivencia de diferentes significados –, sino que sería una metamorfosis del reino animal que daría pie a cuatro tipos de monstruos. Primero por transposición, como “todos aquellos individuos del Reyno animal, cuyas partes interiores no ocupan sus sitios naturales.” (*Mercurio Peruano*, Tomo IV, 18-III-1792: 187). Segundo, por defecto, siendo “aquellos que nacen con menor número de partes que las acostumbradas” (*Mercurio Peruano*, Tomo IV, 18-III-1792: 187). Tercero, por exceso, denominando a “aquellos que nacen con un número mayor de partes del acostumbrado” (*Mercurio Peruano*, Tomo IV, 18-III-1792: 188). Y cuarto, por conjunción, definidos como “á los que teniendo dos cuerpos enteros con todos sus miembros distintos, están unidos por algun lado.” (*Mercurio Peruano*, Tomo IV, 18-III-1792: 189). La importancia de poder explicar las causas se centraba en una necesidad de entender la uniformidad de los fenómenos naturales y de establecer explicaciones plausibles para estos eventos. Como lo explicaba Jorge Tadeo Lozano en su *Fauna Cundinamarquesa*, a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX se dio un gran “esfuerzo de las naciones por ampliar y propagar el conocimiento de la naturaleza” (1806: 7). Para Tadeo Lozano, era necesaria la formación de un orden a través de las clases, los órdenes y géneros con arreglo a sistemas y un método de observación con el fin de aprovechar la utilidad de los animales. Sin embargo, argumentaba que también se debía ser cauto en este proceso y “aprender a observar a la naturaleza tal como ella es, y no aprisionada con los grillos de la mancha metodica, que si nos facilita su estudio, tambien restringe nuestras ideas y conceptos” (Lozano, 1806: 28). En este sentido, el zoólogo neogranadino estableció un sistema de estudio a partir del cual fijó el punto de perfección de los animales a partir de la figura uniforme del hombre, concibiendo una idea de perfección que estaría unida con la descripción anatómica del ser humano, a sus comportamientos morales –ligados con el derecho natural – y a su raza.

²⁴ Para Barbara Benedict (2001), el desarrollo de la curiosidad sobre el cuerpo humano, al igual que la exhibición de sus deformidades, fue primordial en el desarrollo de la figura de monstruo.

Como lo muestran Curran y Graille (1997), la definición del monstruo en el siglo XVIII era fluctuante, una posición ambigua entre los límites del conocimiento empírico y los significados de los siglos anteriores. Además de que el estudio de los partos monstruosos reorientó el entendimiento del ser humano sobre el orden natural, también sirvió para preguntarse por el lugar de la divinidad dentro de lo monstruoso. En primer lugar se aceptaba la intervención divina en lo monstruoso y, por lo tanto, su lugar dentro del orden natural²⁵. Y en segundo lugar, su significado como ruptura de la regularidad y de las formas de la naturaleza a partir de los accidentes y problemas del feto en el vientre materno, llevó a plantear el problema de cómo entender lo monstruoso como un hecho *contra natura* (Kors, 1997). En esta perspectiva fueron fundamentales las discusiones sobre el problema de la causa de los partos monstruosos: si la monstruosidad era debida a la imaginación de la madre²⁶, a la prefiguración defectuosa del germen embrionario o a un accidente que pudo haber dañado al embrión (Canguilhem, 1976). Según Quinlan (2009) la medicina cumplió un papel preponderante para un nuevo cambio de la concepción de la monstruosidad ya que ésta relacionaría lo monstruoso con la reproducción, asociándolo con problemas como la sífilis, la locura y la degeneración moral²⁷. Desde esta perspectiva, el monstruo sería el elemento necesario para significar la alteridad de una moral basada en una visión normativa del cuerpo²⁸.

Con ello se empezó a crear un distanciamiento de la idea de la cadena del ser que indicaba continuidad entre lo divino, lo animal y lo humano y, por lo tanto entre lo monstruoso y lo humano (Guilhaumou, 2006: 116). A partir de la idea de la uniformidad del cuerpo humano quebrada por comportamientos morales no aceptados, se rompió la vinculación entre el individuo uniforme de acuerdo con una visión normativa del cuerpo y

²⁵ Por ejemplo en la *Gazeta de Santafe* del 31 de agosto de 1785 (4) se dio la narración del caso de una mujer embarazada de quien se creía que había perdido a su hijo durante el embarazo. Sin embargo debido a su oración hacia San Pedro de Alcántara había logrado que se le abriera una boca a su estómago por la cual salió una materia fétida. Una semana después dio a luz a un niño sin casi carnes en las piernas en una parto de 3 días, después de lo cual la madre quedó totalmente sana. El articulista se preguntaba por el problema de la gracia de Dios así como la misma acción de la naturaleza, si ésta era un ejemplo para las acciones de los hombres o si la naturaleza tomaba el ejemplo de los procedimientos de los doctores para salvar la vida.

²⁶ Este tema recurrente también sería tratado por Feijoo en una carta titulada “Influjo de la imaginación materna respecto al feto”, quien abordaría el conflicto desde múltiples perspectivas, especialmente desde el problema de los accidentes de los fetos. Ver Feijoo y Montenegro, 1952: 473.

²⁷ Un ejemplo de esta nueva concepción de la medicina y la monstruosidad lo podemos ver en el trabajo de Marta Few (2007) sobre un supuesto caso de hermafroditismo en Guatemala a finales de la colonia.

²⁸ Esta idea de la perfección del ser humano y su relación con la idea de la moral, puede verse en Douthwaite (1997). Según esta autora, las discusiones del siglo XVIII y XIX sobre el concepto de humanidad para aquellos considerados como *Homos ferus* variaron desde las discusiones morales hasta las discusiones clínicas. Dentro de este trasegar, la monstruosidad no solamente sería entendida desde el punto de vista físico, sino desde las formas de relacionarse de aquellos considerados como monstruosos, su manejo del lenguaje y su comportamiento sexual.

los seres que le eran externos. Según esta lectura, lo monstruoso se empezó a considerar como una ruptura de la cohesión de las partes, de la materia homogénea de la que estaba compuesta el cuerpo humano y su vínculo con las leyes naturales y, por lo tanto, de una ruptura misma del cuerpo social (Guilhaumou, 2006). Es desde este punto que la metáfora del monstruo se convirtió en un ítem fundamental para interrogar al sistema médico y al sistema judicial, inquietando y reorganizando las instancias del poder y los campos del saber (Foucault, 2007). Bajo esta perspectiva podemos hablar del problema del monstruo moral, relacionado tanto con el cuerpo como con la actuación de los individuos, hecho que se acentuará en el siglo XVIII y XIX debido al objetivo de establecer las leyes naturales por medio de la historia y el derecho natural.

El problema de la monstruosidad moral fue ampliamente discutido en el discurso filosófico europeo de los siglos XVIII y XIX (Steintrager, 1997), especialmente el problema de la humanidad de los individuos. En esta perspectiva, se empezó a identificar la monstruosidad con la concepción de pasiones no naturales ligadas a la respuesta emocional ante el dolor de los otros. De esta forma, sí se hizo una separación entre lo monstruoso como representante de lo antihumano y lo humano, un lugar de absoluta diferencia. Como lo explica Steintrager (1997:125) la monstruosidad en el siglo XVIII sirvió para construir un modelo de humanidad, y un papel de proyección de cierto tipo de otredad radical sobre aquellos grupos permitiendo intervenciones activas a nivel social e institucional. Aquí se presentó uno de los grandes saltos en la concepción de la monstruosidad. Como lo muestra Foucault (2007: 81), a finales del siglo XVIII surgirá el ámbito de la criminalidad monstruosa, en el cual el punto de efecto no sería solamente la naturaleza y el desorden de las especies, sino el comportamiento mismo. En este sentido surgirían una serie de procedimientos y análisis sobre aquellos considerados monstruosos, que se hicieron visibles en una serie de mecanismos permanentes de vigilancia y control sobre éstos con el fin de integrarlos a los mecanismos de producción.

Por otro lado surgió el monstruo moral como monstruo político. Debido a los acontecimientos políticos de finales del siglo XVIII en Francia y el problema de la revolución, la idea de la ruptura del pacto social por parte de los reyes y de los criminales, llevó a que todo aquel que estuviera fuera de la ley por medio de esta ruptura fuera considerado un monstruo, ya que no tendría ningún vínculo social. Por lo tanto, su naturaleza sería idéntica a una contranaturaleza y alejamiento de la ley natural, ya que ésta abogaba por la unión de los hombres con el fin de lograr la felicidad. El modelo del monstruo moral tendría como aristas dos concepciones del orden social: en primer lugar su ruptura y, en segundo lugar, su calidad de enemigo y borde exterior de este orden social. Para significar esta ruptura se remitirá, entonces, a una serie de violaciones del orden social y natural como la antropofagia, el incesto, el despotismo, la revuelta y los crímenes familiares, alejándolo del estudio anatómico o de la acción divina, para centrarse en el comportamiento y su constitución como enemigo de distintos órdenes políticos. Así, el monstruo se convirtió en un mecanismo de control social válido para significar hechos políticos convirtiéndose en una de las nociones claves para entender la otredad radical y la diferencia a finales de este siglo (Curran y Graille, 1997).

A partir de ello, la figura del monstruo permitió significar el campo de lo político a partir de dos funciones primordiales. En primer lugar, al convertirse en el marco de referencia de la ley, el monstruo estableció las rupturas del dominio jurídico-biológico y, por lo tanto, se inscribió en el marco de los poderes político judiciales (Foucault, 2007). Y, por otro lado, a través de esta idea de ruptura, se convirtió en la concepción de límite de estos dominios. Esta experiencia de externalidad llevó a que la monstruosidad fuera una de las figuras privilegiadas para significar la infracción llevada a su punto máximo – en el caso del monstruo político y moral – y, así mismo, para significar las diferencias que no están de acuerdo a un ideal normativo del orden natural. De igual forma, la monstruosidad nos lleva al terreno de la imposibilidad de clasificación de algunas especies y su lugar por fuera del orden natural – aquello considerado como no natural –, estableciendo una condición de límite en los sistemas de categorización tanto del orden físico como del orden moral (Botting, 2003; Santilli, 2007).

La monstruosidad generó una técnica de representación que se movía en una doble perspectiva y que creó cierto efecto de clausura del significado de una figura constantemente abierta a su resignificación. En primer lugar, el registro de la domesticación y transformación del monstruo. En este registro se denota la existencia del monstruo y se le da un nombre. Luego empieza a ser comparado con las normas, a analizarlo a través de ellas y a pensar en un proceso de modificación y transformación a medida que se vaya incorporando sus características dentro de unos nuevos límites redefinidos por la misma definición de la monstruosidad (Derrida, 1995; Rai, 2003). En este sentido, ésta puede ser asimilable en la forma en que empezó a ser entendida su naturaleza y la manera en que el significado de la monstruosidad puede cambiar a través de un proceso de civilización de aquello considerado como nuevo o como desviado. Por otro lado, la monstruosidad sirvió para marcar los límites del orden natural y así poder mantener por fuera a aquellos considerados como monstruosos. Por lo tanto su exclusión violenta era considerada como legítima, negando cualquier posibilidad de protección o de inclusión debido a su ruptura radical del orden natural. Dentro de esta perspectiva, el horror de la ruptura del orden y la ley natural, llevó a la idea del exterminio de esta diferencia por la amenaza que constituía contra los cimientos del sistema de regularidad. Será desde esta doble óptica de la monstruosidad que abordaré este estudio, con el fin de entender cómo ésta fue una figura clave para significar la diferencia y el límite de lo político en la Nueva Granada durante este período.

2. El monstruo del ocio: utilidad y obediencia a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX en la Nueva Granada

Este capítulo tiene el objetivo de analizar cómo la figura de la monstruosidad sirvió para significar a los ociosos como incapaces de ser sujetos políticos si no cumplían con el ideal de utilidad que se estaba consolidando a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Estudiaré cuáles fueron las diferentes estrategias y significados de la utilidad, en relación con la obediencia y la ciudadanía. Así mismo veré su comprensión como un problema de civildad y educación para significar la exterioridad de lo político, considerando a los ociosos como sujetos de administración y ciudadanos a futuro en un ambiente signado por la desigualdad del cuerpo político de Antiguo Régimen.

El ocio se convirtió en un problema a partir del desarrollo de la lógica de aprovechar las riquezas de los territorios de ultramar a través de la formación de un sujeto productivo en las reformas borbónicas (Castro-Gómez, 2005; Silva, 2002; Nieto, 2006). El cambio en la conceptualización de los territorios americanos por medio de la cual estos pasaron de reinos a colonias, nos muestra un nuevo enfoque en su lectura como entidades políticas y económicas²⁹. Este nuevo vocabulario era sinónimo de una nueva relación de poder entre España y América, en la cual ésta última se convertía en un territorio para ser administrado (Ortega, 2012b). En esta relación de poder, la metrópoli entendía a las colonias como territorios que le debían servir a través de una explotación sistemática motivada por planes de comercio, minería y agricultura; y no como reinos iguales, relación planteada por el pactismo con los territorios americanos (Phelan, 2009; Calderón y Thibaud, 2010). De esta forma de política, en la cual se privilegiaban las alianzas con las élites locales para mantener el poder, se pasó a una en la cual los funcionarios reales

²⁹ Ortega (2011) muestra que esto se dio en un proceso en el cual el concepto de colonia se convirtió en un campo de lucha al dejar su significado unívoco asociado con una de las formas de poblamiento romano. De esta forma se convirtió en uno de los conceptos sociopolíticos fundamentales de la modernidad occidental. Esto también lo analiza Guerra (1992) quien dice que hubo un cambio de relaciones a partir del ascenso y consolidación del absolutismo, en el cual se pasó de un modelo contractual entre el rey y sus reinos a partir del respeto a las especificidades de las diferentes comunidades, a un modelo en el cual el Rey, a partir de la uniformización de las instituciones, liberaba su figura de las diferentes instituciones representativas. Aunque en América estas instituciones representativas no eran relevantes, sí lo eran las distintas alianzas entre las élites locales como intermediación entre el poder del rey y las distintas municipalidades.

adquirieron mayor importancia para lograr rendimientos económicos para la Corona en la búsqueda por centralizar los recursos de la Monarquía para enfrentar las guerras que ésta tenía en Europa. Sin embargo, como lo muestra Francisco Ortega (2012: 80), esta discusión sobre el estatus de los territorios de ultramar a partir del concepto de colonia, también permitió plantear a los americanos “la discusión más allá de la mera utilidad para la Corona, abordando igualmente las expectativas locales y el sentido colectivo de justicia desde su arraigada convicción de habitar una comunidad perfecta.” Esto nos introduce en las discusiones políticas del momento y en la lucha conceptual que se generó por el lugar de estos territorios dentro de la Corona española.

Dentro de los objetivos de la Corona surgieron una serie de iniciativas para generar mayor conocimiento útil en la búsqueda de estos rendimientos económicos a través de la agricultura, el comercio y la industria, no sólo en América sino también en la Península³⁰. Para esto, sería esencial la creación de nuevos conocimientos en materia de botánica y geografía del territorio (Silva, 2002; Nieto, 2006). Así mismo surgieron nuevas lógicas sobre el manejo de la población, con la idea de generar un mayor control sobre sus posibilidades de producción. Una de las principales críticas de los ilustrados neogranadinos y de los funcionarios reales era la baja población del virreinato en comparación con territorios mucho más pequeños, lo cual suponía la imposibilidad de explotar los recursos por falta de fuerza de trabajo. Por eso empezaron a ser importantes los censos, los registros de natalidad y defunción, el manejo de enfermedades, la adecuación de hospitales y el aseo de las ciudades (Alzate, 2007; Castro-Gómez, 2005; Vargas Lesmes, 1990). Todo esto con el fin de generar una población sana y creciente que pudiera incrementar la riqueza de la Corona. Así, empezó un interés por las actividades de los llamados vagos y ociosos, y de acciones específicas para conocer quiénes eran, de dónde venían y que hacían (Jurado, 2004).

Dentro de esta lógica, los conceptos de ocio y pobreza entraron a revisión. Ésta última ya no sería entendida como un estado que podía ser compatible con el cuerpo social, sino como un lastre para éste. La pobreza empezó a ser considerada como un estado por superar, criticando fuertemente el concepto de caridad cristiana que se manejaba a mediados del siglo XVIII (Ramírez, 2002). Ahora la culpa de la pobreza recaería sobre los sujetos y se resaltó un valor que ascendía a través de los ilustrados locales: la utilidad. Como lo explica Renán Silva, “no se trataba pues, al parecer, de un discurso construido de manera exclusiva para los “otros”, para los grupos subalternos de la sociedad – lo que también se hizo, y con una fuerte carga moralizante –, sino de la propuesta de un ideal de vida social que incorporaba el trabajo, en sus distintas dimensiones, como una condición general de la sociedad” (Silva, 2002: 462). Por eso cada cual debía cumplir con su papel en el cuerpo social y las actitudes contrarias a la “armonía” de éste serían

³⁰ Un ejemplo claro de esto lo podemos ver en los textos de Pedro Rodríguez Campomanes (1774; 1775), en los cuales se buscaba un fomento tanto de la industria popular como de los artesanos.

condenadas por las autoridades y por los ilustrados, quienes construyeron un significado de la utilidad a partir de las lógicas imperiales de generación de riquezas. Fue el manejo del concepto de utilidad el que empezó a ordenar el discurso ilustrado sobre la transformación de la realidad del virreinato.

Los ilustrados fueron un grupo social caracterizado por su alto grado de educación. Personajes como Francisco Antonio Zea, Francisco José de Caldas, Camilo Torres, José Ignacio de Pombo, Jorge Tadeo Lozano o Pedro Fermín de Vargas, entre otros, fueron bachilleres de los Colegios del Rosario o de San Bartolomé, y cumplieron casi todos con estudios de derecho. Sin embargo, muchos no profundizaron sus estudios en las universidades; en cambio se dedicaron al autodidactismo con el propósito de aprender lo que no enseñaban allí, como los estudios científicos (física, matemáticas, enseñanza de uso de instrumentos como barómetros, telescopios) o la dedicación exclusiva a las ciencias naturales. (Silva, 2002; Nieto, 2007). La lectura de la realidad que hacían los ilustrados a través de esta serie de referencias comunes los dotaba de una identidad como grupo cultural y los reunía con una serie de vínculos a través de los cuales buscaban construir un poder cultural legítimo como comunidad de interpretación (Silva, 2002). Estos funcionarios, hacendados, miembros de cabildo, medianos propietarios, clérigos y estudiantes se distinguían por un tipo de cultura intelectual común que confirmó una forma de clasificación social que integró el sistema establecido de prejuicios de una sociedad basada en orden jerárquico (Silva, 2002: 502). Aunque no fue un discurso exclusivo para determinar a los otros, sí fue un discurso que legitimó la diferenciación y la superioridad de un grupo sobre el resto de la población del reino.

Por otro lado, el significado de la utilidad también estaría ligado al lugar de residencia de los sujetos como una manera de inscribirse en el cuerpo político. El concepto de vecino estructuraba una connotación orgánica al territorio de pertenencia³¹, como un hombre concreto, territorializado y enraizado (Sábato, 1999). La figura del vecino representaba una calidad privilegiada de las distintas corporaciones que había en la ciudad. Esta formación del cuerpo social por medio de las corporaciones hacía que cada una de ellas cumpliera con una misión y ocupara un lugar específico en éste. Así, aquellos no adscritos a los cuerpos corporativos serían excluidos del cuerpo social, es decir los vagabundos o los “no avecindados” (Guerra, 1998), Por lo tanto, se dio un proceso de exclusión de aquellos que no pertenecían a ninguno de los grupos, convirtiéndolos en sujetos por fuera de lo político (Guerra, 1998: 120). Para Guerra, “la persona se definía por su pertenencia a un grupo, ya sea éste de carácter estamental, territorial o

³¹ En el diccionario de Autoridades de 1791, el concepto de vecino tiene el siguiente significado: “El que habita con otros en un mismo barrio, casa, ó pueblo. *Vicinus, incola*. 2. El que tiene casa y hogar en un pueblo, y contribuye en él en las cargas, ó repartimientos, aunque actualmente no viva en él. *Vicinus*. 3. El que ha ganado domicilio en un pueblo, por haber habitado en él tiempo determinado por la ley. *Vicinus, domiciliarius*.” p. 834. De esta manera podemos ver que el concepto de vecino estaba ligado a dos puntos. En primer lugar la habitación en un sitio específico, por lo cual se hacía una oposición con los forasteros. En segundo lugar, estaba relacionado con el trabajo, por lo cual se generaba un contraste con los vagos.

corporativo. No pertenecer a uno de estos grupos era, en la práctica, estar fuera de la sociedad” (Guerra, 1999: 42).

Por lo tanto el vago y el no avencinado se oponían a este ideal del vecino. Como lo muestra Ortega (2009), el concepto de ciudadano también estaba aunado durante los siglos XVII y XVIII a la residencia en la ciudad. Sin embargo, a finales del siglo XVIII el núcleo de sentido del concepto de ciudadano iría más allá del espacio de residencia y de pertenencia a un grupo, sumándole una serie de atributos y virtudes que lo constituirían como el sujeto político que se preocupaba por la utilidad y el bienestar del reino y que poseía unas cualidades morales inseparables del estatuto del privilegio³² (Ortega, 2009; Chiaramonte, 1999). Por lo tanto, se mantenía una “sociedad de órdenes” a partir de una forma de clasificación social que integraba el sistema y la diferencia a través de la concepción jerárquica de las sociedades de Antiguo Régimen. Fue dentro de esta “sociedad de órdenes” que el concepto de utilidad fue utilizado por una élite para legitimarse a través de la ciudadanía y convertir a los vagos y los ociosos como los ciudadanos por construir. Sin embargo, hasta que este proceso no se diera, los ociosos serían la falta al ideal de la utilidad que se estaba formando. Esto constituiría al ocio como monstruoso y a los ociosos como sujetos inútiles para el desarrollo del virreinato. De esta forma se elaboró una visión comparativa entre lo que se representaba como monstruoso y aquel ideal normativo del trabajo, en el cual los sujetos debían ser útiles para la Religión y el Estado por medio de un oficio, ocupando un lugar dentro del cuerpo político en una visión corporativa.

Este capítulo se dividirá en dos apartados. En primer lugar estudiaré la relación entre la ociosidad y la utilidad como un concepto político importante para la construcción de ciudadanos y vasallos leales al Rey en la revuelta de los Comuneros. En este mismo apartado analizaré el problema de los vecinos útiles y la educación y cómo el concepto de ciudadano empezó a llenarse de atributos a partir de esta distinción. Y, en el segundo apartado profundizaré en cómo se entendió el ocio como monstruoso a partir del concepto de utilidad en la prensa ilustrada del momento.

³² Aquí podemos ver que se planteó una verdadera lucha conceptual para generalizar el ideario ilustrado, ya que algunos miembros de la sociedad que podían ser considerados como ociosos en éste, podían ser visto como miembros respetados y admirados en otros grupos de la sociedad. Esta discusión la podemos ver más adelante con la discusión planteada entre ciudadanos útiles e inútiles en el *Aviso de Hebephilo* por parte de Zea.

2.1 Finestrad y los ilustrados neogranadinos: la utilidad como salvadora del Reino

En este apartado explicaré cómo la rebelión de los comuneros sirvió para elaborar un significado sobre el ocio ligado con el problema de la utilidad en el virreinato y la creación de vasallos instruidos que estuvieran a disposición del rey y regidos por una vida ciudadana. La utilidad se convirtió en uno de los valores primordiales y se constituyó en un concepto político de importancia para la organización del Reino. El significado del concepto fue complementado por los ilustrados neogranadinos, a través de su uso en la definición del ciudadano en una manera de legitimar su superioridad social sobre el resto de la población³³.

Al final del *Edicto para manifestar al publico el indulto general, Concedido por nuestro Catholico Monarca el Señor Don Carlos III* se consideró a la ociosidad como la principal causante de la rebelión de los Comuneros³⁴ y la miseria del reino: “resta, que verifiquemos las paternales intenciones del Rey nuestro Señor, promoviendo cada uno por su parte la felicidad publica, removiendo el mayor impedimento, qual és el ocio, fatalisima raíz de todos los males fisicos y morales” (Caballero y Góngora, 1782: vi-vii). La pregunta que surgiría era cómo poder superar este mal. Esto sería fundamental para Fray Joaquín de Finestrada, monje capuchino que asumió parte de la labor de pacificación después de la rebelión de los Comuneros por medio de una misión pastoral en el oriente neogranadino, quien consideraría que el problema moral de la población de la Nueva Granada era producto de su supuesta falta de religión y educación, lo cual llevaría a la población a ser propensa al ocio y a la rebelión. Por eso, para el fraile capuchino, el estado de religión en el Reino sería la principal razón para explicar el estado de abominación y decadencia que vivía el reino, considerándolo “como monstruo el más horrible de cuantos vio o fingió la antigüedad. Tal es su monstruosidad que sólo la frecuencia de presentarse a la vista tan monstruosos partos de la corrompida naturaleza puede suspender la admiración” (Finestrada, 2000: 116-117).

³³ Un desarrollo inicial de este apartado se puede ver en González Quintero (2010a) y González Quintero (2012a).

³⁴ En marzo de 1781 se levantó una rebelión en la provincia del Socorro y San Gil en respuesta a las cargas fiscales impuestas por la corona española, las cuales se basaban en la separación del impuesto de la alcabala del derecho de la Armada de Barlovento (lo que fue considerado un nuevo impuesto por parte de la población) y el aumento de los precios de los productos del monopolio del tabaco y aguardiente. La gran mayoría de la rebelión estuvo compuesta por mestizos, aunque también contó con el apoyo de criollos e indígenas. La rebelión tenía como lema “Viva el rey y muera el mal gobierno” como muestra de su descontento, no hacia el rey, sino hacia las políticas tributarias expresadas por funcionarios como Gutiérrez de Piñeres. Tras la elección de capitanes, los Comuneros consolidaron una movilización que llegó hasta Zipaquirá, cerca a la capital del virreinato. El movimiento fue neutralizado por la actuación del Arzobispo Caballero y Góngora a través de la firma de las capitulaciones, como una respuesta a las peticiones de los Comuneros. Sin embargo éstas no fueron tenidas en cuenta después por el gobierno virreinal (Phelan, 2009).

La monstruosidad se describía como el estado de alejamiento de la religión, lo cual se relacionó intrínsecamente con la sumisión al rey y la obediencia a la Corona. Por lo tanto, se justificaba la exclusión de aquellos que no acataban la religión y al rey como cabeza del cuerpo social. Como lo muestra Jaime Borja, la construcción de sujetos coloniales a partir de la docilidad era una forma fundamental de entender los vínculos sociales. Ésta llevaba a un abandono de los sujetos a sus instituciones y a Dios por medio del concepto de humildad y obediencia. Esto significaría la creación de una conciencia de inferioridad y la posterior confianza en el cuerpo social, en el cual el Rey era la figura principal (Borja Gómez, 2010). De esta forma, el concepto de la exclusión de lo político se centró, en este primer momento, en la relación existente entre la elección divina del soberano y la consecuente naturalidad de la sumisión a éste por medio de las leyes divinas y naturales. Esto legitimaría su autoridad por encima de cualquier consenso o pacto social. En esta medida, el acto de rebelión hacia la autoridad no sería visto exclusivamente desde la inobediencia, sino desde la impiedad por no estar acorde a los dictados divinos. Para Finestrada, la monstruosidad de la inobediencia impedía el buen gobierno y, sobre todo, impedía la sumisión de los vasallos al rey, generando seres revoltosos que contagiarían de infidelidad y rebeldía a todo el reino.

Para Finestrada la civilidad, la educación y la religión estaban íntimamente ligadas con el concepto de vecino. Éste, como perteneciente a la ciudad o poblado, estaría más dispuesto a la educación de la piedad y de las artes útiles para el reino. La condena de Finestrada contra los habitantes del campo se elaboró a través de una dicotomía en su manera de entender lo político. Al estar alejados del centro de la civilización, éstos no podían acceder a las virtudes de todo buen ciudadano, ya que la ciudad se constituía como el marco ideal para la sociabilidad humana. Por eso lo asociaría con las ideas de ignorancia, ociosidad y salvajismo de todos aquellos que no estuvieran avocados³⁵. El estar por fuera de la ciudad se traduciría en estar por fuera de la comunidad política. Estos atributos que, según Finestrada, caracterizaban a la gente de campo, se pueden equiparar a la definición que daba Covarrubias de pagano como aquel que “a semejanca del aldeano que está como desterrado en su alquería, se llamaron paganos los que no tenían derecho de ciudad, y deste símil llamamos paganos los que está fuera de la Yglesia Católica que no han recibido el agua del bautismo” (Covarrubias, 1943 [1611]: 835). El pagano sería significado como aquel ignorante de las leyes divinas y, por lo tanto, aún en estado de naturaleza³⁶. Finestrada asociaría el campo a la presencia de

³⁵ Esto rompía con los ideales de virtuosismo y contención de las pasiones que se veía construyendo desde el siglo XVII a partir de las vidas ejemplares de los santos y las instrucciones en el siglo XVIII, como una forma de entender el cuerpo y su comportamiento en el cuerpo social (Borja Gómez, 2010). El punto de la docilidad y el control de las pasiones también sería importante para Feijoo, quien escribió que los ociosos eran viciosos e incapaces de reprimir sus pasiones. Por eso serían propensos al pecado. Ver Feijoo (1952: 467-471) .

³⁶ Esta tradición del pagano se desarrolló a partir de una dicotomía entre ciudad – campo y el desarrollo de una cultura política que está ligada al problema de la conversión como asunto fundamental en el mantenimiento del orden social, especialmente por medio de la labor evangélica, lugar donde se ubicaba Finestrada. Ver Ortega (2010)

bestias salvajes y, sobre todo, a la imposibilidad de practicar los principios de la buena política y sociedad, dando lugar a los escándalos, rapiñas, homicidios y demás delitos asociados a la falta de educación.

Dentro de esta perspectiva, la piedad, entendida como la educación en la religión, se constituiría como “el primer móvil de la civilidad y la fuente segura de la quietud y público sosiego” (Finestrada, 2000: 122). Este punto es importante ya que Finestrada analizó la solución del problema de la educación en la religión por medio de la acción del Rey, en su búsqueda por lograr la felicidad de sus súbditos. Esto convertiría al Rey en el garante de la religión y del sosiego público. Con esto se buscaba una república donde la instrucción pública, por medio del cristianismo, sería parte de un proyecto de construcción de vasallos con la obligación de obedecer, amar y servir a su Rey como su padre político y señor natural. La instrucción de ambos sexos por medio de la educación en la piedad haría de ellos no solamente buenos cristianos, sino ciudadanos útiles para la sociedad³⁷. Según el fraile capuchino, “la nación que abunda de vasallos instruidos y que en sus pueblos florecen las letras, puede esperar el mejor gobierno y los más útiles adelantamientos” (Finestrada, 2000: 126).

Además, el monstruo de la irreligión debía tratarse a partir de la generación de una serie de proyectos económicos que incrementaran la riqueza del virreinato por medio de la agricultura, el comercio y la minería. Para esto había que fomentar la educación y combatir la vida no avocada de los habitantes del reino. Finestrada propuso que los vagabundos fueran recogidos en una leva general y llevados a trabajar en las minas, en la apertura de caminos, cultivo de tierras desiertas y la creación de nuevas poblaciones, producto de una reunión de las personas que vivían en los montes en un lugar estable de domicilio. Los proyectos económicos propuestos por el fraile capuchino tenían como fin la ocupación de los vasallos; así se evitaría la holgazanería, considerada como la fuente de todos los vicios del reino. Estos proyectos estarían marcados por una caracterización de las castas (mestizos, negros e indígenas) de la Nueva Granada como ociosas, desenfrenadas y amantes de la bebida. De esta manera, se significaban como sujetos de control por parte del Estado, los cuales tendrían que seguir las directivas de los mandatarios virreinales, con el fin de ser más útiles al Estado como vasallos y buenos ciudadanos. Para Finestrada, la utilidad de los sujetos sería el determinante de la vida del ciudadano en el Estado y la ocupación sería considerada “la vida política de la sociedad. Un hombre sin ocupación es muerto al Estado, es zángano de colmena, que se alimenta sin trabajar y es la polilla que los destruye” (Finestrada, 2000: 147).

La calificación del ocio como monstruoso se daría a partir del contraste con el ideal de utilidad, entendida ésta como una falta contra la moral. La corrupción sólo se superaba por medio de la modificación de las condiciones de existencia de aquellos calificados

³⁷ Según Elías Palti (2012), la educación era vista por Finestrada como una manera no solo de infundir el espíritu de obediencia, sino también de afirmar el acto de gobierno, con lo cual el súbdito adquiriría las capacidades racionales para entender la actuación de sus funcionarios.

como monstruosos, ya sea apartándolos o incorporándolos por medio de los proyectos de educación y construcción de poblados. En este sentido, podemos apreciar que Finestrada presentó diversas formas de entender lo monstruoso en relación con el ocio. En primer lugar a partir del concepto de barbarie con el cual se equiparaba a los ociosos con caníbales que destrozaban por dentro al Estado y a sus coetáneos. Y, por otro lado, a partir de la idea de los ociosos como la corrupción del cuerpo social, el cual debía ser sanado para poder retornar a su equilibrio³⁸. Así podemos ver que la necesidad de reincorporar al ocioso dentro de los parámetros de utilidad dados por la Corona era una forma de redimirlo de su monstruosidad y, al mismo tiempo, de curar al cuerpo político. Estos parámetros muestran una dicotomía en la comprensión de la diferencia: desde la asimilación o desde la separación. Así lo proponía Finestrada:

El recogimiento de los vagos, díscolos y mal entretenidos es objeto de igual atención en el Gobierno. La tolerancia de estos monstruos de la República, lejos de ser útil a la Corona, es perjudicial a su conservación. Un miembro podrido en el cuerpo humano se corta para que no se comunique el contagio a los demás de su formación. Los vagos, díscolos y malcontentos son miembros corrompidos de la República y es menester separarlos para conservar su buen orden y esplendor (Finestrada, 2000: 163-164).

Esta concepción de la utilidad sería retomada por los ilustrados neogranadinos, quienes ampliarían su significado para consolidar los atributos del ciudadano ligados al patriotismo y la capacidad para generar conocimiento en una sociedad jerarquizada con el fin de sobresalir sobre el resto de la población. Este segundo punto lo hacía diferir de Finestrada, ya que no se centrarían en la cuestión de la educación en la piedad, sino en la educación relacionada con lo que ellos consideraban como conocimientos útiles. Una de las mayores preocupaciones de los ilustrados neogranadinos era cambiar el paradigma de educación que estaban recibiendo en los colegios de San Bartolomé y el Rosario. El gran problema que planteaban era que la educación que recibían no era útil y que no servía para generar soluciones a los problemas que tenía el virreinato. La tradición escolástica, el estudio de silogismos y la lógica aristotélica eran los elementos principales de la enseñanza en la Nueva Granada en los siglos XVII y XVIII. La polémica sobre la concepción de los estudios útiles por parte de estudiantes, funcionarios y catedráticos surgió a partir de la consideración de filosofía verdadera a aquella relacionada con la ciencia, como lo eran la aritmética y la geometría, catalogando a los sistemas escolásticos como inútiles, oscuros e incapaces de generar el carácter necesario para formar buenos ciudadanos.

³⁸ Guilhaumou consideraba a la figura del monstruo en sociedad en el siglo XVIII como aquel destructor de los principios del orden social. El exceso del monstruo significaba la pérdida de armonía del cuerpo social. Así, “el exceso monstruoso, a la vez exceso de prejuicios, de imaginación, o defecto de sociabilidad destruye las virtudes de una sociedad, la bondad natural que las unifica, por lo tanto su conjunto armonioso” (2006:123).

Una de las críticas más fuerte al respecto se presentó en el *Aviso de Hebephilo á los Jovenes de los dos Colegios sobre la inutilidad de sus estudios presentes, necesidad de reformarlos, elección y buen gusto en los que deben abrazar*, texto escrito por Francisco Antonio Zea y publicado en los números 8 y 9 del *Papel Periódico* en 1791.³⁹ Como su mismo título lo indica, era un llamado a los colegiales de San Bartolomé y del Rosario cuestionando la utilidad de sus estudios y la necesidad de reformarlos. En este texto, Zea distinguió entre utilidad e inutilidad de los estudios y de los sujetos a partir de la necesidad de mejorar el estado del virreinato por medio de las ideas ilustradas. En primer lugar, Zea estipulaba que la educación que se impartía en los colegios estaba generando estudiantes inútiles para la patria. El riesgo era que los estudiantes podían caer en la ociosidad porque sus estudios no les daba ninguna herramienta útil para trabajar por el bien común del virreinato. Para este autor, la Nueva Granada estaba sumergida en la barbarie y su población era miserable y no tenía ningún interés en las ciencias, las artes, la agricultura o el comercio. Y fue a partir de esta concepción que Zea consideró como ciudadano a aquel que construía un conocimiento útil en contraposición a quién sólo consideraba como sabio o literato.

La idea de los vecinos útiles adquirió relevancia bajo el concepto de ciudadano y el bien común⁴⁰. Uno de los atributos de éste sería el del patriotismo⁴¹. Algo que se expone en el *Aviso de Hebephilo*, al igual que en otros escritos de ilustrados de esta época, es la idea del desaprovechamiento de los recursos del territorio. El uso de estos recursos y de una nueva concepción de utilidad para la población del virreinato, forjó una nueva visión acerca del patriotismo como un constante accionar por mejorar las condiciones económicas del lugar de origen, por medio del impulso de la agricultura, el comercio y la artesanía como manera de aumentar la población y la riqueza del reino y de toda la monarquía⁴². Por lo tanto, se enfatizó en los enemigos de la patria como aquellos que no actuaban según estos preceptos y que constituirían el espectro de aquellos que se podían considerar como no-ciudadanos. Así lo decía un escrito del *Correo Curioso*:

³⁹ Para un análisis de este texto ver Ortega (2009). Para un análisis de este periódico ver Silva (2004). Se puede encontrar un estudio de las diversas problemáticas expuestas en la prensa del período en Peralta (2005).

⁴⁰ Monroy-García (2012) nos muestra como el concepto de bien común sirvió para la delimitación de la legitimidad de la pertenencia del sujeto a la comunidad política, al mismo tiempo que proponía un modelo de colectivo al que se podía corresponder a partir de la ciudadanía. De esta forma la ciudadanía estaría compuesta por una serie de atributos necesarios para pertenecer a la comunidad, tales como la utilidad, la virtud, la nobleza, el valor, la osadía, entre otros.

⁴¹ Éste no debe ser entendido desde una óptica independentista, sino desde la calificación de la actuación correcta de los sujetos de acuerdo al concepto de utilidad. Según Villamizar Duarte (2012), el patriotismo era entendido como una acción política dirigida al bien común e inmersa dentro de una concepción monárquica del mundo. De esta forma, el patriotismo era comprendido en una asociación entre patria, religión y monarquía constituyendo a la comunidad política alrededor del servicio al Rey.

⁴² Un ejemplo de este tipo de escritos lo podemos encontrar en los textos de Pedro Fermín de Vargas, en especial su memoria sobre el estado de la agricultura, el comercio y las minas del reino. Vargas también se preocupó por el estado de la población y su debilidad frente a enfermedades como la viruela y la lepra. Ver Vargas (1986).

Siendo pues evidente, que no hay cosa peor entre los ciudadanos, que los que no lo son: ni daño mas temible, que entre tantos amigos, haya adversarios, y que el objeto de los adelantamientos que los buenos compatriotas abrazan, estos malos, lo impidan y destruyan, desde luego, animados todos los verdaderos hijos de la Patria, à arruinar y à exterminar el Egoismo, algun dia se lograrán los efectos favorables de esta empresa, y serán tan admirables à nuestros ojos, que se diga, con envidia de todo el mundo (*Correo Curioso*, 7-VII-1801: 106)

Los buenos patriotas y ciudadanos serían los encargados de sacar al virreinato de su lamentable estado y de unificar a todos los demás dentro de un interés común marcado por el patriotismo, la búsqueda de la utilidad y el bien común. Estos atributos del ciudadano se constituyeron en una forma de legitimación de las élites ilustradas. A partir de esto se separaban del resto de la población por medio de la consolidación de los conocimientos que les permitirían identificarse como aquellos que podrían lograr el crecimiento económico y poblacional del virreinato. Este punto lo resalta también Arias Vanegas (2007) quien considera que a través de este proceso se construyó una jerarquía en la cual cada grupo ocupaba una porción específica en las formas de gobierno y en la distribución de la fuerza de trabajo. Esta jerarquía estaría sustentada por la articulación entre lo que él define como la tradición hipocrática, el régimen moral católico, los saberes expertos naturalistas y un proyecto civilizador. Esto se puede apreciar en los distintos planes sobre calendarios rurales, formas de mejorar el comercio, el proyecto de la lotería pública o la creación de una Sociedad de Amigos del País, propuesta en el *Correo Curioso*, como un cuerpo patriótico dedicado a la reforma de las costumbres por medio de la buena educación, industria y artes útiles, con el fin de superar la mendicidad y la miseria (*Correo Curioso*, 10-XI-1801: 175).

Este concepto de utilidad también empezó a aplicarse en la lectura de la población del virreinato, como lo podemos ver en el *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. A partir de la perspectiva científica de este periódico, liderado por Francisco José de Caldas, y su interés por conocer el estado del virreinato a través de la geografía, se otorgaron una serie de significados a las personas ociosas a partir de la idea de la influencia del clima y la posición geográfica donde se vivía. Y, de igual manera, cómo se podía actuar sobre esta condición a partir de la educación de los sujetos en un marco de preeminencia de los hombres blancos sobre el resto de la sociedad. Esta diferenciación la podemos ver en el *Estado de la Geografía* de Caldas, quien dividió a los habitantes de la Nueva Granada entre aquellos considerados salvajes y los hombres civilizados, aquellos “que unidos en sociedad viven baxo las leyes suaves y humanas del Monarca Español” (*Semanario del Nuevo Reyno de Granada*, 10-I-1808: 10), dándole gran importancia al ordenamiento

político como fuente de civilización⁴³. Dentro de estos distinguía tres razas: el indígena, el europeo (catalogado como “su conquistador”) y los africanos llevados a América después de la conquista. Sin embargo, Caldas amplía el significado del concepto de europeo y construye una diferenciación con el resto de castas a partir del problema de la descendencia y la pureza de los criollos en contraste con la mezcla de las otras castas.

La diferenciación propuesta por Caldas también se argumentó a partir de otros dos criterios: en primer lugar, el desarrollo craneal de los europeos y su relación con el desarrollo de la inteligencia y la utilidad. Y, en segundo lugar, a partir de la ubicación geográfica dentro del Reino. En el primer criterio, Caldas atribuyó la inteligencia de los europeos a partir de la teoría del desarrollo del ángulo facial según el influjo de clima. A través de éste se podía leer la inteligencia moral e intelectual de los sujetos según la forma del craneo (*Semanario del Nuevo Reyno de Granada*, 5-VI-1808: 211-212). Tadeo Lozano también expresaba que las razas se distinguían por la estructura, forma y proporción de su esqueleto, las facciones de su rostro y sobre todo por el carácter moral de cada una (Lozano, 1806: 43). Esto nos muestra un enfoque complementario sobre la idoneidad de los sujetos para ser ciudadanos. Ya no solo dependía de la posibilidad de ser educado y de la piedad que el sujeto tuviera, sino que gran parte de la constitución del ser humano, de su carácter, sus vicios y virtudes dependería del influjo del clima y de la raza y de la influencia de estos sobre el cuerpo de los sujetos.

Para Caldas, los blancos estaban más predispuestos al trabajo y a la ciencia a partir de su vida en los Andes y no en las tierras bajas. En este punto, racializó a los habitantes de cada región y los caracterizó a partir de una descripción de su cuerpo y el medio en el cual vivían.⁴⁴ Los negros serían calificados como personas “sin ideas, sin otros conocimientos que los de sus bosques y de sus ríos, nada desea y vive contento en el centro de una barraca miserable” (*Semanario del Nuevo Reyno de Granada*, 10-I-1808: 17). Esto llevaba a que los negros fueron ociosos debido al ambiente en el que vivían, dejándose llevar por las comodidades de la vida y por la lascivia. En el caso de los indígenas, distinguió entre aquellos que vivían en las costas del Océano Pacífico y los que vivían en las faldas de los Andes. A los primeros los definió como faltos de ambición y sin temor alguno. A los segundos como más blancos y con un carácter más dulce. Para Caldas, el clima de los Andes sería propicio para la vida sedentaria y laboriosa. La idea de las bondades de los Andes como origen de los bienes del virreinato ubicaba a los blancos que vivían en esta región – sumados a aquellos que vivían en Cartagena – como aquellos capaces de generar riqueza para el reino.

⁴³ Buffon, a quien Caldas seguía en varios de sus análisis, comentaba que un pueblo educado y que viviera bajo formas civilizadas era más propenso a tener hombres más fuertes, más bellos y mejor formados que una nación considerada como salvaje. En este punto podemos ver que, según Buffon, la vida civilizada era propia del ser humano, mientras que la vida salvaje era más propia de los animales (Buffon, 1986 [1749]: 207).

⁴⁴ Según Felipe Martínez Pinzón, “fragmentar el espacio en geografías irreconciliables por sus gentes y sus climas es fundamental para construir la fortaleza de la civilización excluyendo a las vastas mayorías que aún hoy se ven como absolutamente no ciudadanas.” Martínez Pinzón (2011:119).

Esto forjó una serie de valores sobre el trabajo, la política y la moral, consolidando la idea de una jerarquía y de una clasificación de las distintos grupos sociales siguiendo una concepción corporativa, en la cual, tanto los hombres como las mujeres, cumplirían con un rol específico en el funcionamiento adecuado del orden social, en la creación de una sociedad llena de súbditos respetuosos, trabajadores, fieles y obedientes desde una lógica blanca, ilustrada y masculina. La idea de un cuerpo social ordenado se definió por unas características específicas de los sujetos según su posición. De esta manera lo monstruoso se consolidaría como aquello que no respondía a este cuerpo social ordenado ubicándolo por fuera de lo político, considerando a los ociosos como los ciudadanos por construir a partir de la educación y el trabajo. Esto es lo que veremos a continuación.

2.2 El ocio monstruoso o los ociosos como monstruos. Afrentas al orden social

El problema del ocio y los vagabundos fue una constante en Santafé a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX (Ojeda, 2007; González Quintero, 2010b). No sólo fueron notificados en informes virreinales, sino que se tomaron medidas para evitarlos, tal como lo fueron los censos a forasteros y los registros constantes de los alcaldes de barrio en busca de ociosos e infractores de la moral pública. Por ejemplo, José María Salazar consideraba al pueblo bajo de Santafé como “el más abatido, aborrece el trabajo, no gusta del aseo y casi toca con la estupidez” (*Semanario del Nuevo Reino de Granada*, 1942: 219), criticando el aumento de los mendigos en la ciudad y considerando que se debía hacer una separación entre los pobres verdaderos y los vagos que usurpaban ese nombre. El llamado de Salazar era “curar el mal radicalmente” a través de un albergue donde se recluyera a los vagos y se les obligara a trabajar, acompañado por el dictamen de un médico ilustrado que hiciera “el escrutinio de los verdaderos mendigos, y de los que se valen de este nombre fingiendo alguna enfermedad” (*Semanario del Nuevo Reino de Granada*, 1942: 222). Este significado sobre el ocio encontró una fuerza importante en la necesidad de este control sobre los vagos, en la legitimación de la identidad ilustrada y en una lectura de la diferencia que ratificara los límites simbólicos de la sociedad neogranadina a partir de una relectura del concepto de la utilidad, la obediencia y la monstruosidad.

Como había explicado en el apartado anterior, la idea del cuerpo social ordenado fue uno de los argumentos utilizados por algunos ilustrados para legitimarse a sí mismos como la élite intelectual del virreinato. Para ellos el desorden, representado por el ocio, daba pie a vicios tales como el libertinaje, la embriaguez y un sinnúmero de adjetivos que calificaban

a los que eran considerados inútiles en el cuerpo social. El significado del equilibrio del cuerpo social era el del trabajo recíproco de unos para otros y la división de este trabajo⁴⁵. Esta diferenciación es importante ya que se elaboró una contraparte que, ante su negativa de ejercer el trabajo, se convirtió en contraria a la moral cristiana y al orden social, opuesta a los intereses comunes y, por lo tanto, monstruosa.

La labor del gobierno sería “desterrar la ociosidad, ocupar á sus habitantes sin exepción de sexo edad y facultades, y que de todo resulte la opulencia, el poder del Estado, su numerosa población, y un bien extensivo á toda suerte de Gerarquías” (*Papel Periódico de Santafé de Bogotá*, 1-VI-1792: 130). Al mismo tiempo se empezó a considerar que la riqueza de un territorio no estaría ligada al número de habitantes sino al esfuerzo de esta población en el trabajo. Aquellos que no ayudaran con este propósito serían una “multitud de holgazanes, que su misma inanición los iría llevando con pasos acelerados ácia su fin, y muy en breve desaparecería su posteridad de sobre la tierra; porque un hombre sin ocupacion se llena de vicios, que en lo moral lo hacen un terrible monstruo indigno de la sociedad; y en lo físico lo llenan de males que por una sucesion no interrumpida, se transmiten á sus hijos y Nietos” (*Papel Periódico de Santafé de Bogotá*, 1-VI-1792: 132). Así se inscribiría el problema de la monstruosidad de los ociosos dentro del plano moral y se plantearía una solución de su situación mediante su inclusión dentro de los parámetros de la utilidad. De esta forma serían parte del reino al ser útiles a la religión, a la patria y a la monarquía.

Como ya hemos visto, el ocio fue entendido a partir de la figura de la monstruosidad. Fue calificado en el *Papel Periódico* como “ese padre de los vicios, ese horrible monstruo enemigo de todos los bienes, es el tirano que está empeñado en consumiros. El Ocio, vuelvo a decir, ha derramado un sinnúmero de males en toda vuestra tierra” (*Papel Periódico de Santafé de Bogotá*, 15-IV-1791: 76-77). La metáfora del consumir estuvo asociada en la forma en que el ocio se convirtió en una especie de monstruo que devoraba al virreinato y que devoraba a los sujetos que caían en él. Se concebía a los hombres y mujeres como enfermos y animalizados por el monstruo del ocio, lo cual los convertía en un ejército de perdidos, calificándolos como bultos que ensuciaban las calles de la ciudad y que eran culpables de la pobreza del reino al no ser capaces de practicar algún arte y oficio y por lo tanto incapaces de honrar al género humano

¿Y qué otra cosa es la mendicidad callejera? Un monstruo Civil, una Hidra de mil cabezas que se alimenta de la sustancia de los pueblos para devorarlos [...]
En una palabra: devorarlos es quitarle a la Patria un gran número de hijos utiles

⁴⁵ Guilhaumou resalta este punto de vista del pensamiento de fisiócratas tales como Quesnay y Mirabeau. Según estos, el orden de las cosas procedía de una física social que le daba cohesión al cuerpo por medio de la práctica de las virtudes, las cuales estarían relacionadas con “la coherencia de las utilidades económicas y la división de clases en la sociedad moderna” (Guilhaumou, 2006: 126). La unidad y cohesión de la sociedad tendría como fundamento la división del trabajo y, en especial, la división entre propietarios y no propietarios.

de ambos sexos que por mil caminos pudieran contribuir á su aumento, si la prudencia los ocupara con discernimiento y economía. ¡Que aspecto tan hermoso sería el de la Capital del Reyno si sus calles, sus plazas, y demás lugares Públicos estuviesen despojados de esos miserables bultos que solo sirven para llenarla de sombras! (*Papel Periódico de Santafé de Bogotá*, 13-V-1791: 107)

El ocio y la pobreza fueron ilustradas en una serie de representaciones en las cuales los mendigos y los ociosos se equiparaban a la suciedad y la falta de higiene. Esta equiparación de los ociosos con bestias, animales muertos y heces humanas, sólo nos muestra la manera en que el problema era entendido y debía ser tratado. Lo que se fue construyendo fue una equiparación del ocio con una forma de vida alejada de la civilización y llevada a condiciones animales (*Papel Periódico de Santafé de Bogotá*, 22-IV-1791: 81). En el *Correo Curioso* la ociosidad sería considerada como una culpa que llenaba de males a la sociedad. De igual forma se catalogó al ocio como un cirujano capaz de despedazar el cuerpo social, como un verdugo que era capaz de matar a aquellos que sí eran útiles al reino. Al comparar el ocio con una enfermedad que destruía el Estado se significaba como un peligro para la Corona y para los habitantes de la Nueva Granada (*Correo Curioso*, 3-III-1801: 30-31).⁴⁶ La respuesta sería actuar frente a estas faltas, perseguirlas y erradicarlas de la patria. Aquí se animalizaría al ocio dando la idea de la necesidad de erradicar el contagio de una enfermedad, de desterrarlo como a los criminales o simplemente de eliminarlo.

[La ociosidad] es una fiebre lenta que poco, á poco va minando los mas solidos fundamentos de un Estado, hasta conducirlo á su total destruccion, y ruina. Horrorizaos, hijos mios, de semejantes faltas; y conociendolas, sabreis reservaros una porcion de vuestro discurso, para perseguirlas, desterrarlas, y exterminarlas de la Patria: son fieras, es menester perseguirlas; son facinerosos, es preciso desterrarlas; son contagios, es necesario exterminarlas (*Correo Curioso*, 3-III-1801: 30-31)

De esta forma los males del virreinato recaían sobre un grupo social específico en contraposición a un grupo de ilustrados que, a partir de sus acciones y sus conocimientos, serían capaces de librar a la sociedad de estos sujetos que corrompían el orden social y que se convertirían en una carga para el resto de la población. Para esto fue fundamental la construcción del ocio como monstruoso ya que se ejercía un poder para significar y controlar a todo aquel que no estuviera en los marcos del proyecto ilustrado. Así, la culpa se extendió a los ociosos, los cuales serían los causantes de la infelicidad del reino, haciendo sufrir al resto de la sociedad por su inobediencia a trabajar,

⁴⁶ En el *Mercurio Peruano*, la ociosidad era identificada con una enfermedad política que tenía una fuerte analogía con las enfermedades naturales. Por eso debían buscarse sus causas y buscar todos los remedios para curarla. *Mercurio Peruano*, Tomo 10, 20-II-1794: 122.

calificando a la plebe como ignorante y bárbara. La violencia de imponer el significado sobre el ocio se aprecia en la monstruosificación de los ociosos y en la culpabilidad que se les atribuyó por la pobreza del reino.

La caridad hacia los ociosos se consideraría como una manera de alimentar la holgazanería y de proteger el libertinaje. El llamado de los ilustrados era generar proyectos en los cuales se les pudiera enseñar algún oficio ejerciendo cierto control sobre los niños, los jóvenes y los mendigos⁴⁷. Dentro de esta perspectiva era muy relevante el proyecto de un hospicio en Santafé publicado en el *Papel Periódico*. El hospicio sería calificado como “el monumento mas glorioso y honorífico de la Ciudad de Santafé” (*Papel Periódico de Santafé de Bogotá*, 27-II-1792: 327) y se rescataba que el dinero que se había recogido para él fueron donaciones voluntarias por parte de vecinos de la ciudad. A través del hospicio se centraba la discusión en dos aspectos. En primer lugar, en el cambio de vida proporcionado a los ociosos y a la necesidad de cumplir con el deber impuesto de vivir en un lugar determinado. El hospicio se convertía en un reflejo del vecino útil no sólo por aquellos que fueron llevados allá, sino por aquellos que recogieron dinero para su construcción. Este enfoque consideraba al hospicio como un elemento vital para la religión y la utilidad pública, por medio de la cual florecerían las artes y la industria a través de la educación en un oficio. Así actuarían contra “el fanatismo, la ignorancia, y demás monstruos que forman el séquito de las Potestades del infierno” (*Papel Periódico de Santafé de Bogotá*, 27-I-1792: 327-328). Por otro lado, el hospicio no permitiría la feminización de los jóvenes, los cuales a partir de los vicios perderían su masculinidad debido a la inacción y al libertinaje. Esta relación con la feminización se vería claramente en el control que se proponía sobre las mujeres que a través una supuesta fachada de pobreza ejercían la prostitución, lo cual no hacía sino deteriorar más el estado del Reino

Habiendo el Hospicio, dexarian de introducirse baxo el pretexto de pobres miserables, muchas jóvenes y ancianas, que sirviendo de resortes para mantener ciertos amores ilícitos entre algunos que no pueden cultivarlos por otro medio, vienen a ser los instrumentos mas adecuados para fomentar este genero de comercio, de que redunda la desolación de muchas casas (*Papel Periódico de Santafé de Bogotá*, 6-V-1791: 99)

Este control también se mostraría en el proyecto de lotería municipal del *Correo Curioso*. Después de describir todas las reglas, de explicar los premios y las formas de sorteo, se explicó cuál iba a ser el destino del dinero recaudado. De acuerdo con una reunión entre

⁴⁷ Esto se puede ver claramente en el proyecto que Caldas presentó al gobernador de Popayán en el cual proponía que los jóvenes de ambos sexos, entre los 7 y los 25 años y sin distinción de posición social fueran entregados a maestros artesanos para aprender un oficio, así fuera a través de la fuerza. Así lo expresó en su carta, “que si el joven aprendiz es orgulloso y altivo, y no quiere sujetarse, se le remache un grillete, o se sujete del modo más apto.” (Caldas, 1978: 16)

los miembros del gobierno de la ciudad y de otros hombres ilustrados en estas cuestiones se decidió que el destino iba a ser para la Casa de Recogidas. Aquí podemos apreciar que la idea de la contención y castigo de las mujeres abandonadas y prostitutas era una cuestión de utilidad y santidad para los miembros del ayuntamiento de la ciudad. No sólo estas mujeres atentaban contra la ciudad, sino también contra la religión, el estado y el beneficio público. El encierro de estas mujeres sería una forma de controlar el ocio, evitando que se constituyeran en un peligro para la sociedad (*Correo Curioso*, 15-XII-1801).

Desde esta perspectiva la educación sería primordial para evitar la ociosidad y la corrupción de las costumbres. Era necesario controlar la manera en que se educaba a los niños con el fin de hacerlos productivos para el reino. Diego Martín de Tanco argumentaría que la muestra de la ignorancia de la población era su negativa a aceptar la ley natural del trabajo, condenando a la mayoría de los habitantes de Santafé a vivir en la pobreza por culpa de su falta de educación (*Semanario del Nuevo Reyno de Granada*, 28-II-1808: 73). En este sentido, solamente la educación bien dirigida en los niños los haría partícipes del cuerpo de la ciudad a partir del trabajo. Para esto sería fundamental el papel de la religión como aquella capaz de controlar los vicios o virtudes. Tanco criticaba la falta de educación primaria en la mayoría de la población del virreinato (especialmente en Santafé), por lo que llamaba a los padres a empezar con la educación de sus hijos desde temprana edad, así como el “el justísimo derecho que tienen los Gobiernos para presidir á toda la educación de la juventud de ambos sexos, afin de cuidar de que esta sea conforme a los objetos que se propone” (*Semanario del Nuevo Reyno de Granada*, 28-II-1808: 69).

La idea de la educación para superar la ociosidad también sería planteada por Francisco Antonio de Ulloa en su *Ensayo sobre el influxo del clima en la educacion fisica y moral del hombre del Nuevo Reyno de Granada* (*Semanario del Nuevo Reyno de Granada*, 31-VII-1808), el cual tendría muchos puntos en común con los escritos de Caldas que he referenciado antes. Ulloa sostenía que existía una correspondencia entre la parte física y la parte moral de los hombres, la cual sólo podría subvertirse a partir de la educación de los sujetos. Al estar, supuestamente, determinados por su clima y por su raza, la educación se convertía en la herramienta con la cual se podría lograr cierta equiparación entre las distintas castas pero manteniendo cada una su lugar determinado en la escala social. Ulloa pedía una educación diferenciada según el clima ya que, a partir de ella, se podían corregir los defectos propios de los habitantes de cada región y así “formarles una buena constitucion, hacerlos virtuosos, literatos y útiles à la patria” (*Semanario del Nuevo Reyno de Granada*, 31-VII-1808: 278). El interés primordial de Ulloa radicaba en la educación de los indígenas⁴⁸. Proponía que fueran educados en el trabajo y que tomaran

⁴⁸ El problema de la asimilación de los indígenas tanto a través de la educación como por medio del blanqueamiento se puede ver en propuestas como la de Pedro Fermín de Vargas (1986) en 1790 en su *Memoria sobre la poblacion del Reino*. Este tipo de acercamientos proponían una inserción de las castas dentro de una paradigma económico ligado a la utilidad y a la supremacía

el camino de la agricultura para redimirse de sus supuestos vicios y su escasez de moral, utilizando a los párrocos para darles estímulos para la siembra y, de igual forma, inculcarles la religión.

Por otro lado, Ulloa pedía aumentar la población de los Andes, especialmente en la parte media, ya que creía que era el clima perfecto para desarrollar las ciencias: “Hemos visto que hay climas en donde marcha el hombre con rapidéz ácia su perfeccion física, y en donde se retarda con una lentitud asombrosa” (*Semanario del Nuevo Reyno de Granada*, 21-VIII-1808: 301). Ulloa proponía la adaptación de cada clima para que los niños más pequeños no sufrieran fuertes trastornos debido a los cambios de temperatura después del parto. Ulloa sugería todo un cambio en las actitudes de vida de las diferentes regiones con el fin de aumentar la longevidad y la utilidad de los habitantes del virreinato. Proponía un control sobre la forma de vestir, la alimentación, el aseo, la compostura y hasta en los hábitos de dormir. Por ejemplo hizo un llamado a las madres para que “no confien la lactacion de sus hijos á unas mugeres sin pudor, sin costumbres y sin moral,” ya que esto podría influir negativamente en los niños por medio de enfermedades futuras. (*Semanario del Nuevo Reyno de Granada*, 28-VIII-1808: 313). El interés de este autor radicaba en la formación de niños robustos aptos para el aprendizaje y el trabajo, por lo cual las madres también debían que tener unas características específicas para lograrlo. Éstas debían ejercitarse, dejar a un lado el ocio que las hacía “melancólicas, poco activas y siempre lánguidas” (*Semanario del Nuevo Reyno de Granada*, 11-IX-1808: 322). Los padres también tenían que ser robustos y amorosos con sus esposas lo cual ayudaría a fortalecer a los niños con el fin de ser útiles. El objetivo sería aprender un oficio desde pequeños con el propósito de evitar la futura ociosidad y mendicidad que carcomería el virreinato. El remedio para la monstruosidad de la ociosidad sería formar niños útiles al reino.

Los niños, pues, que nacen de unos padres bien constituidos y robustos, educados con vigor, y acostumbrados luego que se hayan familiarizado con el ayre, à la intemperie y à la desnudéz, adquirirán en breve la salud que necesitan en la infancia, para emprender despues una carrera que los haga útiles a la sociedad (*Semanario del Nuevo Reyno de Granada*, 11-IX-1808: 333-334).

2.3 Conclusiones

De esta forma podemos ver como se abrieron distintos registros para entender la ciudadanía y la diferencia en este período. A partir de la figura de la monstruosidad se significó a aquellos que no estaban dentro de los parámetros de utilidad que se estaban

de los blancos en el virreinato. Para ver un análisis de este texto Safford (1991) y González Quintero (2010a)

construyendo a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX en la Nueva Granada. Se advirtieron dos lógicas dentro de este capítulo. En la primera propuse que la monstruosidad estuvo relacionada con la impiedad y con la falta de obediencia al Rey. Así se plantearon dos formas distintas de constituir y actuar sobre el no ciudadano de acuerdo a la metáfora de la monstruosidad. La primera estaría relacionada con el sujeto rebelde que no respetaba las leyes divinas y naturales por su falta de educación, piedad y trabajo. Esto nos muestra la idea de un cuerpo social ordenado a partir de la idea del Rey como cabeza del mismo y los vasallos como obedientes a las disposiciones de esta cabeza a través de la religión, la educación y la utilidad. Ésta sería importante ya que sería considerada como el indicador de vida de los vasallos frente al Estado y como aquella que permitiría generar docilidad en los habitantes del reino.

La segunda forma estaría relacionada con el vago y el ocioso que, a partir de su falta de patriotismo, no aportaba a la generación de riquezas para el reino. Teniendo esto en cuenta, la idea del vecino útil sería clave. No era suficiente con la vida ciudadana, este ciudadano también tenía que ser útil a partir de sus estudios en pos de lograr riqueza para el reino. Aquí es importante resaltar como el ideal ilustrado de la utilidad sirvió para llenar de atributos el concepto de ciudadano y, al mismo tiempo, para catalogar a aquellos que no lo serían. El concepto de ciudadano consolidaría a los ilustrados como aquellos capaces de sacar al virreinato de su estado de pobreza debido a sus habilidades para lograr mayor educación por su preeminencia social, su raza y su lugar de habitación. El ocio y los ociosos fueron calificados como monstruosos por parte de este grupo cultural al desviarse del ideal de utilidad que estaban construyendo. A partir de esta calificación se significó al ocio como una enfermedad política que carcomía y atacaba al Estado, por lo cual debía ser administrada para lograr una cura efectiva. Las ideas del hospicio y de la educación para los niños entraban dentro de esta lógica. El hospicio se volvería un espacio de control sobre el cuerpo de los sujetos monstruosos. Mientras que, mediante la educación, se debían moldear los hábitos de comportamiento de la población con el fin de lograr niños útiles para el virreinato. La figura de la monstruosidad sirvió como una estrategia para significar a los ociosos como los ciudadanos por construir y como aquellos que debían ser excluidos del cuerpo político mientras no hicieran parte de algún grupo social corporativo por medio de su oficio. Fue así como se significó lo monstruoso en este período. Como un problema moral que podía ser corregido a través de la educación de los sujetos.

3. Los españoles como monstruos: la ruptura del orden natural en la época de la Independencia en la Nueva Granada y Venezuela

¡Hasta la misma felicidad cansa á los hombres, y esta raza de monstruos, que participan de hombre y mulo no se cansan de nuestra servidumbre (Lozano, El anteojo de larga vista No. 11, 1814: 44).

En este capítulo abordaré cómo se resignificó a los españoles como monstruos en los escritos de algunos americanos como Simón Bolívar, Jorge Tadeo Lozano, Camilo Torres y Antonio Nariño, a través de la idea de la ruptura del orden natural y la consiguiente creación de una diferencia entre españoles y americanos. Así mismo, analizaré cómo esta resignificación cambió la concepción del monstruo. A través de la figura de la monstruosidad se forjó el significado del español como un sujeto por fuera de lo político, a partir de su salida del orden natural por medio de dos atributos que lo constituirían: la ruptura del orden familiar y la deshumanización. La exterioridad de los españoles respecto al campo de lo político se construyó a partir de su caracterización como seres intrínsecamente monstruosos debido a la imposibilidad de redención por sus faltas morales y la influencia de esto sobre su condición física. Para esto estudiaré el campo semántico que se generó entre leyes naturales, degeneración y monstruosidad y cómo éste sirvió para acotar la comunidad política.

La monstruosidad sirvió para establecer las fronteras de lo político determinando quién tenía derecho a pertenecer a la comunidad política, pero esta vez bajo el proceso de constitución de la naciente nación americana. Este punto sería fundamental en América y marcaría una diferencia profunda entre la península y los territorios de ultramar. Según Elías Palti, “sólo en las colonias habrá, efectivamente, de plantearse la necesidad de crear, en el mismo acto de constitución del orden político, también aquella entidad a la que éste debía representar (la nación)” (Palti: 2007:101). Así, “la nación dejaría entonces de ser el punto de partida y la premisa en la que descansaba el discurso independentista para convertirse ella misma en un problema” (Palti, 2007:141). La pregunta sería qué grupos podían constituirse colectivamente como portadores legítimos de una voluntad

autónoma y cuáles no y qué relaciones de poder se proponían cuando la nación empezó a constituirse en un problema (Palti, 2007:144).

Analizaré esta separación dentro de un contexto específico: la invasión napoleónica y la crisis del imperio español tras la abdicación de Fernando VII al trono español y la consiguiente coronación de José Bonaparte como rey de España. Buena parte de los territorios de la corona española no reconocieron la legitimidad de esta coronación y llamaron a Cortes para determinar qué camino seguir ante el vacío imperial. Este llamado se vería inicialmente impulsado por una tradición pactista la cual estipulaba que, ante la ausencia real, la soberanía recaería en los pueblos y en sus diversos órganos de representación, como lo eran los cabildos. La idea del rey como cabeza del cuerpo político y social dio paso a una afasia en el poder que debía ser contrarrestada a partir de la reasunción de la soberanía por parte de los pueblos, lo cual generó distintos desarrollos en los reinos americanos.

Aquí abordaré dos contextos particulares – la Nueva Granada y Venezuela – en cuánto a la formación y separación de dos naciones en este proceso: los americanos y los españoles. En el caso de la Nueva Granada hubo una multiplicación territorial de la soberanía basada en una concepción plural de la monarquía (Restrepo, 2005)⁴⁹. La discusión de si la soberanía residía en los pueblos o en las provincias, generó una serie de conflictos que se caracterizaron por las discusiones políticas y conflictos armados de baja intensidad (Thibaud, 2003). Las cabezas provinciales pretendían dominar a los pueblos de sus jurisdicciones mientras que algunos de éstos trataban de reclamar su soberanía y promover su adhesión a la Regencia o a Santafé, con el fin de mejorar su posición como pueblos⁵⁰, acudiendo al argumento del desplome del principio de unidad jerárquico de la monarquía (Garrido, 1993). En la tensión entre la igualdad de las provincias, promovida por los intereses de las élites locales, y la percepción de Santafé como cabeza del reino, surgieron una serie de pequeños estados con el fin de evitar la concentración del poder y las invasiones extranjeras. Estos estados se consideraban a sí mismos como soberanos e independientes, lo cual generó una intensa actividad diplomática en el Reino y la concepción de éste como una serie de territorios autónomos y no como una unidad natural (Gutiérrez, 2007). La recomposición política del espacio de la Nueva Granada estaría ligada a la autonomía de las juntas y la posterior idea de la independencia por medio de la resignificación de una relación monstruosa entre el padre o madre – significado por España – y el hijo – significado por América –.

En el caso venezolano, como lo explica Clement Thibaud (2003, 2010), las dinámicas de formación de dos grupos – españoles y americanos – estuvieron aunadas con la guerra

⁴⁹ Esta disputa también se vivió en el resto de la monarquía, presentándose una revolución de los pueblos en la cual se presentó una redistribución física de la soberanía entre los cabildos provinciales. Ver Annino (2003)

⁵⁰ Mompox se convertiría en el caso paradigmático de esta lucha (Múnera, 1998).

y la violencia, convirtiéndolos, respectivamente, en campos nacionales. La eclosión de estos grupos se dio a partir de la campaña de reconquista de Venezuela por parte de Bolívar en 1812 y su posterior declaración de guerra a muerte promulgada el 15 de junio de 1813. Tras la caída de la Primera República en Venezuela, en buena medida resultado de la incapacidad del gobierno local de legitimar su lucha y designar un enemigo fácilmente identificable (Thibaud, 2003), y la invasión de Domingo Monteverde, oficial español a cargo del sometimiento de Venezuela al Consejo de Regencia español, Bolívar empezó a adoptar un vocabulario que se vería favorecido por la actuación represiva de Monteverde y la intensificación de la guerra en territorio venezolano. Así se radicalizaron las diferencias locales, incrementando la violencia y los combates en una guerra que dejó al lado los conflictos de baja intensidad que caracterizaron al primer período de luchas. El desarrollo de la guerra permitió la definición de unas identidades que estarían determinadas por la cohesión de bloques antagonistas, creando una narración que reconocía tres vértices: los españoles, los criollos realistas y los americanos patriotas (Thibaud, 2003).

Se puede pensar el problema de la consolidación de estos grupos a partir de la atribución de una identidad compartida y contrastada hacia los otros. Este proceso estuvo relacionado a la creación de la diferencia y a las figuras que se usaron para significarla en un marco histórico. La diferencia surge a partir de “cómo los grupos empiezan a representar y simbolizar su experiencia de un mundo de relaciones asimétricas “nosotros-ellos”” (Comaroff y Comaroff, 2006:120). En esta emergencia de nuevos sujetos históricos (los españoles y su contraposición los americanos), la idea de la raza, entendida como la “casta, o calidad de origen, o linaje. Hablando de los hombres, se toma regularmente en mala parte” (*Diccionario de Autoridades*, 1803: 717), y no como lo entendemos cotidianamente desde un punto de vista científicista y biológica, fue útil para elaborar un relato del enfrentamiento entre dos grupos que compartían originalmente una identidad común. El discurso de la guerra de razas sirvió para caracterizar la calidad moral y el linaje de los españoles. A partir de allí la disputa por el poder político que se estaba formando propuso unas nuevas relaciones entre los españoles y los americanos en búsqueda de la legitimidad de la lucha, primero contra los funcionarios del rey y, más adelante, contra la Corona misma. Así se plantearon una serie de diferencias de fuerza, energía, violencia, ferocidad y barbarie. Como lo muestra Foucault, “lo que en la sociedad se nos aparece como polaridad, como fractura binaria, no sería tanto el enfrentamiento de dos razas extrañas una a la otra, como el desdoblamiento de una sola y misma raza en una super-raza y una sub-raza; o también, a partir de una raza, la reaparición de su propio pasado. Brevemente: el revés y la parte inferior de la raza que aparece en ella” (Foucault, 1996: 56).

Siguiendo a Foucault, en este estudio podríamos entender esta lucha como la subdivisión entre dos razas como entidades no contemporáneas, de una sub-raza considerada como una degeneración de la super-raza más avanzada, la cual representaba la perfección de la especie. Aquí retomaré la idea de la Gran Cadena del Ser. Como había sugerido en la introducción, a mediados del siglo XVIII se consolidó una imagen de la Cadena del Ser estática y perfecta. Sin embargo, a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, se temporalizó. Gracias al desarrollo de la paleontología se empezó a considerar que los seres de la naturaleza no habían sido creados de una forma perfecta y atemporal, sino

que estos se habían desarrollado grado por grado en un lento desenvolvimiento temporal. Uno de los mayores exponentes de estas corrientes fue el zoólogo francés Jean Baptiste de Monet, Caballero de Lamarck⁵¹, quien expuso su teoría sobre la transformación de las especies en su obra *Filosofía Zoológica* (1986 [1809]). Lamarck expresaba que las razas – haciendo alusión a los animales –, “cambian en el estado de sus partes á medida que las circunstancias que influyen sobre ellas cambian considerablemente” (1986 [1809]: 43). En esta perspectiva, serían fundamentales el clima, pero sobre todo los hábitos y las costumbres que adquirirían los animales y que les permitía desarrollar nuevas habilidades y órganos para cumplir con las nuevas necesidades. Estas generaban tanto el proceso de perfección de algunas especies así como las desviaciones y degradación de otras. Como lo expresa Lamarck, “la Naturaleza se encuentra obligada á someter sus operaciones á las influencias de las circunstancias que obran sobre ellas, y en todas partes estas circunstancias hacen variar los productos. He aquí la causa particular que ocasiona acá y allá, en el curso de la degradación que vamos á comprobar, las desviaciones muchas veces insólitas que nos ofrecen en su progresión” (1986 [1809]: 107). El punto de la degradación es vital porque, para Lamarck, el ser humano es el punto de referencia del tipo de organización más perfecta de los animales, por lo cual “debe ser considerada como el tipo según el cual hay que juzgar del perfeccionamiento ó de la degradación de las otras organizaciones animales” (1986 [1809]: 113).

La identificación de los americanos como humanos y de los españoles como monstruosos y degenerados se dio en el marco de una temporalización de la Cadena del Ser. Los españoles fueron leídos como unos monstruos no contemporáneos que representaban la degeneración de la raza y del cuerpo político debido a sus comportamientos morales, lo cual aludía a la temporalización de la perfección moral representada por los americanos y la degeneración moral representada por los españoles. Por otro lado, los americanos representarían la virtud, la humanidad y la perfección de la raza y de la moral y, por lo tanto, podrían ser considerados como ciudadanos, articulando este concepto como un signo distintivo y delimitador entre americanos y españoles (Anrup y Oeni, 1999: 6). Siguiendo a Williams (2006) analizaré la monstruosidad, la raza, la moral y la naturaleza en relación con dos problemas. En primer lugar la relación que se hizo entre religión, moral e historia natural para deshumanizar a los españoles en el marco de la Guerra a Muerte. Y, en segundo lugar, la relación con la idea del orden natural a partir de la idea del maltrato de los hijos. Este punto sería importante ya que los tropos de parentesco sustancializan las relaciones sociales de una forma jerárquica y las imbuyen de sentimiento y moralidad. Los lenguajes figurados de parentesco y sangre abren la posibilidad de una pluralidad del significado (Alonso, 2006), siendo la figura del padre primordial dentro de la simbología del poder (Anrup y Oeni, 1999). A partir de la resignificación de esta figura también se resignificó el orden político, por medio de la idea de la falla del rey en su rol como padre⁵², punto que

⁵¹ Lamarck fue leído en la Nueva Granada e influyó de forma importante en el trabajo de Francisco José de Caldas y Jorge Tadeo Lozano. Ver Tadeo Lozano (1806).

⁵² Esta idea de la corrupción del cuerpo y la relación con el padre la podemos ver en textos como *Frankenstein*, escrito en 1818. El drama expuesto en esta novela es la creación de un cuerpo

sería considerado como una muestra de la degeneración de los españoles legitimando el cambio político y el surgimiento de nuevas naciones en América.

3.1 *La Guerra a Muerte: el exterminio de los monstruos españoles*

En 1808, tras la abdicación al trono de Fernando VII, se vivió una explosión de “patriotismo hispánico” a lo largo de todo el Imperio. Juras al rey y demostraciones de lealtad al monarca se dieron a lo largo de toda América y España. Como lo explica François Xavier Guerra (1992, 2003), la monarquía española era un conjunto político plural dotado de una gran homogeneidad cultural. Aunque existían diversos cuerpos territoriales, unidos a las ciudades, pueblos o provincias, existía una unanimidad moral que ligaba a las diferentes provincias de la “nación española” alrededor de una serie de valores. En primer lugar la unidad política-religiosa de la monarquía, al considerar que “la lealtad al rey es inseparable de la adhesión a la religión” (Guerra, 2003: 201). Por otro lado, el providencialismo que permitía esta unión al considerar legítimo el dominio español de América por la idea de la evangelización de los indígenas y habitantes de América gracias a la acción real. Y, por último, el vínculo personal entre el rey y sus vasallos, a partir del símil con la relación entre padre e hijo. Los vínculos entre rey, religión y familia serían esenciales para entender la unidad cultural del conjunto de la Monarquía y la pertenencia a la nación española⁵³. Es desde la ruptura de estos vínculos que me acercaré al proceso de diferenciación entre americanos y españoles a través de la catalogación de estos últimos como monstruos por medio de la degeneración de su cuerpo y su moral y el desplazamiento de la antigua metáfora familiar hacia una figura de la monstruosidad, legitimando los cambios en la estructura simbólica de un nuevo orden, tanto en Venezuela como en la Nueva Granada.

compuesto por las partes corruptas de otros. Es esta característica la que marcaría la consideración monstruosa de la criatura llevándola a ser rechazada por todos aquellos que entraban en contacto con ella. Fue la figura deforme y repugnante de la criatura la que marcó, en primer lugar, su posición como una criatura de una naturaleza distinta a la del ser humano, así compartiera los sentimientos de éste. Lo que pedía la criatura creada por el doctor Frankenstein era que éste cumpliera con los deberes de su posición como padre, los cuales eran mostrar justicia, clemencia y afecto frente a su propia invención. Ante la falta de este tipo de afecto, la criatura decide tomar venganza con la muerte de los seres queridos del doctor Frankenstein, empezando a ser considerado un monstruo, no sólo por su aspecto físico, sino también por sus actuaciones morales.

⁵³ Por ejemplo en la Carta dirigida al Virrey Amar y Borbón por parte de Caldas y fechada el 1 de noviembre de 1809, éste expresaba ante la invasión napoleónica que “Vuestra Excelencia viva persuadido de que en mí tiene un súbdito reconocido y un hombre adicto a la Religión, al Gobierno español, al Monarca y a la causa de su Madre Patria, y que está pronto a verificar los más grandes sacrificios por estos objetos sagrados” (Caldas, 1978: 299). Los vínculos de unión dentro de la monarquía estaban ligados con la defensa de la religión, la figura del rey y la representación de la relación entre América y España como una relación familiar.

Empezaré con el caso venezolano. La independencia de Venezuela fue proclamada por el Congreso Federal ante la no igualdad de representación en las cortes en 1811. Esto dio paso a una rápida confrontación entre ciudades, la cual llevó a una guerra civil violenta que se desarrolló entre 1810 y 1814. En este conflicto se pasó rápidamente de las confrontaciones de baja intensidad a confrontaciones armadas de alta intensidad tras la caída de la Primera República en 1812 y la toma de Caracas por parte del comandante español Monteverde (Thibaud, 2003). Desde el comienzo de estos conflictos, y la posterior lucha del ejército de Bolívar contra Boves, se profundizaría una confrontación abierta marcada por la violencia y la destrucción en ambos bandos. En este sentido hay que resaltar el decreto de Guerra a Muerte, proclamado por Bolívar el 15 de junio de 1813 en el cuartel de Trujillo, consecuencia del recrudecimiento de la guerra y de la extensión del conflicto dentro de la población. Este decreto justificó la lucha por fuera del derecho de gentes, suspendiendo las garantías y las costumbres de la guerra, formalizando una práctica que ya se había establecido en el campo de batalla. De esta forma, se extendería la guerra entre dos enemigos irreconciliables que representarían a dos naciones distintas (Thibaud, 2003). Para entender esto será primordial analizar las razones de esta escisión a través de la construcción de una superioridad moral de los americanos sobre los españoles y el horizonte de expectativa que esto permitió en cuanto a la separación de estas dos naciones.

Después de la caída de Caracas en 1812, Bolívar acusaría a Monteverde de incumplir con lo estipulado en las capitulaciones de rendición de la República y, por consiguiente, haber violado el derecho de gentes⁵⁴. Los argumentos que empezaría a formular Bolívar estarían justificados en narraciones sobre las supuestas actuaciones de los españoles en la toma de La Guaira, Caracas y Puerto Cabello. Estas narraciones estarían llenas de hechos violentos contra la población, en las cuales se recalca especialmente el abuso contra mujeres, ancianos y niños, que demostrarían la impiedad y la crueldad de los españoles; con ello buscaba la ayuda del Congreso de la Nueva Granada en la recuperación de Caracas en 1812. Las comunicaciones transmitían una imagen de tiranía y salvajismo de las autoridades españolas, a su vez relacionada con el horror de

⁵⁴ Como ya lo había mostrado en la introducción, el derecho de gentes es la aplicación del derecho natural pero centrado en la relación entre naciones. Se consideraba que el derecho de gentes tenía una connotación universal, y que su ruptura era algo monstruoso y fuera del rango de lo humano. En el caso de la guerra, Vattel expresaba que “pero aquellos que parece alimentarse de los furores de la guerra, que la llevan por todas partes sin razones ni pretextos, y sin mas motivo que su ferocidad; son unos monstruos indignos del nombre de hombres, y deben ser mirados como enemigos del género humano, bien así como en la sociedad civil los asesinos incendiarios de profesion son no solamente culpables hácia las víctimas particulares de sus crímenes, sino también hácia el estado que los reputa por sus abiertos enemigos. Todas las naciones tienen derecho de reunirse para castigar, y aun para exterminar a estos pueblos feroces.” (1820: 39)

la conquista y como “la prueba más irrefragable de la monstruosa conducta que usan con nosotros” (Bolívar, 2008 [12-XI-1812]: 51)⁵⁵.

En este marco, la retoma de Caracas sería de vital importancia para Bolívar, quien hizo un símil con la campaña de liberación de una ciudad en mano de los impíos, ya que consideraba a la ciudad como una Nueva Jerusalén que debía ser recuperada por unas “nuevas cruzadas de fieles republicanos” (Bolívar, 2008 [27-XI-1812]: 55). Desde esta perspectiva Bolívar representaba a los españoles como herederos de los infieles. Si durante el período colonial la defensa de la religión fue un punto primordial para la legitimidad y permanencia de la monarquía hispánica, Bolívar planteó durante este período de la guerra que los españoles ya no representaban la defensa de la religión sino un ataque a la misma por medio de sus actuaciones en contra de la población. El problema de la impiedad se centró en la catalogación de los españoles como personas no acordes a la religión cristiana, lo que contrastaba enormemente con la piedad americana.

Según Lomnitz, en su estudio sobre el nacionalismo mexicano, España forjó su idea de nación asociada al precepto de la piedad católica y ésta misma idea fue la que legitimó gran parte de la conquista y posterior dominio de América en los siglos posteriores (Lomnitz, 2010). En este caso, la piedad y la religión servirían para legitimar políticamente a los patriotas americanos y abrirían un primer escenario para considerar a los españoles por fuera del rango de lo político gracias a su consideración como no cristianos. Como lo explica Lomnitz para el caso mexicano, hubo una redefinición de los lazos fraternos (en este caso quién era definido como americano y quién como español) por medio de “la idea de ciudadanía y de la relación entre religión y nacionalidad, y también entre raza y nación” (2010: 359). De esta forma la unión entre religión y ciudadanía se generó a partir de la consideración de los españoles como una raza impía. En este marco cobran significado los planteamientos de Bolívar acerca de la impiedad de la guerra promulgada por los españoles y la concepción de estos como enemigos de Dios y tráfugas que no debían ser recibidos en ningún lugar del planeta, ya que “la Europa los expulsa, y la América los rechaza porque sus vicios en ambos mundos los han cargado de la execración de la especie humana.” (Bolívar, 2008 [8-VI-1813]: 83).

Siguiendo la idea del destierro, los españoles tampoco podían ser bienvenidos en los territorios americanos. Esto se vería fortalecido con la expedición del Decreto de Guerra a Muerte por parte de Bolívar en 1813. En este decreto, Bolívar consideraba que el fin de la guerra era la destrucción de los españoles, la protección de los americanos y el restablecimiento de los gobiernos que conformaban la Confederación de Venezuela. La diferencia que empezó a construir Bolívar estaría ligada con el problema de la barbarie y de la crueldad. Para él, los españoles habían violado “los derechos sagrados de las gentes: que han infringido las Capitulaciones y los tratados más solemnes” (Bolívar, 2008

⁵⁵ Todas las citas de Bolívar que vienen a continuación son sacadas de la compilación hecha por Gerardo Rivas Moreno en 2008.

[15-VI-1813]: 85). La identidad como americanos y la exterioridad de los españoles estarían significadas por la raza y el fragor del combate. Para Bolívar, todos aquellos españoles europeos que fueron adictos a la causa republicana serían tratados y considerados como americanos⁵⁶. El resto de españoles estarían condenados a la muerte y al exterminio.

Así pues, la justicia exige la vindicta, y la necesidad nos obliga a tomarla. Que desaparezcan para siempre del suelo Colombiano, los monstruos que lo infestan y han cubierto de sangre: que su escarmiento sea igual a la enormidad de su perfidia, para lavar en este modo la mancha de nuestra ignominia, y mostrar a las Naciones del Universo, que no se ofende impunemente a los hijos de América (Bolívar, 2008 [15-VI-1813]: 85-86)

En este contexto de la guerra a muerte, Bolívar forjaría la separación entre americanos y españoles a partir de las diferencias en la ferocidad. Mientras justificaba su actuación ante la sin salida que planteaba para él la actuación española, así mismo consideraba que las actuaciones de éstos se desprendían de su inhumanidad y su crueldad. Teniendo esto en cuenta, las actuaciones de Bolívar siempre estarían respaldadas⁵⁷ por la consideración de los españoles como “monstruos y tigres” (Bolívar, 2008 [22-VI-1813]: 88) guiados por la cobardía de su especie y juzgados por sus actos atroces. Así, los españoles empezarían a ser considerados como otra raza que difícilmente podía ser considerada como humana, ya que éstos atacarían a la naturaleza en su mismo seno a través del ataque hacia la población indefensa

Hombres y mujeres, ancianos y niños, desorejados, desollados vivos y luego arrojados a lagos venenosos, o asesinados por medios dolorosos y lentos. La naturaleza atacada en su inocente origen, y el feto aun no nacido, destruido en el vientre de las madres a bayonetazos o golpes [...] Las delicadas mujeres, los niños tiernos, los trémulos ancianos se han encontrado desollados, sacados los ojos, arrancadas las entrañas y llegaríamos a pensar que los tiranos de la América no son de la especie de los hombres (Bolívar, 2008 [2-X-1813]: 142-144).

⁵⁶ Un ejemplo de esto lo podemos apreciar en un escrito de Bolívar del 20 de octubre de 1813, en el cual le otorga una especie de salvoconducto al español Francisco Lugo, de quien afirmaba que debía ser tratado como un benemérito americano por su apoyo a la causa de la independencia. (Bolívar, 2008 [20-X-1813]: 162)

⁵⁷ Esto se puede ver en la carta al Gobernador y capitán de la isla de Curazao y sus dependencias, Cuartel General de Valencia, 2 de octubre de 1813: “V.E pronunciará, pues: o los americanos deben dejarse exterminar pacientemente, o deben destruir una raza inicua, que mientras respira, trabaja sin cesar por nuestro aniquilamiento” (Bolívar, 2008 [2-X-1813]: 144)

Los españoles estarían relacionados con la muerte y la desolación, como aquellos que destruirían a sus propios hijos dentro del territorio que habían usurpado originalmente. En esta perspectiva, Bolívar haría un llamado para vengar a “la naturaleza y sociedad ofendidas” (2008 [2-X-1813]: 141) ante la barbarie y la monstruosidad de los españoles. Por lo tanto, Bolívar abogaría por la destrucción de la raza española debido a la degeneración que ésta constituía frente a la humanidad y la imposibilidad que tendría esta raza de cambiar su naturaleza.

Este problema tomaría nuevos matices con la intensificación de la guerra a muerte en 1813 y la caída de la Segunda República en manos del ejército de Boves. La dinámica de venganza se vería aumentada en los enfrentamientos entre los llaneros de Boves y los ejércitos de Bolívar. El ejército de Boves sería considerado monstruoso por Bolívar por dos razones: en primer lugar, por sus actuaciones. Y, en segundo lugar, por el temor a la revuelta negra y al exterminio de los blancos. En este sentido Boves, como caudillo del ejército realista, fue visto por Bolívar como una amenaza primordial para la estabilidad del orden social⁵⁸. Dentro de este marco, este último consideraría el levantamiento de los negros – libres y esclavos –, como la actuación de una “gente inhumana y atroz, cebándose en la sangre y bienes de los patriotas” (Bolívar, 2008 [20-IX-1813]: 126). En el “Mensaje a las naciones del mundo”, escrito el 20 de octubre de 1813, Bolívar hizo un recuento de los hechos atroces de los soldados negros, excitados por los españoles europeos haciendo un contraste entre los negros, la población blanca desarmada y la imagen de cadáveres regados en calles y plazas de ciudades como Guatire y Caracas. Mientras tanto a los comandantes Boves y Antoñanzas los catalogó como asesinos a sangre fría y sin escrúpulos.

El peligro del exterminio de los blancos por parte del ejército de Boves y de su ejército de negros⁵⁹ sería considerado como una muestra más del carácter feroz y sanguinario de los españoles. Durante este período de recrudecimiento de la guerra a muerte, la figura de Boves sería utilizada por Bolívar para representar la máxima ferocidad y degeneración de los españoles, sobre todo cuando Bolívar aseguraba que Boves sacrificaba indistintamente hombres y mujeres (Bolívar, 2008 [8-II-1814]: 213). Por lo tanto,

⁵⁸ En carta de Bolívar al redactor de la Gaceta Real de Jamaica, en septiembre de 1815, éste expresaba que “los jefes españoles de Venezuela, Boves, Morales, Rosete, Calzada y otros, siguiendo el ejemplo de Santo Domingo, sin conocer las verdaderas causas de aquella revolución, se esforzaron en sublevar toda la gente de color, inclusive los esclavos, contra los blancos criollos, para establecer un sistema de desolación, bajo las banderas de Fernando VII. Todos fueron instalados al pillaje, al asesinato de los blancos” (2008 [IX-1815]: 408)

⁵⁹ Sin embargo Clement Thibaud (2003) demuestra que el problema de los negros fue, más que todo, una estrategia retórica del ejército de Bolívar. El ejército de Boves estaba conformado por diversos grupos y fue resultado de la dinámica de la guerra a muerte que llevó a los Llanos venezolanos a las huestes realistas, siendo el levantamiento de las castas una respuesta de los españoles a la guerra popular planteada por los patriotas venezolanos.

aseguraba que era necesaria la destrucción de esos monstruos españoles como pago de las atrocidades de éstos

No sólo por vengar a mi patria, sino por contener el torrente de sus destructores estoy obligado a la severa medida que V.S Illma, ha sabido. Uno menos que exista de tales monstruos es uno menos que ha inmolado e inmolaría centenares de víctimas. El enemigo viéndonos inexorables a lo menos sabrá que pagará irremisiblemente sus atrocidades y no tendrá la impunidad que lo aliente (Bolívar, 2008 [8-II-1813]: 214)

El punto del exterminio sería particularmente importante porque, aún después de la muerte de Boves en 1814, Bolívar seguía describiéndolo como un “archimonstruo [...], el devastador de Venezuela; más de ochenta mil almas han bajado a la silenciosa tumba por su orden o por los medios y aun por las manos de este caníbal, y el bello sexo ha sido deshonrado y destruido por los medios más abominables y de la manera más innatural y horrenda” (2008 [18-VIII-1815]: 367). En la carta que Bolívar escribió en 1815 desde Jamaica en el “Postcript to the Royal Gazette”, con el fin de lograr el apoyo de los ingleses para una nueva invasión de la costa venezolana, haría un recuento de todas las atrocidades de los comandantes españoles. Para Bolívar, el combate de los españoles contra los americanos en todo el continente no sólo mostraba su “natural ferocidad del carácter español” (2008 [18-IX-1815]: 368), sino el ánimo de ellos de destruir a todos los americanos del continente. Con el fin de ganar el apoyo de los ingleses Bolívar ratificaría, una vez más, que el objetivo de los españoles era aniquilar el Nuevo Mundo mediante el renacimiento de la violencia ejercida en la conquista. Desde este punto sería totalmente legítima su destrucción y su exterminio al convertirse en una raza monstruosa debido a sus comportamientos morales. A continuación veré cómo esta considerada degeneración moral de los españoles generó dos cambios fundamentales en la Nueva Granada. En primer lugar, la ruptura de la metáfora familiar y del vínculo entre el padre o la madre – significado por España – y el hijo – significado por América – y una lectura monstruosa del cuerpo español producto de su degeneración moral.

3.2 El quebrantamiento del orden familiar: los españoles como especie degenerada

En enero de 1810 se disolvió la Junta Central en España ante el asedio francés y el 29 de ese mismo mes se conformó el Consejo de Regencia. Tanto en la Nueva Granada, como en otras provincias americanas, el Consejo fue considerado ilegítimo, lo que dio paso a la constitución de juntas locales que resguardaran los derechos de Fernando VII. La concepción plural de la monarquía llevó a que ciudades como Cartagena, Cali, Pamplona, Socorro, Santa Marta, Santafé, Antioquia, Quibdó, Neiva y Nóvita formaran sus juntas y transmitieran el poder a sus cabildos y sus representantes. Como lo explica

Guerra (2003: 207), “por el momento, la nación española sigue siendo única, pero cada *pueblo*, cada ciudad principal, con su territorio y sus ciudades dependientes, constituyen una soberanía provisional en espera de la constitución de una soberanía única e incuestionable”. Bajo esta perspectiva, en Santafé se hizo visible la necesidad de establecer los atributos del buen ciudadano-patriota con el fin de fundar un nuevo sistema político. Éste tendría que ser generoso con sus semejantes, esparcir abundancia y no tolerar la miseria. De igual forma este ciudadano no buscaría ni honores ni títulos, sólo la virtud. También trataría con decoro a su esposa y dejaría a sus hijos el patrimonio de la virtud (*Diario Político de Santafé de Bogotá*, 11-XII-1810: 123). Tendría que tratar con “dulzura y humanidad a los que le sirven, no los degrada, y antes bien, procura moralizarlos conduciéndolos por principios de honor” (*Diario Político de Santafé de Bogotá*, 11-XII-1810: 123), respetando la dignidad del ser humano en cualquier estado. También debía cumplir con los deberes de “nuestra santa religión”, ser contemplativo de la naturaleza y del Creador.

El sujeto político del nuevo orden estaría aunado a una serie de atributos como la defensa de la religión, el respeto por la familia y el principio de humanidad y dulzura hacia aquellos que le servían. Sin embargo este no sería el único ideal de ciudadanía en el período. Como lo muestran Thibaud (2012) y Hébrard (2002), el ideal del ciudadano-soldado y más adelante el del soldado-ciudadano, fueron fundamentales para establecer los marcos de la comunidad política dentro de la contienda militar con los españoles, al identificar en primer lugar al patricio como miembro privilegiado de la comunidad y, más adelante, al hombre en armas como modelo y referente identitario. Los atributos principales de este ciudadano serían la entrega desinteresada a la patria, el sacrificio y la virtud.

El respeto por el orden familiar y el amor hacia los hijos serían atributos de ciudadano y sería un ítem primordial para el orden político. En este punto, me quiero centrar en la idea, proveniente del Antiguo Régimen, de que el orden familiar también respondía a la idea de un orden natural y que la ruptura de éste era algo monstruoso, un elemento que sirvió en la caracterización de los españoles. En este caso los americanos empezaron a generar una diferenciación a partir del trato con la familia, las mujeres, hijos y ancianos y el desarrollo del americano como un hombre maduro que ya estaba listo para separarse de su padre. Sin embargo, este proceso se fue desarrollando a partir de la diferenciación en el seno de una familia que tenía un tronco común y la separación a partir de la imagen del hijo que crece y que avanza en su propio camino lejos de sus padres como algo innato del orden natural.

La figura del padre de familia fue clave en el vocabulario político del Antiguo Régimen y se seguiría desarrollando en el período de la crisis imperial y la Independencia. Basándome en la defensa de Nariño ante la acusación por la impresión de los derechos del hombre y del ciudadano en 1795, examinaré cómo la monstruosidad estaba ligada a la idea del maltrato paterno. Para Nariño, el deber de un padre era el de proteger a sus hijos frente a todas las circunstancias y no poder cumplirlo generaba una sensación de agitación en su espíritu. Perder el honor, los bienes y sobre todo manchar la herencia de

su esposa y de su hijos a través de la miseria y la infamia, era algo que lo consternaba profundamente (Hernández de Alba, T. II, 1990: 6). Así mismo, las obligaciones de los padres hacia sus hijos no sólo se notaban en estas acciones sino en una responsabilidad hacia el futuro político del sitio de habitación, razón por la cual se debía luchar por un futuro en el que los hijos no sufrieran las miserias que habían vivido sus progenitores. Nariño proclamaba que él, como padre, debía “más a mi descendencia que al gobierno” (Hernández de Alba, T. II, 1990: 33)⁶⁰. El hecho de exponer a su descendencia a la miseria y al dolor sería una muestra de monstruosidad ya que traer niños al mundo a sufrir iría en contra de la ley natural de la protección de los padres sobre los hijos. Así lo expresó Nariño, “*¿no sería yo un monstruo el más bárbaro en exponerlos dándoles el ser? Más vale no sacarlos de la nada, donde nada sienten, que reducirlos naciendo a la nada, donde no tendrán otra cosa que miseria y opresión. No, de ninguna manera puedo yo ser padre*” (Hernández de Alba, T. II, 1990: 33. *Cursivas en el original*).

En la imagen del rey como padre benevolente sobresalía su papel como cabeza del cuerpo político. El padre de los vasallos tenía que derramar lágrimas de ternura por sus hijos, recibirlos en su seno ante la indocilidad y querer a aquellos que más estuvieran a su servicio. Así lo seguía escribiendo Nariño en su defensa: “estas ideas me enternecen; las más dulces lágrimas que he derramado en mi vida corren ahora de mis ojos... creí que hablaba al mismo soberano. La imagen de un padre se representó a mi imaginación” (Hernández de Alba, T. II, 1990: 50). De esta forma la autoridad del padre amoroso se establecía como una forma natural de entender el cuerpo político y la relación de éste con sus vasallos. Esta relación también se comprendía de una forma recíproca. En una carta de Caldas al virrey Amar y Borbón con fecha del 1 de julio de 1809, el científico neogranadino expresaba al hacerse cargo de una parte de la Expedición Botánica que, “por lo que mira a los trabajos que haga en mi particular, en la botánica, los entregaré a Vuestra Excelencia cada cuatro meses, como un testimonio de mi aplicación y del tierno amor que profeso al país en que he nacido, y del que profeso al Rey nuestro señor, a la generosa Nación de que soy parte, y como testimonio del respeto, obediencia y amor que igualmente profeso a Vuestra Excelencia” (Caldas, 1978: 295). El amor al soberano también significaría la relación como una manera de entender los vínculos de protección que el rey como padre debía tener ante sus súbditos. Así, se establecieron distintas apreciaciones de las relaciones familiares para entender lo político⁶¹.

En el caso de la Nueva Granada el desarrollo de soberanías locales y de juntas y el posterior conflicto entre las Provincias Unidas y Cundinamarca entre 1810 y 1814, ayudó a que se desarrollara la idea del hijo que se emancipaba de su padre, al comienzo dentro

⁶⁰ Aquí es pertinente aclarar que en 1795 Nariño no pensaba en la independencia absoluta ni mucho menos, sino en la posibilidad de mejorar el gobierno español para generar riquezas para el reino. Así lo podemos ver en el *Ensayo sobre un plan de administración del Nuevo Reino*. Hernández de Alba, T. II, 1990, pp. 207-228.

⁶¹ Rebecca Earle (2000) hace un análisis de la figura de la mujer, al igual de la metáfora de la ruptura y la figura de los padres, en el ámbito político de la Nueva Granada durante este período, como una muestra del poder simbólico de este tipo de analogías.

de un marco de familiaridad y consanguinidad con lo español. Sin embargo esta idea de familiaridad empezó a resquebrajarse, en primer lugar, por el no reconocimiento de las juntas provinciales en América por parte de la Junta de Regencia. Y, en segundo lugar, a partir del cuestionamiento de la legitimidad de la conquista. Esta crítica empezó a extenderse hacia la legitimidad de la donación papal de Alejandro VI y el consecuente derecho de los españoles de gobernar sobre América a partir de este hecho. La crítica que Nariño hizo en 1811 (*La Bagatela*, 11-VIII-1811) a la donación se basó en que fue la conquista violenta la que permitió la bula papal y que no había ninguna actuación de Jesucristo en los evangelios que justificara esta actuación del Papa. Este punto sería fundamental para las juntas provinciales desde 1810 ya que daría pie a la discusión sobre la legitimidad de la conquista, la cual fue entendida por los patriotas americanos como una violencia original que derivó en un orden ilegítimo y que, por lo tanto, requería de un momento regenerador entendido a través de la constitucionalización del orden político (Thibaud, 2010: 10)⁶².

Así el cuestionamiento de la legitimidad de la conquista empezaría a forjar la ruptura con el padre español. Ante este hecho, el hijo americano debía apoyar incuestionablemente a su nuevo padre americano, representada en las juntas y en las provincias⁶³. En un llamado para recibir donativos por parte del Congreso de las Provincias Unidas del 2 de noviembre de 1812, se consideró que un hijo desnaturalizado que no ayudara a su padre en la lucha frente a las fieras que muy pronto lo devorarían a él mismo, “era un monstruo más cruel que aquel con quien combatía” (Posada, T. I, 1989: 60). A partir de esto, algunos grupos con acceso a medios impresos, localizados en Cundinamarca y representados por Nariño y Tadeo Lozano, al igual que el Congreso de las Provincias Unidas representado por Torres y los miembros de la junta de Cartagena, forjarían una imagen de España y del rey como un padre o madre desnaturalizada y de América como el hijo que sufría las vejaciones de sus padres. La madre obligada por su deber ante la naturaleza de cuidar a sus propias crías no podía hacerles daño y, mucho menos, destruirlas. De esta forma, el argumento de España como un padre o una madre que asesina a sus hijos serviría para elaborar una imagen monstruosa de los españoles desde la idea de la unión de la comunidad política desde los lazos familiares. El asesinato de sus propios hijos sería un argumento más que suficiente para excluir a los

⁶² Esta idea se fue desarrollando y encontraría a uno de sus mayores exponentes en Juan Fernández de Sotomayor quién, en 1814 en el prólogo del Catecismo o instrucción popular, aseguraba que la defensa de la santa religión también estaba aunada a las injusticias de la conquista. Según él, la defensa de los títulos de la conquista llevaba a un “error, que hace á una religión de amor y caridad, cómplice en las crueldades y asesinatos de una conquista bárbara y feroz” (Fernández de Sotomayor en Ocampo López, 1974: 491), declarando esto como un perfecto ejemplo de la tiranía española, la cual estaría respaldada en la imagen de la usurpación del territorio americano y en el no consentimiento de la conquista, por medio de las teorías pactistas de Mariana y de Suárez. Ver Crespo (2012).

⁶³ Otra de las figuras familiares utilizadas para entender este momento político sería la de España y América como hermanas, especialmente en dos momentos concretos: la defensa de los derechos de Fernando VII tras la invasión francesa y la proclamación de la constitución de Cádiz en 1812. Las imágenes que se construyeron en este momento muestran tanto a España como a América jurando sobre la Biblia, en el primer caso, y sosteniendo a la Constitución en el segundo, en un ideal de igualdad y hermandad.

españoles de la política americana, reemplazando el delito de parricidio (el ataque al padre benevolente que era significado anteriormente en la imagen del Rey) por el de infanticidio (representado ahora por el ataque a los patriotas americanos) como la mayor muestra de crueldad. Esta idea de la crueldad y la monstruosidad de los españoles a partir del asesinato de los hijos sería utilizada por Jorge Tadeo Lozano⁶⁴ en *El anteojo de larga vista* en 1814, con el fin de lograr cierta unión y cohesión entre las Provincias Unidas y Cundinamarca, la cual había declarado su independencia total en 1813, en el conflicto que se estaba desarrollando en distintas partes del virreinato con tropas leales a la Corona y la posible llegada de un grupo de españoles provenientes de Venezuela ante la incapacidad de un ejército dividido y poco numeroso que pudiera contenerlos.

Asombrose la naturaleza al ver a los Españoles executar con sus propios hijos en nuestros días lo que no era creible y parecería una fabula. Por que ¿Quién había de concebir que perpetrasen unas crueldades tan inauditas con los infelices naturales de estos indefensos estados? Pero ya se ha hecho palpable su ferocidad con ellos y con nosotros. Humea aun la sangre derramada de tantas inocentes victimas patrióticas sacrificadas horriblemente. Los caminos mas escarpados muestran impreso el rastro de su crueldad, y todas las Provincias publican su desolación por la mano chapetona. Se conturba mi espíritu, se agita mi corazón, se me cae la pluma de la mano al echar una ojeada sobre toda la America, y quando registro todas las iniquidades cometidas por esos monstruos (*El anteojo de larga vista*, No. 11: 45-46)

Podemos ver aquí la constitución de un orden antinatural caracterizado por un nuevo criminal, el nuevo monstruo que devora a sus hijos, el infanticida. Al plantearse la relación español-americano como un crimen de gravedad, propia del monstruo, se estableció la imposibilidad de la participación de los españoles. Ejecutar a sus propios hijos era algo digno de no creer, lo cual marcaba el lugar de los españoles como aquellos que transgredían el orden natural por medio de una violencia que se vería en toda América. Para Tadeo Lozano, esto sería una muestra clara de degradación de la especie humana, como aquella raza que quería esclavizar a sus hijos y mujeres (*El anteojo de larga vista*, No. 11: 45). Este crimen en contra de la naturaleza y la ruptura del vínculo sería el claro indicador para que el hijo mostrara su madurez en contraste con la corrupción del cuerpo del imperio debido a la monstruosidad de sus actos⁶⁵. Nariño

⁶⁴ Para ver un estudio de la obra científica de Jorge Tadeo Lozano, Afanador Llach (2007).

⁶⁵ Esto lo podemos ver en el No. 15 de *El anteojo de larga vista* en el cual se hacía una anotación de la forma en que los americanos debían verse dentro del considerado cuerpo decrepito del imperio, el cual estaría relacionado con la monstruosidad de los actos españoles. Así lo expresaba Tadeo Lozano: “si eramos un niño débil que solo podía andar asido de la mano de su padre; si qual robusto joben estabamos deseando la ocacion de manifestar nuestra fuerza y agilidad; si la cordura y prudencia daban claras muestras de la madurez de nuestra edad; ó si debíamos finalmente mirarnos como miembros, y miembros los mas remotos del centro vital de un cuerpo decrepito y extenuado, mas por la intemperancia y desorden de una monstruosa conducta, que por el natural é inevitable estrago de los años, tal qual era el Imperio Español de que

utilizó esta idea en una carta escrita el 17 de noviembre de 1813 a Juan Sámano, comandante de las fuerzas españolas en Popayán, para responder negativamente ante un llamado que hizo Toribio Montes, comandante de las tropas españolas en Quito, para que las tropas del primero dejaran sus armas y se reunieran “bajo el gobierno de nuestra España”. Así lo argumentó Nariño:

porque nuestra reunión en el día a la España sería tan necia, como el de la reunión de un cuerpo sano al de otro moribundo gangrenado. Si a vuestra señoría en su juventud le hubieran propuesto la alternativa de que se manejara con sus propias fuerzas y talento, o se reuniera a un hombre lleno de pleitos y de vicios, decrepito y moribundo, ¿cuál de los dos partidos habría escogido?” (Hernández de Alba, T. V, 1990: 208)

El sistema que obligaba a la separación del padre era considerado como algo acorde a las leyes naturales, por medio de la idea del crecimiento y la consiguiente separación de aquellos que fueron dañados por sus padres. Como lo explicaba Camilo Torres en una carta a Toribio Montes del 9 de julio de 1814, la separación del hijo con los padres era un hecho de la misma naturaleza. Camilo Torres escribía: “Tengamos, si se quiere, con España, a pesar de sus violencias y sus crueldades, las consideraciones de un aya que por su interés y bien pagada, tal vez nos cuidó, pero su maternidad adoptiva y violenta ha cesado ya; este es el orden de la naturaleza y la razón” (Posada, T.I, 1989: 165). La corrupción del imperio y la violencia del padre o de la madre debía dar paso al nacimiento de nuevas naciones. Hacia 1814 ya se consideraba a las nacientes naciones americanas como organismos que evolucionaban de acuerdo con sus propias lógicas. Esta idea fue planteada por Lozano en el No. 15 de *El anteojo de larga vista*. Lozano argumentaba que la vida política de los estados podía compararse con el desarrollo de las mariposas y sus distintos estados de larva, crisálida y mariposa. Entendía el proceso político de las naciones por medio de metáforas naturales, en las cuales las naciones tenían un desarrollo teleológico que sería expresado por medio de una configuración natural. Según Elías Palti, en este momento se concebían a “las naciones como organismos que evolucionan siguiendo sus propias tendencias inherentes de desarrollo, desplegando históricamente aquel principio que las identifica. De acuerdo con este concepto, cada nación tiene su lógica objetiva de formación inscrita en su propia configuración natural” (Palti, 2007: 152), acorde con los principios organicistas y evolucionistas de comienzos del siglo XIX. Dentro de esta concepción, la ruptura del vínculo entre la madre malvada y el hijo maltratado fue legitimada como una acción normal hasta en el más salvaje de los animales y forzar esta continuidad se consideraría como algo monstruoso, ya que esto no estaría acorde con las leyes naturales.

dependíamos” (66). Así podemos ver cómo la unión entre degeneración y monstruosidad estaría ligada a los actos morales de los sujetos, lo cual sería leído metafóricamente para los cuerpos políticos.

La corrupción del cuerpo del imperio también estaría acompañada de la corrupción moral de los españoles significada por su catalogación como no humanos durante la Guerra a Muerte por parte de Bolívar y que analicé en el apartado anterior. Desde esta perspectiva se entendería a los españoles como una raza degenerada, en la cual el mismo cuerpo de estos sería una muestra de su animalidad e inferioridad frente a los americanos. Los españoles serían temporalizados en la Cadena del Ser por parte de los patriotas americanos y serían descritos como seres que, a partir de sus acciones y la ruptura de las leyes naturales, perdieron su condición de humanidad. A partir de esto se empezó a hablar de manera más sostenida del posible exterminio de los españoles. La construcción de los españoles como sub-raza o como una raza que ya no era contemporánea a los americanos, servía para darles un linaje y establecerlos como un grupo al cual se podía enfrentar así tuvieran una identidad común.

En este punto la idea de degeneración sería importante. Explicar el cuerpo español desde los principios de la degeneración y de la anormalidad nos ayuda a pensar en las relaciones que se plantearon entre cuerpo y moral y la manera en que el aspecto físico estaba determinado por las actuaciones de los sujetos.⁶⁶ Siguiendo a Hayden White, podemos ver que la relación entre los animales y el mundo humano en la catalogación de distintos sujetos estaba ligada a la consideración entre lo que es normal y anormal. Esta idea de la degeneración y la monstruosidad fue un proceso propio de finales del siglo XVIII a partir de los planteamientos de Buffon y De Pauw. Según White, Buffon caracterizaría a los nativos de América como degenerados, mientras que De Pauw transformaría la degeneración en monstruosidad. Esta transición se dio a partir de la idea de la mezcla antinatural de distintas especies y la consideración de ésta como una anomalía, constituyendo al monstruo como un tipo de especie inferior (White, 1978: 190; Gerbi, 1960).

A partir de esta premisa podemos mirar que la catalogación del español como monstruo lo situaba en una escala inferior a la de la humanidad. Este proceso lo podemos ver con Jorge Tadeo Lozano. En su periódico *El anteojo de larga vista*, utilizó metáforas animales para describir a los españoles. En primer lugar estableció la animalización de éstos por medio del símil con los murciélagos y la criminalización de todos aquellos que estuvieran a favor de los españoles, calificados como una “rasa serpentina [...] estos mursielagos son aves de mal agüero y viven en las tinieblas” (*El anteojo de larga vista*, No. 9: 36), como una “raza de monstruos” (*El anteojo de larga vista*, No. 11: 43), muestra de su ferocidad y quiebre de los cánones naturales. La descripción de los españoles como animales nos muestra a estos con rasgos despreciables como la oscuridad o el ser traicioneros o rastrosos como las víboras, enfatizando que eran un linaje de monstruos que estaban en contra del orden natural y que, por lo tanto, debía ser exterminados. Sin

⁶⁶ Como lo explica Hering (2008:105), “lo anómalo se explicaba por la carencia de orden y armonía en la complejidad corporal y cualquier desorden o anomalía se connotaba moral y físicamente de manera negativa”.

embargo, la mayor muestra de monstruosidad de éstos se daría por medio de la construcción de su cuerpo a partir de distintas partes de animales, como una mezcla antinatural que contaría con las peores partes de las especies que lo componían. Según la filosofía zoológica de Lamarck, estas partes se desarrollarían de acuerdo a las necesidades de los animales, por lo que en este caso, el progreso de partes monstruosas de los españoles estaría ligada a una serie de connotaciones en las cuales los españoles mostrarían, por medio de su cuerpo, el desarrollo de una moral contraria a las leyes naturales⁶⁷. Según este naturalista, también había que comparar las partes que componen los distintos individuos para identificar a aquellos que pertenecían a la misma raza. Al hacer este procedimiento, Tadeo Lozano planteaba que los españoles no pertenecían a la raza humana ya que su fisonomía era totalmente opuesta a la perfección de ésta, desarrollando otro tipo de órganos debido a sus desviaciones morales. Este punto sería sumamente importante, porque siguiendo también a Buffon, Tadeo Lozano describía a los españoles dentro de un esquema que los ubicaba como no humanos, por medio de una descripción anatómica que se centraba en las diferencias que los españoles tendrían con los americanos.

Si: esta es la empresa actual de esos tigres sedientos de sangre humana; de esos monstruos salvajes, alimentados en la America para trazar nuestra ruina, de esas fieras, que cada una tiene en si misma el pestilencial aliento del Buhio, el veneno de la Sonaja, las entrañas del Tigre, las fauces del Caymán, y las garras del Leon. Huid pues de esos monstruos; ó mejor diré, espantadlos de vuestro territorio para realizar vuestra organización, por que con ellos no la conseguiréis jamás (*El antejo de larga vista*, No. 11: 43).

El cuerpo español sería considerado por Tadeo Lozano como una degradación vil y escandalosa de la humanidad a partir de la idea de la mezcla de distintos animales que degeneran en una especie inferior, alejándose del prototipo ideal de ser humano⁶⁸. Esta

⁶⁷ Para Lamarck, el desarrollo de los diversos órganos de los animales estaría ligado al uso y desuso de éstos. Su primera ley sobre la evolución de los animales es muy dicente al respecto: “*En todo animal que no ha traspasado el término de sus desarrollos, el uso frecuente y sostenido de un órgano cualquiera lo fortifica poco á poco, dándole una potencia proporcionada á la duración de este uso, mientras que el desuso constante de tal órgano le debilita y hasta le hace desaparecer*” (1986 [1809]: 175). Más adelante fortalece este principio cuando argumenta que “*el empleo frecuente de un órgano aumenta sus facultades, lo desarrolla y le hace adquirir dimensiones y una fuerza de acción que no tiene en los animales que le ejercitan menos*” (1986 [1809]: 183). *Cursivas en el original.*

⁶⁸ Buffon expresaba que era necesario catalogar las especies según sus diferencias. Por eso este ejercicio de comparación hecho por Tadeo Lozano fue importante, ya que permitió marcar la diferencia entre los españoles y los americanos a partir del concepto de especie. Así lo expresaba Buffon, “Si empero, por lo contrario, la suma de las diferencias escede á la de las semejanzas, en este caso los individuos no serán ni aun de la misma clase. Tal es el orden metódico que se debe observar en la coordinación de las producciones naturales; en el bien entendido, que las semejanzas y las diferencias se han de tomar no solamente de una parte, sino de todo el conjunto, y que este método de inspeccion se deberá estender á la figura, tamaño y aspecto, á las

catalogación de los españoles los ubicaba como seres intrínsecamente monstruosos, alejándolos de la posibilidad de redención. Así se consolidaría la idea de la revolución americana bajo la óptica de una ley natural. La descripción de los españoles estaría ligada a un estatuto de verdad que se construiría a partir de la descripción de su cuerpo bajo los parámetros de la historia natural y su humanidad sería negada bajo estos argumentos.

En este punto los patriotas americanos realizaron un proceso de inversión que sería importante en la legitimidad de la lucha. Esto lo podemos ver en la pluma de Juan Fernández de Sotomayor quien aseguraba que los españoles “siempre han considerado a los americanos como hombres de otra especie, inferiores á ellos, nacidos para obedecer y ser mandados como si fuésemos un rebaño de bestias” (Ocampo López, 1978: 495). Como hemos visto, este proceso fue reforzado por lo que se consideraba la ruptura de la religión y de las leyes naturales por parte de los españoles, negando su condición de humanos y acercándolos a seres que no cumplían con los preceptos morales de la naturaleza y, por lo tanto, propensos a ser exterminados en nombre de la religión y la justicia⁶⁹.

De esta forma, la toma de Quito en 1809⁷⁰, el desarrollo de la Guerra a Muerte en Venezuela y la lectura de los españoles a partir de la metáfora de la monstruosidad legitimaron la muerte de estos en el campo de batalla. En el oficio de Nariño al poder ejecutivo del Cundinamarca sobre la batalla de Calibío publicado en el *Boletín de noticias del día* del 28 de enero de 1814, el comandante de Cundinamarca consideraba necesaria la extinción de la raza maldita de los españoles ya que estos eran la muestra fehaciente

diferentes partes, su número y posición, y á la sustancia misma de la cosa; y que se hará uso de estos elementos así en corto número como en grande, á medida que se presente la necesidad de ello.” (Buffon, 1832: 100-101)

⁶⁹ Hermes Tovar Pinzón (1983) muestra cómo esta narrativa se fue consolidando a partir del proceso de Reconquista española en la Nueva Granada. Los sermones de varios sacerdotes a lo largo de la Nueva Granada fueron los que forjaron esta imagen de destrucción y desolación por parte de los españoles, generando una separación a partir de la ilegitimidad de la Conquista y la Reconquista como continuación de un pasado sangriento y monstruoso.

⁷⁰ El 19 de agosto de 1809 se erigió la Junta de Quito en desacato a la autoridad de la Audiencia y estableció la soberanía de la Junta hasta la vuelta de Fernando VII. Los criollos de Quito nombraron presidente al Marqués de Selva Negra. En octubre de ese mismo año, la Junta se desintegró y Ruiz de Castilla volvió a tomar su cargo de presidente bajo la égida del virrey Abascal, quien tomó la ciudad. El 2 de agosto de 1810, un grupo de patriotas quiteños trató de rescatar a los prisioneros tomados por Abascal, lo que desató una matanza de más de 70 patriotas dando comienzo a un régimen de terror en la ciudad (Lynch, 1983: 265-266). Este hecho sería resaltado constantemente por los patriotas americanos como una muestra de la crueldad de los oficiales españoles. Un análisis de una primera construcción de la monstruosidad de los españoles desde este hecho se puede ver en González Quintero (2012a).

de la degeneración de la especie y, por lo tanto, no debían reproducirse para causarle más daño a los seres humanos americanos. Estas fueron sus palabras:

Es preciso una historia aparte para referir los robos, las maldades y el desenfreno de un ejército de salteadores que hace poco honor no digo a la España, sino a la humanidad; oigo de las mismas gentes su inmoralidad, y mi alma se resiste a creer varios pasajes que el pudor jamás permitirá referir ¡Desgraciada América, desgraciada posteridad, si las costumbres de estos malvados llegaran a propagarse y contaminar nuestro suelo! Confieso a vuestra excelencia que dejé correr la matanza, no por dureza de mi corazón que se conmovía, sino porque estoy convencido de que es hacer un servicio a la humanidad el exterminar esta raza maldita; y que si he publicado un indulto para los que se presenten, es porque otra vez reunidos no continúen dándonos el espectáculo de la degradación de nuestra especie (Hernández de Alba, T. V, 1990: 273-274).

A partir de esta idea de degeneración y de los españoles como una raza monstruosa se empezó a generar una separación entre la nación americana y la nación española por medio del exterminio. De esta manera la ruptura de los americanos y los españoles estaría ligada a la ubicación de cada una de las naciones en distintos escaños de la cadena del ser. Al ya no compartir el estatuto de humanidad, los españoles no sólo serían una muestra de la degeneración de la especie sino que, con la temporalización de la cadena, ya no serían contemporáneos de los americanos en términos de progreso de la especie. Así, estarían significados en la vejez del cuerpo corrupto del Imperio y, por lo tanto, su expulsión y exterminio serían justificados.

3.3 Conclusiones

Así podemos ver como el concepto de degeneración y la figura de la monstruosidad sirvieron para llevar a cabo una guerra de exterminio contra los españoles en la época de la Independencia. Este proceso de separación a partir de la idea de humanidad fue central, ya que por medio de ésta se pudo constituir a los americanos como una nación de humanos en contraposición a los españoles como una nación de monstruos. Esta división permitiría acotar la definición de la comunidad política en un período de conflicto, lo cual ayudó a legitimar a las nuevas entidades políticas que estaban surgiendo en el momento.

En este sentido, la creación de la nación americana en oposición a la nación española retomó los elementos que unificaban a la monarquía antes de la crisis de 1808 (la religión y la familia), dando pie a que se considerara a los españoles como una muestra vil de la degradación de la especie, dándole un nuevo valor a la nación americana como aquella

capaz de cumplir con los valores que constituían a la monarquía. Por lo tanto, la nación americana sería una respuesta a la corrupción y degradación del imperio, legitimando de esta forma la lucha por la independencia. Esta lectura permitió dos cosas: en primer lugar significar a América como el hijo que debía separarse de los padres monstruosos – los españoles –. Y, en segundo lugar, leer el cuerpo español como monstruoso a partir de sus características morales y su actuación frente a los americanos. Así, la monstruosidad de los españoles sería entendida por los patriotas americanos como una degradación de la humanidad dentro de un marco que los ubicaba como no contemporáneos en el desarrollo de la perfección humana. Por lo tanto, la monstruosidad de los españoles sería forjada a partir de la ley natural y de la separación de éstos dentro del marco de la especie humana. Fue a partir de esta separación de la especie y su construcción como sub-raza que se legitimó su exterminio. Dentro de este panorama, la imposibilidad del cambio moral y, sobre todo físico, llevaría a una sola posibilidad en el manejo de esta nueva diferencia: la eliminación.

4. El monstruo apocalíptico: la discusión sobre la tolerancia religiosa en la República de Colombia, 1820-1830

En este capítulo analizaré cómo la monstruosidad sirvió como correlato para plantear el problema de la nación, la constitución y el estado en el momento de consolidación de una nueva legitimidad política por medio de la constitución de 1821 en la República de Colombia. Para este particular, me centraré en el problema de la tolerancia religiosa y la formación de distintos ideales de ciudadanía dentro de una lucha de facciones en la naciente república, basado en la pregunta de cuáles serían los cimientos que sustentarían la nación y cuáles debían ser las virtudes que debían tener aquellos que serían considerados como miembros de la sociedad.

Estudiaré este proceso desde una perspectiva muy específica: la formación de la opinión pública en la naciente República de Colombia⁷¹, con el fin de ver cómo la discusión sobre la monstruosidad se desarrolló en un ambiente ligado a la lucha de facciones. Este ambiente generado por diversos grupos (bolivarianos, santanderistas, etcétera) en la República y la fuerza que cada uno de ellos adquirió a partir de sus diversas publicaciones periódicas (periódicos, poesías, sermones, fábulas, cartas, entre otros), nos revela un escenario abierto de confrontación pública, una lucha por consolidar cada facción como la vocera de la voluntad general. Esto sería fundamental ya que el surgimiento de la República y la unión entre Nueva Granada, Venezuela y Ecuador, tras la Constitución de Cúcuta de 1821, desataría nuevas disputas por quiénes debían ejercer

⁷¹ Para un panorama de la opinión pública en el período de la transición republicana ver Ortega y Chaparro (2012). François-Xavier Guerra y Javier Fernández Sebastián abordan este proceso en un primer momento, en el cual era necesario luchar contra los franceses en toda la monarquía hispánica después de la crisis de 1808. Sin embargo, como lo muestra Gilberto Loaiza (2010) esto se desarrollaría más adelante en la Nueva Granada como una forma de generar unidad en un territorio que estaba dividido tanto en luchas internas, como en el enfrentamiento con los ejércitos españoles. Ver Guerra, (2002a); Guerra, (2002b); Fernández Sebastián, (2002); Loaiza Cano, (2010); Goldman, (2008). Para ver cómo se había desarrollado este concepto a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX ver Lempérière (1998); Uribe Urán, (2000) y Silva, (1998). Para un panorama general sobre la opinión pública en la Gran Colombia ver Bushnell (2006), González Quintero (2012b), Torres Cendales (2012).

el poder en la naciente Colombia de acuerdo con sus distintos intereses, proyectos e ideas.

El campo político estaría marcado, desde la época de la Primera República, por las luchas y negociaciones de diversos grupos, debido a la desaparición del rey como figura cohesionadora de la sociedad. La búsqueda de esta figura y de un punto fijo en el cual se anclara lo político llevó a que surgieran diversos estados de excepción (cesarismo) en pos de la lucha militar y la derrota del enemigo. Como lo explica Thibaud (2002: 487), “el cesarismo es un gobierno fundado sobre el punto fijo militar situado del lado del estado de excepción, pero cuya forma y legitimidad tienen su origen en las instituciones representativas.” Con esto podemos ver que, durante el período de la independencia y la formación de la república, hubo una lucha entre distintas formas de poder y que el proceso de consolidación de las instituciones representativas nunca fue lineal ni uniforme. Esta lucha se mantuvo en la década del 20, pero generó nuevos sentidos a partir de una idea de la opinión pública como espacio de legitimidad de las facciones en la formación de la nueva república (Calderón & Thibaud, 2002). Las negociaciones por el poder local ya no se harían con el rey, sino que se darían entre los diversos grupos que tratarían de imponer su opinión particular como opinión general. Lo que cada facción pretendía era establecerse como la verdadera opinión pública en un nuevo modo de hacer y discutir la política que estaba centrado en “la confrontación entre redes que rivalizan por revestir su opinión de voluntad general” (Calderón & Thibaud, 2002, p. 158). Según Elías Palti (2007), la opinión pública ya no sería solamente el tribunal que era a finales del siglo XVIII, aquel saber social compartido que se basaba en un conjunto de principios y valores morales que permitía el ejercicio de la política. Tras el quiebre de la inmanencia de las normas debido a la inexistencia de una autoridad superior que pueda conferirles y de la idea de que los valores y normas fundamentales que constituyen la vida comunal no podían ser materia de debate, la opinión pública dejaría de ser la premisa para convertirse en el resultado de la política⁷². Ahora el fin de la opinión pública sería el de lograr la verdad por medio de la discusión, lo cual abriría las puertas a una pluralidad de opiniones, las cuales tratarían de erigirse como las voceras legítimas dentro de este espacio.

⁷² Según Keith Baker (1990), el concepto de opinión pública surgió a finales del siglo XVIII como una invención política que tenía como fin legitimar el orden. De esta forma se empezaría a desarrollar como una categoría que fue invocada por los distintos actores para legitimar sus reclamos. Así mismo será central el desarrollo de espacios de sociabilidad (salones, cafés, academias, periódicos), los cuales serían primordiales para el desarrollo de la crítica y de una nueva cultura política. Como lo muestra Roger Chartier en su estudio sobre la opinión pública en el período de la revolución francesa, “comprender el surgimiento de la nueva cultura política es, por consiguiente, descubrir la politización progresiva de la esfera pública literaria y el desplazamiento de la crítica hacia campos que tradicionalmente le estaban prohibidos: los misterios de la religión y los del Estado” (1995: 29)

En esta perspectiva, la lógica de erigirse como los voceros legítimos de la opinión profundizó la lógica de facciones⁷³, convirtiendo a la opinión pública en un campo de disputa por medio de dos puntos. En primer lugar, la necesidad del Estado naciente de fijar la opinión común para que se convirtiera en un sostén a partir de la defensa de las leyes. Según Noemí Goldman, “en este periodo se extiende el uso del concepto y se amplifican las metáforas que marcan el avance de la nueva voz como principio de legitimación, que se asocia a los ‘gobiernos representativos’, las ‘leyes constitucionales’ y las ‘garantías individuales’: tribunal, reina del mundo, impetuoso torrente, espíritu del siglo, termómetro, faro, antorcha luminosa, conductor eléctrico” (Goldman, 2008: 234). Y, segundo, la lucha de estos grupos por negociar con ese Estado (y además ser parte de él) y la consiguiente lucha con las otras facciones por los principios de legitimación y por abrir espacios de participación en la opinión que se estaba conceptualizando en el Estado. He aquí una de las fuentes de conflicto: el intento de generar una expresión unánime dentro de esta búsqueda de legitimación de cada una de las facciones, lo cual vendría acompañada por la derrota del adversario en el campo de la opinión pública.⁷⁴

En esta lógica se encontraba inmersa la discusión sobre la tolerancia religiosa y la masonería en la época mencionada, la cual se basaba en una pregunta: ¿Cómo se puede construir un orden político cuando se acude a aquello que, según la facción de Margallo y Duquesne, minaría los mismos presupuestos de la nación? Este debate se dio en un marco de facciones en el cual se buscaban argumentos para derrotar al adversario en la opinión pública. La libertad de imprenta decretada en la constitución permitió una intensa confrontación entre el grupo del gobierno, liderado por Francisco de Paula Santander, Vicente Azuero, Rufino Cuervo y Francisco Soto, y un grupo de sacerdotes y civiles, liderados por la figura del padre Francisco Margallo y Duquesne, el obispo de Mérida Hilario José Rafael Lasso de la Vega y José Luis Azuola y Lozano.

Santander, Azuero, Cuervo y Soto ocuparon cargos públicos y publicaron de periódicos como *El Patriota*, *El Correo de Bogotá*, *La Miscelánea* y *La Bandera Tricolor*. Los cuatro fueron masones y pertenecieron a la logia “Fraternidad Bogotana”, fundada por Santander en 1820 con el nombre original de “Libertad de Colombia”. Por otro lado,

⁷³ En este sentido hay que aclarar que en el periodo, el uso del término “facción” o “faccioso” se consideraba desde una óptica peyorativa, al considerarlas como aquellas opuestas a la unión nacional. Así lo explicaba Francisco de Paula Santander en su periódico *El Patriota*: “una *faccion* se agita en un circulo mas estenso, y con un objeto desastroso: ella se propone romper los lasos de la sociedad, deshacerse de los jefes del estado, establecer sobre escombros, y cadáveres un orden unicamente favorable á los caudillos de la faccion” (No. 29: 25-V-1823: 225-226) Para él, la facción tenía como objetivo trastornar el gobierno, la constitución y el poder supremo. Sin embargo entenderé el concepto como grupos con intereses políticos diversos en disputa dentro de la opinión pública.

⁷⁴ Esto lo podemos entender en una anotación de *El Huerfanito Bogotano* en el cual se consideraba que había que decidirse “siempre por las opiniones moderadas, por que en la moral, todo lo que es extremo, es casi siempre vicioso. Para reinar por la opinion, comensad reinando sobre ella.” (26-V-1826: 50)

Francisco Margallo y Duquesne fue un sacerdote bogotano que estudió filosofía y facultades mayores en el Colegio de San Bartolomé. Fue ampliamente conocido por su oratoria y su enfrentamiento a las sociedades francmasónicas en Colombia. Fue sacristán mayor de Las Nieves y catedrático de Sagrada Escritura y Teología en San Bartolomé. Hilario José Rafael Lasso de la Vega, conocido como el obispo de Mérida, fue nombrado senador por el Congreso de Cúcuta. Fue uno de los primeros desertores de las filas del episcopado realista, elaborando cartas pastorales a favor de los republicanos y sirviendo de intermediario en las relaciones entre el gobierno colombiano y el Vaticano. José Luis Azuola y Lozano era doctor en teología y sagrados cánones del colegio de San Bartolomé y publicaría junto a su primo, Jorge Tadeo Lozano, el periódico *Correo Curioso* en 1801. Desempeñó las cátedras de teología y de moral en el Colegio de San Bartolomé (Otero, 1958; Bushnell, 1984).

Estos dos grupos discutieron apasionadamente en base a periódicos, sermones, fábulas y poesías sobre cuáles debían ser los cimientos de la nueva nación colombiana, qué papel debía tener la constitución y las leyes y cuáles debían ser los atributos del ciudadano de este nuevo estado. En esta disputa, se mezclaron argumentos legales y constitucionales, así como argumentos morales ligados a la exclusividad de la religión católica y a la necesidad de mantener una enseñanza de las leyes con base en sus dogmas. En este sentido, el tono de la fábula y del sermón fueron vitales para marcar el debate. La fábula estaría centrada en dos aspectos: Primero en el uso de figuras animales. Esto lo podemos apreciar notablemente en los títulos de algunos escritos de Margallo y Duquesne como *El gallo de San Pedro*, *Perro de Santo Domingo*, *El puerco de San Antonio Abad*, *El gato enmuchilado*, *La Serpiente de Moisés*, *La Burra de Baalan* o *La Contestación al pollo mazon del gallo antimazonico*. Estos textos fueron ampliamente difundidos como lo podemos ver en el número 23 de *La Miscelánea* en el cual se consideraba que “los clérigos escritores entre nosotros podían ordenar y organizar en forma de periódico los varios folletos que con nombres de animales publican con tanta frecuencia en esta ciudad; pero debían hacerlo en latín que es la lengua de la Iglesia y de la religión, para que la cosa fuese en regla.” (19-II-1826: 98). Y, segundo, en la necesidad de dejar una enseñanza en el campo moral.

Derrida en su seminario *La bestia y el soberano* (2010) se pregunta por las implicaciones del uso de la fábula en la política. Para él, la fábula se convierte en una ficción que hace saber y que utiliza el arte del simulacro para establecer una relación entre lo político como un saber-hacer para hacer-saber. Teniendo esto en cuenta, la implicación de lo fabuloso en el discurso político estaría centrada en dar a conocer aquello que no se sabe y, por lo tanto, el uso de la moraleja sería fundamental en esta puesta en escena. El uso de animales y seres vivos nos remite a una historia instructiva que está destinada a enseñar, a hacer saber. En otras palabras a llevar conocimiento. En este caso, un conocimiento sobre el otro y sus objetivos políticos. Por ejemplo, las fábulas fueron clave en la enseñanza de los niños en la Nueva Granada. En su discurso sobre la educación, Diego Martín de Tanco proponía que los niños debían aprender a leer con las fábulas de Samaniego e Iriarte ya que, con estas, aprenderían el valor de la armonía del verso y su lectura amena ayudaría a los niños a interesarse por los temas expresadas en ellas. De

esta manera, el valor formativo y educativo de la fábula sería primordial en este contexto (*Semanario del Nuevo Reyno de Granada*, 3-IV-1808, p. 106).

Estos textos antimasonicos centrados en fábulas resaltaban los dogmas católicos y, sobre todo, la necesidad de su exclusividad como religión única de la nación. Estos textos no se generaban sin razón alguna sino que, muchas veces, fueron una respuesta a otras publicaciones (como los periódicos *La Miscelánea*, *El Patriota* y *El Correo de Bogotá*). Por ejemplo, *El Gallo de San Pedro* fue una respuesta ante un artículo escrito por Santander en *El Patriota* No. 29 llamado “Francmasoneria”. *El Gallo de San Pedro* sería resaltado en el mismo *El Patriota* No. 40, calificándolo como “un papel que sin ofender á nadie, ni escandalizarle procura desempeñar su objeto” (10-IX-1823: 311). En este mismo número, *El Patriota* criticó arduamente a un escrito de Azuola y Lozano llamado *El verdadero defensor de Colombia* al considerarlo como un escrito obsceno indigno de un sacerdote y calificando como enemigo de Colombia a todo aquel que escribiera sobre el problema de la tolerancia con el fin de alarmar a la gente piadosa y desacreditar la causa patriota. Santander catalogaría estos impresos como parte de una guerra del fanatismo a través de la publicación de escritos sediciosos contra el estado. Este punto sería importante para el grupo de Santander ya que forjaría una imagen de estos sacerdotes como farsantes y perturbadores del estado. En este sentido, pensaban que se debía elaborar una unión entre religión y estado para impulsar el patriotismo y la lucha ante España. En *El Patriota*, Santander argumentaría que “todos somos católicos; pero católicos patriotas, enemigos del gobierno español, y ellos lo que quieren es que seamos católicos á su amaño obedeciendo humildemente al rey de España” (12-II-1823: 31). Por lo tanto, aquellos sacerdotes que no predicaran a favor del estado en el tema de la tolerancia y la masonería serían considerados como godos y defensores de Fernando VII. Para Santander sólo se podía ser buen cristiano siendo un buen patriota. Por otro lado, el grupo de Margallo y Duquesne, se consideraba como el principal defensor de la religión y de los cimientos fundamentales del estado, argumentando que para ser un buen patriota había que ser un buen cristiano.

El problema de la tolerancia religiosa y las sectas masónicas estaba marcado por un interés del estado por reactivar ciertas áreas de la economía colombiana después de las múltiples pérdidas generadas por las guerras de independencia. Para los editores de *La Miscelánea*, la tolerancia religiosa sería un asunto vital para estimular la venida de extranjeros, especialmente ingleses⁷⁵, con el fin de reactivar el comercio y poner las primeras bases para una industria nacional, basada en proyectos de explotación de minas, apertura de caminos y canales y establecimiento de fábricas y manufacturas,

⁷⁵ De igual forma Inglaterra era, para los editores de *La Miscelánea*, un ejemplo a seguir en cuanto a términos económicos y políticos. “Esta misma Inglaterra con su comercio, su libertad civil, y su tolerancia, se presenta como la mas poderosa y civilizada de las naciones, dictando leyes en el oceano y cubriendolo con la multitud de sus naves, que transportan a todos los puntos del globo, los productos de su industria.” (25-IX-1825: 6) Para ver el interés de Colombia por lograr el reconocimiento internacional con Inglaterra y el deseo de lograr la inversión y llegada de capitales ingleses, Del Castillo (2010).

para lo cual era necesario atraer a capitalistas y especuladores extranjeros (*La Miscelánea*, 26-II-1826: 100). Para los editores de *La Miscelánea*, “establecer la tolerancia de cultos como base indispensable de la inmigración, y aumento de la población” (25-IX-1825: 6), sería vital para un plan que tendría como fin principal el fomento del comercio, de la agricultura, la industria y, sobre todo, el aumento de la población⁷⁶. Para Santander, la participación de extranjeros y particulares en los proyectos de infraestructura por medio de los capitales que éstos podrían traer ante un estado que se encontraba en guerra y casi en quiebra, sería de suma importancia. Para lograrlo los extranjeros debían contar con el derecho de poder practicar su religión aunque fuera de forma privada⁷⁷. La propuesta de *La Miscelánea* era que cada cual pudiera practicar su religión mientras ésta no afectara al estado. Lo que el periódico cuestionaba era la separación entre el poder del estado y de la iglesia con el fin de establecer un gobierno que dependiera exclusivamente de las leyes (de un poder terreno) mientras que la iglesia se ocupara de la autoridad espiritual sobre los miembros de su religión. Para ello abogaban que la tolerancia religiosa estaba amparada por la Constitución y las leyes, aspecto que sería importante ya que marcaría una unión de los ciudadanos a partir de éstas y no de la religión. Para los editores de *La Miscelánea*, “nunca los espíritus estarán más unidos, jamás será tan completo el reposo del estado, como siendo cada cual libre para tributar al Ser de los seres el homenaje que bien le parezca.” (9-X-1825: 16) Por lo tanto la religión se convertiría en un deber moral más no político.

Sin embargo, la separación sería el principal problema para la iglesia en ese momento. Más allá de las discusiones por la expropiación de sus bienes para construir algunas escuelas y la disposición de que sus diezmos fueran administrados por el estado (Bushnell, 1984), la fuente de discusión en este momento estaba aunada con el vínculo que, según la iglesia, debía existir entre el ciudadano virtuoso y la religión católica. Como lo muestra Franz Hensel (2006), la necesidad de crear un ciudadano ligado a la moral cristiana sería fundamental en el desarrollo de la república y la nación en esta época. El interés por crear una comunidad de hombres virtuosos estaría asociada con la

⁷⁶ Este problema también era importante para *La Bandera Tricolor* (No. 20), quien abogaba por una política centrada hacia el aumento de los matrimonios y el fin del celibato, especialmente en la entrada de jóvenes a seminarios y conventos. En *El Huerfanito Bogotano* también se planteó el problema de la falta de población debido a la pobreza de esta. Los editores de *La Miscelánea* argumentaban que, “Si queremos pues morigerar nuestra población, que esta crezca rápidamente, que cien pabellones diversos tremolen en nuestros puertos, y que veamos en ellos los productos de toda la tierra, no cesaremos de repetirlo, es necesaria la tolerancia, la libertad de cultos, y el respeto a las opiniones ajenas” (20-XI-1825: 38). De ahí, según estos periódicos, la importancia de la inmigración de extranjeros a territorio colombiano.

⁷⁷ Para Santander, el problema de la tolerancia religiosa no estaba ligado a dejar de lado la religión católica como la religión privilegiada del país, sino a que no fuera un tema de dominio público. Por eso decía que llamaba tolerancia al “no andar averiguando á todos de que religión son, que es lo que creen, y ponerlos luego en tormentos y cadalsos para que crean lo que queramos, ó en castigo de no haber tenido nuestra misma creencia.” (*El Patriota*, 20-VII-1823: 310)

autoinstitución de la sociedad y con la búsqueda de una estabilidad del sistema político. En este sentido sería la moral católica aquella que permitiría “definir los límites y contenidos de qué es precisamente lo que debe entenderse como vicio y lo que hay que encaminar y contener como pasión” (Hensel, 2006: xxvi). Aunque este autor resalta la importancia del catálogo ilustrado y el catálogo burgués, la moral católica sería el centro de esta construcción. Desde esta lógica crecería la importancia del problema de la educación de la juventud⁷⁸ en un marco que estuviera regido por la moral católica. Sería en esta discusión donde se lograría vislumbrar el problema planteado inicialmente y que se vería reflejado en la discusión sobre la masonería en esta época: ¿cuál debía ser el sustento del estado y de los colombianos? Para dos catecismos políticos de la época, Grau (1824) y Villanueva (1827), se podían vislumbrar dos respuestas a esta pregunta: en primer lugar la obediencia a la constitución y a las leyes. Y en segundo lugar, el uso de la religión católica para conservar las buenas costumbres y hacer virtuosos a los individuos.

En este sentido se entró en la discusión del ciudadano virtuoso⁷⁹ y la sociedad virtuosa a partir de la unanimidad de los sentimientos religiosos. En este asunto residía el alegato planteado por Margallo y Duquesne frente a las propuestas de *La Miscelánea* y la tolerancia religiosa planteada por la Constitución dentro de un escenario de enfrentamiento entre facciones. Desde esta perspectiva, las sectas masónicas empezaban a ser catalogadas como monstruosas ya que serían consideradas por este grupo de sacerdotes como un atentado contra la religión y la moral. Desde este punto analizaré el problema de la discusión de la tolerancia religiosa en este momento y cómo se planteó el problema de la monstruosidad para construir una idea de nación ligada a la religión católica, apostólica y romana.

4.1 Ciudadanía, orden y religión

La masonería tuvo un gran impulso en la década del 20 del siglo XIX en la naciente república de Colombia. Aunque en la Nueva Granada ya había existido la logia “Las tres virtudes teologales”, fundada en Cartagena en 1808 por José Fernández Madrid, el presbítero Juan Fernández de Sotomayor, José María García de Toledo y Manuel Rodríguez Torices, no fue sino hasta 1820 que empezaron a consolidarse en el territorio

⁷⁸ Este problema se puede ver con detenimiento en *El Huerfanito Bogotano* que fue un periódico más que todo dirigido a la educación de la juventud y a la enseñanza de ciertas normas de urbanidad y de respeto hacia los mayores.

⁷⁹ Este problema de las virtudes y los vicios también fue protagonista en la definición de la ciudadanía en México a lo largo del siglo XIX, y estaría ligada a unos modos de inclusión que estarían basados, en un primer lugar, con la religión católica. Esta forma de construcción del sujeto político dependería de la posibilidad de construir ciudadanos dóciles a los notables locales mediante la educación y la religión. Sin embargo, también se consideraría a unos sujetos que no podían serlo, como las clases más pobres y algunos indígenas rebeldes. Véase Lomnitz (2001).

colombiano. En el período de la Independencia, la mayoría de logias estaban compuestas por miembros del ejército libertador, conformado tanto por americanos como por europeos y, por lo tanto, viajaban con el grueso de la tropa. La alta oficialidad, encabezada por Simón Bolívar, hacía parte de la logia. Bolívar se había iniciado en París, y había compartido reuniones con Miranda en Londres. Por su parte, Santander empezaría su periplo masón en el ejército libertador y fundaría la primera logia de Bogotá, con el nombre de “Libertad de Colombia” en 1820, la cual cambiaría su nombre a “Fraternidad Bogotana” en 1821. El desarrollo de estas logias estaría impulsado por el establecimiento de los masones en el Caribe (especialmente en Jamaica) y en los Estados Unidos, lugares desde donde se expedirían las cartas patentes para establecerlas, especialmente por parte de La Gran Logia Unida de Inglaterra mediante la Logia Provincial de Kingston y la Gran Logia del Estado de Nueva York (Carnicelli, 1970). De igual forma estaría impulsada por oficiales del ejército, militares ingleses y franceses, comerciantes estadounidenses y colombianos, funcionarios del estado y algunos eclesiásticos⁸⁰. Gran parte de los gobernantes, el gabinete ministerial y empleados del estado de este período pertenecían a esta logia⁸¹ y estaban de acuerdo en proponer la tolerancia religiosa teniendo siempre a la religión católica como aquella que sería defendida por la Constitución⁸².

⁸⁰ Entre ellos se destacaban el presbítero Juan Fernández de Sotomayor, el coronel fraile Ignacio Mariño, el presbítero Juan Nepomuceno Azuero, el presbítero Manuel Fernández Saavedra, Fray Pedro Lobato (capellán del ejército), Fray Antonio María Gutiérrez, el canónigo Francisco Javier Guerra de Mier, entre otros. En la lista publicada por la Logia “Estrella del Tequendama” en 1853 sobre los masones en la década del 20, se hace un recuento de 28 religiosos, entre obispos, eclesiásticos y frailes. En esta lista también se puede apreciar un gran número de oficiales del ejército (Biblioteca Nacional, Fondo Pineda 824, pieza 15). En otra lista publicada por Américo Carnicelli (1970: 322-331) sobre los integrantes de la logia “Fraternidad Bogotana”, se puede apreciar un número elevado de empleados del gobierno, altos oficiales, comerciantes, eclesiásticos y abogados.

⁸¹ Por ejemplo, luego de la retractación del masón Marcos Bermín, publicada en *El Tapaboca* (1825), se publicó una respuesta de los masones ante esta abjuración en este mismo texto. En ella, los masones escribían que “vos Ilustre Hermano que sabeis cuales son las bases de la masoneria: vos que sabeis que ella es una sociedad universal: que a ella pertenecen en Colombia como en todo el mundo la mayor parte de los magistrados y empleados de la nacion, de gefes y oficiales del ejército, de lo que se llama la parte ilustrada, virtuosa y decente y hasta muchos respetables ministros del Santuario” (2)

⁸² Según Grau, la religión católica estaba protegida “por leyes sábias y justas, sus ministros son los únicos que están en el ejercicio de sus funciones, y autoriza las contribuciones necesarias para el culto sagrado.” (1824: 7) Más adelante diría que “con todo está dispuesto, que los extranjeros que vengan á establecerse temporal ó perpetuamente en la República, ni sus descendientes, puedan ser de modo alguno molestados acerca de su creencia, debiendo sí respetar el culto, y la relijion católica romana” (1824: 8). Santander en *El Patriota* también expresaba que “el congreso constituyente bien claro ha dicho, que en Colombia no hay otra relijion que la de nuestro Señor Jesucristo, ni se permite otro culto, ni otros ministros que los de ella” (No. 40, 10-VIII-1823: 309-310).

El desarrollo de la masonería se puede apreciar en el número de logias que se fundaron en este período. Para 1823, ya había 36 logias en el territorio colombiano, en Bogotá, Cartagena, Medellín, Pamplona, Popayán, Caracas, Valencia, La Guaira, Barcelona, Cumaná, Barquisimeto, Angostura, Carúpano, Maracaibo, Puerto Cabello, Panamá, Guayaquil, Cuenca, Margarita, Providencia, Zipaquirá, Honda, Mompox, Cúcuta, Quito, Ibagué, Neiva, Tunja, Piedecuesta y Socorro (Carnicelli, 1970: 313). En 1824 se organizó el Gran Oriente Nacional Colombiano en Caracas, al cual le debían obediencia todas las logias como principal organizador de éstas en el país. De esta forma, la masonería se convertía en un referente para los altos funcionarios del gobierno y del ejército y en una amenaza para la preeminencia moral de la iglesia. Aunque abogaban por mantener la religión católica, criticarían abiertamente el ataque de los sacerdotes hacia las logias argumentando que se debía respetar a las leyes y a las autoridades y que ellas eran el verdadero baluarte contra el despotismo. Así, lo que se terminaría planteando a partir de la posición de la masonería era cuál debía ser uno de los principios fundamentales de la nación colombiana: si se debía ser tolerante con otras religiones o si se debía mantener el sentimiento de la unidad religiosa como fundamento de la república.

Para Santander, el problema de la masonería estaría ligado al ideal de ciudadanía que él planteaba para la república. Para el vicepresidente, el ciudadano virtuoso se podía forjar también en espacios como las logias ya que éstas estaban llenas de “padres de familia honrados, buenos esposos [...] y hombres religiosos, que en vez de turbar la quietud propenden á hacer agradable la sociedad respetando las leyes civiles y eclesiasticas, y á las respectivas autoridades” (*El Patriota* No. 29, 25-V-1823: 228). En esta idea no existía una disyuntiva entre la religión y la masonería, ya que ésta última seguiría estando ligada a la primera a partir del problema de la virtud. Santander consideraba que se podía ser un excelente ciudadano, un excelente magistrado y un excelente masón, argumentado que una persona podía ser un buen cristiano y un buen patriota siendo o no masón. En resumen, Santander consideraba que el buen ciudadano se regía por el respeto a las leyes sin que esto estuviera desligado de la religión. Sin embargo, la ley debía prevalecer sobre los asuntos eclesiásticos.

Por ello Santander expresaba que la discusión sobre la tolerancia tendría como soporte el fanatismo de algunos religiosos a los cuales consideraba como enemigos de la patria, ya que confundían el verdadero significado del patriotismo y de la misma religión. Para el vicepresidente, “no pocos toman por patriotismo, el zelo de nuestro santa relijion” (*El Patriota* No. 34, 29-VI-1823: 257), considerando que el fanatismo “no es otra cosa que el sentimiento de una falsa conciencia que encadena la relijion à los caprichos de la imaginacion y al desarreglo de las pasiones” (*El Patriota* No. 31, 8-VI-1826: 236-237). En este punto, el problema para Santander estaría planteado por unas logias que podían ayudar a construir al ciudadano virtuoso contra el fanatismo de los eclesiásticos que buscaban la división de la república, al construir el epíteto masón con el fin de destruir a

sus rivales⁸³. Santander argumentaba que el fanatismo había destruido naciones enteras y era un azote terrible para diversos pueblos⁸⁴. Teniendo esto en cuenta, el vicepresidente de la República elaboraría una identificación del fanatismo con la muerte y la violencia y, por lo tanto, con principios destructivos del estado. Santander se autoproclamaría como el defensor de la religión, la independencia y la constitución en contraste con sus rivales considerados por él como fanáticos.

Para Nicolás Cuervo (1822), vicario capitular gobernador del arzobispado de Bogotá, la religión era importante para conservar el buen orden y estrechar los vínculos entre los ciudadanos⁸⁵. De esta manera se construía un vínculo entre ciudadanía, orden y religión durante este período. En este punto Cuervo defendía a las autoridades y la sumisión debida a ellas no solo por medio de la constitución sino de la misma religión impuesta en la carta magna. Sin embargo esto no era suficiente para algunos miembros de la iglesia católica. Para algunos clérigos la sumisión debía partir de un respeto hacia la unanimidad de sentimientos religiosos antes que a la Constitución misma. Para la facción de Margallo y Duquesne, debía prevalecer la ley natural – basada en la idea del derecho natural como aquel dictado por Dios y, por lo tanto, inmutable – representada por la religión y después de ella la ley civil representada por la constitución. Esto sería primordial ya que para que se cumpliera con la prevalencia de la ley natural, debía existir solamente una religión que la sustentara. En este caso sería la religión católica. Por eso para Margallo y Duquesne (1823a), la iglesia era un régimen independiente de las potestades seculares y no debía tener una obediencia ciega al estado. Como lo expresaba el Obispo de Mérida, Hilario José Rafael Lasso de la Vega (1824), la república se había levantado sobre el fundamento de la obediencia a la iglesia siendo ésta el sustento del orden republicano y, por lo tanto, la política debía marchar sujeta a la religión y no la religión sujeta a la política⁸⁶. Por eso la iglesia, según Lasso de la Vega, debía ser la madre de todos los colombianos y, por lo tanto, la ley debía ser garantía de los derechos y de la religión. De esta forma la religión se constituiría en la base del bien público y fundamento de la vida

⁸³ Para Santander, “están llamando mazones impíos á los que no están pensando sino en edificar la república sobre las bases de la pura religion católica y de la libertad.” (*El Patriota* No. 41, 17-VIII-1823: 318)

⁸⁴ Uno de los números más llamativos de *El Patriota* (No. 35, 6-VII-1823) reproducía una lista de las diversas matanzas que se habían dado en la historia por el fanatismo religioso. Al sumar todos los eventos llega al número de 25.826.290 personas.

⁸⁵ Como lo muestra Hensel (2011) el vínculo entre educación moral, principios cristianos y comunidad política sirvió para denotar la centralidad de la religión católica dentro del horizonte de sentido político de la república. De esta forma existiría un vínculo entre república, patria y religión para significar el orden político de los primeros años del siglo XIX. Así, la república católica sería una de las primeras articulaciones de identidad política posrevolucionaria en el territorio colombiano.

⁸⁶ Esto se puede ver en *Las cartas críticas de un patriota retirado en que manifiesta el verdadero fanatismo* escritas por Antonio Alvarado (1826) en las cuales atacaba la utilización de la obra de Bentham para la enseñanza de la ley civil. En una de ellas aseguraba que la obra de Bentham era destructora de la Religión católica y que ésta “debe profesarse en Colombia por principio fundamental de su constitución” Carta Cuarta, 1.

social reglada (Margallo y Duquesne, 1823b: 12) Así, todo aquello que no respondiera a este ideal de obediencia a las leyes naturales sería considerado como monstruoso y como una transgresión al orden natural.

Precisamente este punto plantearía el escenario de la obediencia a la ley que iba más allá de las leyes del estado, privilegiando una coexistencia de estos dos principios de legitimidad. Así, el presbítero José Luis Azuola y Lozano (1823a) propondría la existencia de un fundamento preconstitucional de la ley, el cual sería la religión católica como exponente de la ley natural. Para Azuola, “el ser Colombia Católica A. R lo es con tal firmeza que ni constitucion, ni gobierno le puede alterar estos derechos mas sagrados y santos que la misma libertad” (1823a: 9). Este clérigo planteaba que el mismo sustento de este estado era la religión y el pueblo católico, razón por la cual sería inaceptable la tolerancia religiosa y menos la masonería. Para Azuola (1823b: 1), “Colombia dice la verdadera Madre mia es la Religion Católica Apostólica Romana”. La aceptación de la tolerancia religiosa debía nacer del pueblo y no como una imposición desde la constitución. Como lo expresaba Azuola y Lozano,

Todos estos fundamentos son tan poderosos para impedir los desarreglos en Colombia, como la constitucion fue necesaria para arreglar su gobierno: y aunque en ella, no se hizo articulo legislativo sobre declarar la Religion Católica base fundamental de Colombia, no importa, ni lo necesita: ha sido porque hubo ley preconstitucional, mas vigorosa y arrogante. (Azuola y Lozano, 1823a: 8)

El clérigo venezolano Miguel Santana (1826) también resaltaría este punto en su defensa por la encarcelación que sufrió tras la reimpresión de *La Serpiente de Moyses*, escrito de Margallo y Duquesne en 1826. La discusión sobre *La Serpiente de Moyses* tuvo una amplia difusión en la república. No solamente iría precedida por las publicaciones anteriores de este clérigo, sino que sería reimpressa en Caracas y a, su vez, sería rebatida por un grupo de tolerantes caraqueños a través de un impreso llamado *La Serpiente de Moyses y la Constitución*. En éste se haría un paralelo entre lo propuesto por el texto de Margallo y la constitución y las leyes colombianas, con el fin de demostrar el carácter sedicioso del texto del clérigo al acusarlo de defender los ideales de la Santa Alianza y de tratar de generar un amotinamiento contra el gobierno. Para los tolerantes (así se proclamaban) este escrito atentaba contra la tranquilidad pública y minaba la constitución, las leyes de la República y los contratos celebrados con las naciones extranjeras. Así se podría condenar, no sólo su publicación, sino sus posibles reimpressiones. En esta discusión, Santana (1826) argumentaría que el vínculo entre república, libertad y tolerancia sería dañino ya que la primera sólo podría ser entendida como un vínculo de la república con Dios y unas leyes justas, mientras que la libertad solo podría entenderse dentro de los marcos no prohibidos por la ley natural, divina o humana. En este caso, la tolerancia tanto teológica como civil serían perjudiciales para la libertad y la república. Como lo expresaba Margallo y Duquesne (1823b: 5), “este voto tan universal contra la Mazonería equivale á la voz de la naturaleza”.

De ahí que para este grupo de sacerdotes la religión fuera el pilar fundamental de la nación, no solamente por ser el sustento de la constitución sino también porque la considerarían como una de las causas de la independencia. Para Azuola y Lozano (1823b), la defensa de la religión católica fue la razón que animó a los soldados a luchar en el frente de batalla en la santa causa de la libertad. Así Colombia era una nación libre gracias a la defensa de la religión. De esta forma, la república no sólo le debería el sustento de su constitución sino su misma libertad política, por lo que no se podía permitir otras religiones o sectas que pudieran atentar contra el principio básico de la nación. En esta perspectiva se abrirían dos posibilidades para la definición del ciudadano colombiano: en primer lugar, como aquel que no podía renunciar a la redención en la fe de Cristo. Y, en segundo lugar, el representante del ciudadano en las diversas instancias del estado o en la opinión pública también debía seguir este principio. Esto sería importante para Azuola y Lozano (1823a), ya que una nación católica debía contar con unos representantes de la misma religión para no violar la ley preconstitucional que sustentaba la carta magna⁸⁷. Así, tanto la esencia del colombiano como sus representantes debían responder a la fe católica. En este sentido la tolerancia religiosa era un crimen contra la nación y una muestra de impiedad que no estaría acorde con los principios católicos de la ley y, por ende, monstruosa.

¿Como pues serán permitidos el tolerantismo religioso, y la Masoneria quando sin faltar a la fé, sin ofender a la Religion, y sin ser infieles, y traidores á Colombia, no podrán cohonestar el mayor crimen de todos los crímenes? La República Católica, ¿y amparar Protestantes? que ¡monstruo! La Nacion religiosa, ¿y proteger y disimular Masones? ¡Que impiedad! ¡Que ridiculez! (Azuola y Lozano, 1823a: 3)

De este argumento nació la consideración monstruosa de las sectas masónicas en el período. Según Margallo y Duquesne (1823b), los masones debían ser considerados como enemigos de la Iglesia y perjudiciales al estado. Para este sacerdote, la felicidad pública dependía de la defensa de la religión católica, apostólica y romana con la exclusión de otras, ya que la tolerancia religiosa implicaba para él una separación de los ciudadanos debido a la tolerancia de cultos (Margallo y Duquesne, 1823a: 5). La unión de la nación a partir de la religión marcó el espacio de lo político y la ciudadanía para este grupo. Como lo expresaba el Obispo de Mérida, Hilario José Rafael Lasso de la Vega (1823), los masones debían ser considerados sospechos a la Religión y al Estado al igual que todos sus defensores, considerando como enemigos de Colombia a todos aquellos que cumplieran con esta labor⁸⁸.

⁸⁷ Por eso Azuola y Lozano (1823a) consideraba que periódicos como *El Patriota* no podían representar a Colombia ya que era un ignorante de la moral y de las costumbres cristianas al apoyar la tolerancia religiosa.

⁸⁸ Este ambiente de confrontación se veía claramente en el texto *La Catedra del Espiritu Santo convertida en ataque al gobierno de Colombia bajo el nombre de mazonos* (1825), impreso en Caracas y firmado por “Los patriotas mazonos”. En este texto los mazonos caraqueños aducían

Uno de los puntos de esta discusión se centró en la pregunta de si se podía ser un buen ciudadano sin ser católico. Al considerar la religión como la base del bien público y fundamento de la vida reglada, la fe recíproca en el catolicismo se convertiría para el grupo de Margallo y Duquesne en el vínculo fundamental de seguridad que unía a los ciudadanos y el camino hacia la salvación. Fuera de este vínculo sería imposible ser un buen ciudadano y participar activamente de la vida política. Como lo expresaba Margallo y Duquesne, “dícese que es indiferente ser, ó no Mazon al que es buen Ciudadano, buen Padre, fiel administrador, y exácto en las obligaciones civiles y políticas. Engaño manifiesto: rotos los mas sagrados vinculos ¿como pueden subsistir los lazos de las obligaciones particulares?” (1823b: 12). Así la vida eterna a la que aspiraría el ciudadano “no la gozarán ni los sectarios, ni ciegos voluntarios, como lo son los herejes, masones, misceláneos” (*Discrimen amistoso é imparcial sobre un folleto tunjano*, 1825: 3). Para ellos, la religión católica era la vía recta para el cielo mientras que las logias sería consideradas como infernales (Azuola y Lozano, 1823b), por lo que la tolerancia solo serviría para romper el vínculo social, crear indiferencia hacia la religión y crear disputas entre las sectas dando lugar, según *La Serpiente de Moisés* de Margallo y Duquesne a “la falacia, el engaño, la rapiña y la violencia” (1826a: 7). A partir de esta consideración de las sectas como causantes de la ruptura del vínculo social, analizaré su calificación como monstruosas y como correlato del orden católico que estos sacerdotes querían crear en la naciente República de Colombia.

4.2 El monstruo apocalíptico

La bula de excomunión a los masones fue dada por Clemente XII el 28 de abril de 1738. Esta condena sería ratificada por Benedicto XIV el 18 de mayo de 1751. Sospechosos de herejía, serían proscritos en 1750 en España por Fernando VI. A partir de este hecho se empezarán a forjar los argumentos para significar a los masones como herejes y anatematizados, es decir como expulsados del seno de la Iglesia Católica. La pregunta que se plantearían sacerdotes como Margallo y Duquesne era qué posibilidad había de

que los sermones de sacerdotes como Margallo mostraban una alianza con el realismo y con la destrucción de la República. Para ellos estos escritos atacaban a la soberanía del pueblo, a la primacía de la ley y a las instituciones liberales. En este sentido identificaban a los sacerdotes como miembros de una misión extranjera que buscaba atentar contra la estabilidad de la república en pos de la vuelta de Fernando VII. De esta forma se identificaban a sí mismos como patriotas y defensores de la Constitución: “De buena fe les advertimos dos cosas para su gobierno: la una, que no estando prohibidas las sociedades Mazónicas por ninguna ley de la República, el influjo de sus sermones alarmantes es impotente para estorbarlas; y la otra, que la vigilancia de los patriotas se multiplicará por todas partes, para espiarlos donde quiera que siembren la semilla de la seducción.” (16)

aceptar como ciudadanos a aquellos que no hacían parte de la Iglesia y por, lo tanto, del sustento de la naciente república colombiana⁸⁹.

Como había mencionado anteriormente, Margallo y Duquesne consideraba a los masones como un peligro contra el estado y la religión. Los ataques hacia ellos habían surgido desde la condena de la bula papal de Clemente XII y con la alusión a algunos textos de la Biblia, especialmente del Génesis⁹⁰ y del Apocalipsis. Sin embargo habría publicaciones que atacarían la utilización de las bulas papeles como argumento contra los masones y que además las cuestionarían. Uno de ellos sería la reimpresión de la *Segunda defensa de los Francmasones por el Pensador Mejicano. Impreso en Mejico año de 1822 y reimpreso en Pana año de 1828, por José María Goytia*. En ella el escritor mexicano José Fernández de Lizardi aseguraba que en las bulas no hay argumentos contra los masones y que éstas atentaban contra las enseñanzas de Jesucristo ya que prohibían favorecer a sus semejantes, algo contrario a la ley de Cristo, quien siempre perdonó a los impíos. De igual forma cuestionaba la infabilidad de los Papas y consideraba que la jurisdicción eclesiástica no debía juzgar a la masonería.

A pesar de esto, la figura de la bestia apocalíptica sería una de las privilegiadas por el grupo de Margallo y Duquesne para describir a los masones a raíz de su catalogación como enemigos de Jesucristo y sus vicarios. En el texto los *Sentimientos de un mazon. Convertido en esta Santa Cuaresma* se representaba a los los masones como falsos profetas y fariseos hipócritas “los cuales aunque en lo exterior parecen mansos humildes corderos; pero en lo interior son lobos rapaces” (1826: 2). De esta forma los masones fueron significados a partir de la idea del cisma en la iglesia católica y, así mismo, como demonios que atentaban contra toda la cristiandad. Esta idea se resume mejor en la figura monstruosa de los masones que se enuncia en este texto:

Tal es la bestia ò secta mazonica segun ella se presenta: bestia de siete cabezas, de diez cuernos y diez diademas, que habiendo subido del mar del abismo, blasfema contra Dios y hace guerra á los santos. Ella se puede decir tambien, que esta simbolizada en aquella gran ramera que viò el sagrado evangelista sentada sobre la bestia, coronada de blasfemias, con siete cabezas y diez cuernos semejantes al pardo, al osso, al leon, y á la aguila con todas las propiedades y caracteres que el Espiritu Santo aplica a aquellas bestias y monstruos de los cuales es formada la bestia de la masonería; la cual es tambien como un compendio, ò quinta esencia de cuantas malicias, errores,

⁸⁹ Como está escrito en *La tomineja* (1824: 3), otro escrito antimasonico, “la gran columna que sostiene las Republicas y los Reynos es la observancia verdadera de la Religion de Jesuchristo”.

⁹⁰ Margallo y Duquesne aseguraba que desde el Génesis estaba prohibido el tolerantismo, “monstruo horrendo para el pueblo, y la destrucción de toda religión para los que saben pensar” (1826a: 1).

hipocrecias y astucias, usan los *Mazones Jacobinos*, llamados tambien *Miscelaneos*, *Escoseces*, *Guakaros*, *Liberi muratores*, *Iluminados*, *Filosophos modernos*, *Sofistas*, ò *Espiritus fuertes* y en todas partes conocidos por el nombre de *Fracmazones*" (*Sentimientos de un mazon*, 1826: 2-3)

La figura de la bestia apocalíptica nos aproxima a la idea del fin de la religión con el triunfo del demonio sobre la tierra. El monstruo de la masonería estaría ligado a un componente moral íntimamente religioso y con el estado en la república. El texto aborda la identificación con la bestia y con la prostituta lo cual nos pone ante dos planos: en primer lugar, la masonería como una aberración de la naturaleza mediante la figura de la bestia. Y, en segundo lugar, en el plano del quiebre de la moral a partir de la figura de la prostituta. Los masones denotarían la degeneración moral y la posibilidad de una sociedad monstruosa. Así se planteaba una clara dicotomía entre aquellos que defendían la naturaleza y la moral y aquellos que se empeñaban en atacarla, identificando en primer lugar a los masones como jacobinos, idea asociada con el ataque indiscriminado al estado y al terror en la revolución francesa, y como misceláneos, haciendo una clara alusión a los editores de este periódico bogotano.

La imagen de la bestialidad asociaba a los masones con dos ideas: en primer lugar a la corrupción de las costumbres en un eventual gobierno de ellos y, en segundo lugar, a la idea del olvido de las leyes naturales y, por lo tanto, la vuelta del ser humano "al estado fantástico y bestial de pura naturaleza, y de total independencia de las leyes divinas y humanas" (*Sentimientos de un mazon*, 1826: 2). El primer punto se reflejaba en este texto a partir de la idea de la bestia de siete cabezas que representaría la corrupción del gobierno al estar compuesto por la anarquía, la monarquía, la aristocracia, la tiranía y el despotismo. La soberanía de este cuerpo político habría sido usurpada al pueblo y, por lo tanto, sería ilegítima. Lo que más chocaría de este cuerpo sería las costumbres monstruosas de sus miembros, los cuales serían "torpes como el Osso, rapazes como de Aguila; maliciosos como el Pardo, y fieros como el Leon" (*Sentimientos de un mazon*, 1826: 3). Como se puede apreciar, el significado de lo salvaje como parte de la masonería lo acercaría a la idea del estado bestial y de pura naturaleza del ser humano y, por lo tanto, fuera de la polis, a la vez muestra de la falta de respeto hacia la autoridad y el orden social dados por la falta de religión. Como lo expresaban en los *Sentimientos de un mazon* (1826: 3):

Su gobierno á mas de eso es bestial; por que no profesa ninguna religion, aunque las abra y disimula á todas, menos la católica. Tampoco respeta ningun autoridad; ni reconoce obediencia alguna ni aun en la cabeza de la Iglesia, por que no hay suprema potestad que mas deteste y aborresca.

De igual forma, el texto resaltaba la idea de los masones como un ataque al ideal corporativo de la necesidad de la desigualdad en el cuerpo social. Como lo expresa el autor de los *Sentimientos de un mazon*, la masonería atentaría contra el orden de las jerarquías sociales y la idea de una sola religión que uniera a la república. Según

Margallo y Duquesne en *El gato enmuchilado* (1826b), sería inconcebible la idea de un culto mezclando a Jesucristo, Mahoma, la Virgen, Lutero, Rousseau, Voltaire y “demás herejías”. Según esto, existiría una idea de desorden que llevaría a la extinción del culto y, así mismo, de las costumbres y moral de la nación debido a la existencia de logias a las cuales pertenecían unos hombres considerados como viciosos, abominables y bestiales. De esta manera se destruiría el orden social y el derecho de gentes. Por el contrario había que mantener la idea de la iglesia como un edificio magnífico incapaz de sufrir ningún cambio ante su consideración de contar con la verdad eterna (*El Arca Salutífera*, 1830). Tal como lo expresaba Margallo y Duquesne en *El gallo de San Pedro* (1823b: 1):

tal es la Secta Fran mazona, que bajo los especiosos nombres de caridad, sociedad, igualdad, libertad y union, reuniendo en sí el Moro y el Judio, el Protestante y el Apóstata con el falso cristiano, forma respecto del vulgo un monstruo tan ridiculo como el que Horacio proponia á sus Pisones, rostro agraciado de muger, cuerpo de yegua y cola de serpiente.

Las descripciones monstruosas se asemejaban mucho a las de los españoles examinadas en el capítulo anterior, pero sobre todo, a aquellas utilizadas para describir los prodigios que eran significados como premoniciones de posibles peligros para la religión católica en el siglo XVI con la reforma protestante. Por lo tanto, la figura del monstruo estaría asociada con mezclas antinaturales que estarían identificadas con el horror y la ira de Dios.⁹¹ La imagen de la serpiente sería utilizada para significar el peligro de corrupción de las costumbres a través del veneno de la herejía. La mezcla de especies sería un augurio nefasto para la religión y para la iglesia católica. De esta forma al presentarla como una abominación contra natura, la conversión hacia alguna de las sectas sería considerado como diabólico y monstruoso. La masonería provocaría grandes males sociales tales como acabar con matrimonios, generar divorcios, incestos, irrespetos a la justicia, fomentar el fraude, el odio y la rivalidad entre cristianos, así como causa de la lucha entre padres e hijos y, sobre todo, la creación de individuos enemigos de los sacerdotes, del culto de Dios y de los santos (*Sentimientos de una mazon. Convertido en esta Santa Cuaresma*, 1826).

Por otro lado empezaría a criticarse el secreto de la secta. Para Margallo y Duquesne (1823b) el hecho de que se reunieran en “conventículos nocturnos” hacia que la secta estuviera alejada tanto de las potestades eclesiásticas como de las civiles.⁹² El clérigo

⁹¹ Para ver este tipo de descripciones y como se significaba el parto de Lutero como monstruoso ver Introducción.

⁹² Algo que llama la atención es que este punto también fue resaltado por los editores de *La Miscelánea* quienes consideraban que la existencia de sociedades secretas estaba en contra del orden público y de la moralidad de las costumbres: “La existencia de las sociedades secretas contradice los principios de un buen régimen social, porque siendo uno de los principales objetos

abogaba por que las reuniones de los masones fueran a la vista del público y parte de la publicidad del momento. Según Margallo y Duquesne, “la publicación de vuestro sistema es vuestra victoria, y el secreto vuestra ruina” (1823b: 6).⁹³ Para el clérigo la publicidad de la secta debía venir de la mano de la aprobación del Papa. Sin embargo, como la secta estaba condenada, ésta se constituía como una inobediencia hacia las leyes de la Iglesia por lo cual, junto al secreto que mantenía, era suficiente para que siguiera siendo excluida del gremio de la iglesia. Por esta razón se constituiría un vínculo entre inobediencia, secreto y excomunión para entender a los masones. Así se le daría entrada a la razón por la cual los masones debían seguir siendo expulsados de la iglesia y, por lo tanto, del mismo estado: el delito de herejía. Para Azuola y Lozano, los masones estaban por fuera de la Iglesia “por podridos, excomulgados y anatematizados” (1823a: 5). En esta situación los masones podrían ser desterrados o convertidos. El grupo que apoyaba a Margallo edificó dos imágenes para significar a los masones: la primera, la imagen de los apestados. Y, la segunda, la imagen de los diabólicos. A partir de ellas se propusieron dos posibilidades para el manejo de la herejía: la conversión o la eliminación.

Azuola y Lozano (1823a) utilizó la imagen de los apestados para representar a los masones. En este caso, el problema sería entendido como una enfermedad que afectaría el equilibrio del cuerpo social, una monstruosidad que atentaba contra la uniformidad de este cuerpo. El problema debía tratarse como una relación entre contagio y enfermedad⁹⁴, debido al peligro de contagio por parte de los apestados hacia los demás miembros del cuerpo social. La imagen del contagio nos daría la idea de una exclusión del cuerpo social por medio del destierro y el alejamiento de la enfermedad. Lo que criticaba Azuola y Lozano era la posibilidad de que Colombia quedara toda apestada y no hubiera posibilidad de resistirse a un enjambre de enfermos que estaría rondando en todos los sectores de la sociedad.

¿Qué mofa y reprobacion no haríamos, de que en tal Ciudad se habían dado las disposiciones de que los apestados, que havia en en Hospital se fuesen

del gobierno conservar el orden publico y la moralidad de las costumbres, es claro que necesita intervenir en todo aquello que por su naturaleza, o por abuso, pueda turbar el uno y corromper las otras, ¿y como vijilara la administracion sobre las asociaciones que se esconden de ella y de todos los ciudadanos?” (26-III-1826: 120)

⁹³ Otra de las razones para atacar el secreto de los masones estaba ligada al uso de un lenguaje extraño para el resto de la población, al igual que el uso de pruebas de iniciación. Por ejemplo en *El Compadre Mateo* (1824) existe una crítica sobre el uso de lenguaje de jeroglíficos y las pruebas antes mencionadas. Para el autor de este texto la masonería sería, “el mas extraño conjunto de ignorancia flaqueza y locura; y tendrás un bosquejo de la frac-mazoneria” (4) Pero la crítica al secreto también se veía en el otro lado de la barrera. La *Miscelánea* se quejaba de “¿Por qué algunos de nuestros sacerdotes anatematizan en secreto y en publico la tolerancia religiosa, que por otra parte es garantida por la Constitucion y leyes del Estado?” (4-XII-1825: 46).

⁹⁴ En *La tapa del Congolo* (1824) también se hablaría de los masones como una enfermedad que se puede contagiar al cuerpo social. En *Discrimen* (1825) también se habla de los masones como un contagio, una enfermedad enemiga de Jesucristo y de la religión.

repartiendo a cada casa de vecino? Este golpe de orden tan caritativa para los apestados, era el último que se le daba a la pobre Ciudad para acabar apestada (1823a: 7)

Estar dentro de la iglesia sería un sinónimo de salud moral y una posibilidad de ser feliz dentro de sus límites. Lo contrario sería el equivalente a la locura y la degradación de la herejía. A partir de estas, la sociedad se llenaría de vicios y de pecados que llevarían a los individuos al estado bestial, degenerándolos de su condición de seres humanos y consumiéndolos por el pecado. Esto sería la causa de la infelicidad del cuerpo social ya que para este grupo, la felicidad del individuo y de la sociedad radicaba en pertenecer al seno de la iglesia católica. A partir de esto, la felicidad sólo podría lograrse a partir de la conversión, como lo expresaría el Obispo de Mérida en su *Discurso contra el tolerantismo* (1826). La idea de la conversión sería muy importante en este período. Por ejemplo en 1825, *El Tapaboca* hizo pública una retractación de un masón llamado Marcos Bermín la cual debía ser leída por los curas rectores en las parroquias después del evangelio en los tres días festivos próximos a su publicación, en las misas de 4:30, 6 y 10 de la mañana. Desde esta perspectiva, Lasso de la Vega consideraba que con la tolerancia religiosa se le estaba negando a los extranjeros el camino de la conversión y, por lo tanto, de la felicidad. Para Lasso de la Vega, el enemigo no sería el extranjero sino los locales que invitaban a la tolerancia, ya que a partir de ella se pondría en peligro la moral de la República y no se podría castigar la corrupción de las costumbres. Por lo tanto, la religión no podría cumplir con su labor de contención de las pasiones y contención del mismo cuerpo social.

Pero esta no sería la única visión que existiría acerca de cómo manejar el problema de la masonería. Para Margallo y Duquesne, los herejes no debían persuadirse sino vencerse. La crítica hacia este tipo de argumentos no se hacía esperar. En el *Examen crítico de las causas de persecucion de los francmasones* (1825) se le acusaba a estos sacerdotes de ejercer el oficio de Inquisidores debido a este tipo de llamados. Así eran calificados: “¿Y qué hombres han sido estos? aquellos mismos que tenían la impudencia de llamarse ministros de un Dios de paz, los que se decían apóstoles de la mansedumbre, de la caridad y de la dulzura evangélica. ¡Monstruos de iniquidad, abortos del infierno, instrumentos de satanás, estos son los títulos que os corresponden, y esta la idea que tienen de vosotros todos aquellos que se precian de llamarse cristianos!” (*Examen crítico de las causas de persecucion de los francmasones*, 1825: 10). Sin embargo, Margallo y Duquesne proponía en *La Serpiente de Moyses* (1826a) la destrucción de las sectas ya que, para él, esta sería la respuesta adecuada ante la amenaza de la destrucción de la sociedad y del estado. Además para Margallo, sólo podía existir una religión verdadera y la tolerancia significaba el abandono del catolicismo. Para este clérigo la tolerancia se constituía en la más peligrosa de las herejías ya que ella misma las contenía a todas. Así no sería solo una herejía sino la colección de todas las herejías, lo cual sería totalmente nocivo a los derechos de la religión y los intereses políticos del Estado. Como lo expresaban en *La Tomineja*, “¡ha heregias partos propios de ese monstruo desolador de la tierra! Gran destruidor de todo lo bueno; de la Fe, de la cristiandad, de la honra y del pudor, de la tranquilidad, de la paz, y de la Patria!” (1824: 3). Desde esta perspectiva se

ratificaría la idea de la herejía como una destructora de la sociedad y como un obstáculo para que la república tuviera paz y prosperidad según los mandatos de la iglesia.

Para Margallo y Duquesne era imposible la posibilidad de conversión. En *El Puerco de San Antonio Abad* el clérigo escribía, “puerco soi, y Puerco seré: mazon soi y he sido y mazon seré” (1826c: 1). La masonería y la herejía serían un veneno devastador para la república dañando sus frutos, marchitando sus hojas y secando sus raíces (Margallo y Duquesne, 1823a: 21). Margallo estipulaba que la herejía sería “un fuego devorador, que reduxese a cenizas pueblos, ciudades, Repúblicas y reynos enteros, no es mas que una débil sombra de los funestos estragos de este monstruo terrible, llamado en las divinas letras por antonomasia, el *pecado*” (Margallo y Duquesne, 1823a: 21). Para este clérigo, la solución no sería la conversión sino la pena del último suplicio, aquella que, según Santo Tomás, correspondía a los herejes (Margallo y Duquesne, 1823a). En la *Serpiente de Moyses*, Margallo y Duquesne ratificaría su llamado en el cual decía que los herejes “no solo merecen por su pecado ser excluidos de la Iglesia, y del trato con los fieles, sino aun de ser arrojados del mundo” (1826a: 5). La propuesta final de Margallo estaba marcada por el exterminio de los herejes. Era de esta manera que podía sostenerse el principal bastión de la república. Y, para él, este sería el ideal de la nación exclusivamente católica.

4.3 Conclusiones

De esta forma, la monstruosidad fue un correlato de una idea de orden de la república a partir de la discusión sobre la tolerancia religiosa. En este capítulo me centré en las discusiones existentes en la consolidación de un nuevo orden dentro de un enfrentamiento de facciones. Dentro de esta perspectiva es fundamental considerar que la lucha en la opinión pública se centraba en la lucha por consolidar la voluntad general por medio de la voluntad particular. Esta idea estaría basada en la derrota del adversario y en la consolidación de la facción propia como elemento fundamental en la negociación del poder con el estado.

En este sentido cobraría importancia la discusión sobre el ciudadano virtuoso y el fundamento primordial del estado. En esta disputa se ligó la ciudadanía, el orden y la religión, en torno a la querrela sobre el lugar desde el cual se podía construir la virtud del ciudadano. El desarrollo de la masonería en la República de Colombia estaría marcada por el lugar de enunciación de la alta oficialidad y de los altos mandos del estado, quienes no consideraban que la iglesia debía ser el único lugar privilegiado de la formación del ciudadano. Dentro de esta lógica, el problema planteado se centraba en qué debía prevalecer: si las leyes o la religión. Esta pregunta se acercaba a la cuestión misma del fundamento de la nación: ¿debía ser la constitución o la religión considerada como una ley preconstitucional y por ende ligada a las leyes de la naturaleza?

Alrededor de esta disputa se construyeron varios argumentos con los cuales el grupo representado por Margallo y Duquesne empezó a plantear un orden determinado para la nación. En primer lugar la consideración de la religión como base de la nación. Y, en segundo lugar, promovían la necesidad de una unidad de sentimientos religiosos para mantener el fundamento de la república. Desde esta perspectiva se consideró a la tolerancia religiosa y a la masonería como un monstruo que podría destruir la nación, debido a un orden degenerado propagado por la falta de religión y, por ende, monstruoso. Por lo tanto, el manejo de la diferencia propuesto por este grupo de sacerdotes estaría planteado desde una doble perspectiva: en primer lugar, la posibilidad de la conversión de los considerados herejes a través de la imagen de la peste. Los apestados podían contagiar el cuerpo social por lo cual debían ser separados o convertidos. Y, por otro lado, la imagen de los destructores de la fe y de la sociedad que debían ser arrojados de la tierra. La idea del exterminio de las logias estaría ligado al problema de la imposibilidad de la conversión. De esta forma el camino debía ser la pena capital para los herejes. Así, la monstruosidad sirvió para significar la imposibilidad de construir un orden que no estuviera ligado al catolicismo, considerado como bastión de la nación. Por lo tanto la monstruosidad de la masonería podría corregirse de dos maneras: a través de la inclusión en la Iglesia o a partir de la desaparición física de los herejes.

5. Consideraciones finales

En 1827 se imprimió en París *Guatimoc*, una obra de teatro escrita por José Fernández de Madrid en honor a Simón Bolívar y que tenía como argumento principal las horas finales de Guatimoc, un líder azteca y su enfrentamiento con Hernán Cortés y sus huestes conquistadoras. Este escrito resalta la posibilidad de venganza de los indígenas frente a la barbarie española y ratifica los límites simbólicos de la comunidad política a través de la exclusión de los españoles. Sin embargo, lo más importante son los argumentos utilizados en la obra tanto para significar a los españoles por parte de los indígenas y viceversa, argumentos que estarían ligados con la monstruosidad y el quiebre de las leyes naturales.

En esta obra la posibilidad de venganza de los indígenas se centraría en la tiranía de los españoles, y la conquista que los había convertido en unos “tigres sanguinarios” culpables de “tanto ultraje, destrucción y muertes” (Fernández de Madrid, 1827: 30). A partir de esta idea, los españoles serían significados como seres alejados de la moral cristiana y del derecho natural, como “usurpadores, monstruos carniceros” (Fernández de Madrid, 1827: 19) que sólo buscaban el oro de los indígenas bajo la excusa de la religión. De esta forma, el exterminio de los españoles era justo debido a lo monstruoso de sus acciones. Sin embargo, los españoles encabezados por Cortés, también considerarían a los indígenas como “seres abyectos, hombres degradados” (Fernández de Madrid, 1827: 31), los cuales estarían destinados a vagar eternamente por el Anáhuac. Este panorama de abyección y de degeneración situaba a los indígenas por fuera de los límites de la comunidad política mediante una conquista que era considerada justa por parte de los españoles. Para el personaje de Cortés, “Los trofeos y honor de esta conquista.// Que triunfamos de pueblos indefensos,// De míseros salvajes, que yacían// En profunda barbarie, sin costumbres,// Ni artes, ni leyes, clamará la envidia.// No me duele la sangre derramada;// La política, en fin, nos justifica.” (Fernández de Madrid, 1827: 55-56). Así, la conquista se justificaba porque los indígenas estaban por fuera de las leyes y de las costumbres. La eliminación sería aceptada en aras de la asimilación. La sangre derramada no dolía porque era de unos hombres considerados degenerados y abyectos y la política justificaría el triunfo con el fin de lograr la conversión de los indígenas.

Lo que quiero mostrar con este último ejemplo, es que la figura de la monstruosidad fue vital para establecer una relectura tanto de la historia como del campo político del período. Como lo expresa el texto de Fernández de Madrid, el monstruo como aquel que transgredía las leyes naturales significaría los límites de la comunidad y, así mismo,

legitimaría ciertas acciones políticas. En el caso de este trabajo, la monstruosidad como metáfora se vio enriquecida por las constantes luchas de significación alrededor de quién debía ser considerado ciudadano y quién no, es decir con la constitución de una comunidad política en constante redefinición de su afuera constitutivo. En este sentido, la monstruosidad fue una figura clave en el campo político del período ya que aludía a una serie de características que permitió su uso para significar distintas maneras de abordar la diferencia a partir de la construcción de una serie de estereotipos que justificarían acciones políticas, marcando los límites de la comunidad y que tan maleables podían ser estos.

Una de las características principales de la monstruosidad en este período, fue su uso como figura bisagra. Como lo expliqué a lo largo de esta investigación, la figura de la monstruosidad sirvió para unir diversos discursos y conceptos y hacerlos inteligibles dentro de un universo semántico conocido. El cambio de la noción – aunque siempre en lucha y no definitiva – de la monstruosidad a finales del siglo XVIII, abrió el panorama para significar lo político a partir de la idea de las leyes inmutables de la naturaleza. El cambio de paradigma sobre la naturaleza como un lugar de uniformidad abriría un espectro enorme en la catalogación de los hechos políticos. Ya no sería la idea de la riqueza de la naturaleza la que abarcaría la monstruosidad, sino sería la concepción de la uniformidad de la naturaleza la que marcaría su lectura desde el siglo XVIII. Sería a partir de este momento que se entendería la monstruosidad como un accidente de la naturaleza, o como un hecho contra natura.

Desde esta perspectiva, la monstruosidad permitió articular en la Nueva Granada la discusión sobre el ocio y la utilidad a finales del siglo XVIII, la separación entre americanos y españoles en la época de la independencia y la discusión sobre la tolerancia religiosa en la década del 20 del siglo XIX. Estos tres momentos tuvieron una característica en particular: en cada uno hubo un interés por establecer nuevos órdenes políticos. En el primero la formación de un orden ligado a lógicas imperiales de producción y de explotación de las colonias para las cuales se necesitaba a un sujeto útil, productivo y obediente que entrara en el esquema de la Corona y de los ilustrados neogranadinos. En el segundo, la metáfora de la monstruosidad sirvió para forjar una contraposición entre españoles y americanos, abriendo la discusión sobre aquellos que debían ser considerados ciudadanos a partir de las leyes naturales y la idea de humanidad. Y, en tercer lugar, el momento de consolidación de la república y el cuestionamiento por los fundamentos de la nación. Fue a partir de la monstruosidad que se generó una discusión sobre el concepto mismo de nación, del naciente ciudadano colombiano y de la idea del orden preconstitucional de la religión. Así, las discusiones sobre la monstruosidad articularían una serie de conceptos y haría posible el cuestionamiento y consolidación de discusiones políticas a partir de una figura que antes no había sido utilizada para estas cuestiones. Esto permitió hacer inteligible las discusiones para los diferentes actores sociales y abrir horizontes de expectativa sobre la comunidad política y sus límites.

La monstruosidad también fue considerada como una figura asimétrica contraria con la cual se construirían oposiciones entre diversos grupos sociales. Algo fundamental en este tipo de figura es que se establecía por medio de determinaciones unilaterales con las cuales los grupos representados no se sentían identificados. La figura asimétrica contraria generó una serie de oposiciones con las cuales se constituirían los afueras constitutivos de las comunidades políticas. Las oposiciones entre útiles y ociosos monstruosos, americanos y españoles monstruosos y católicos y masones monstruosos marcaron la exterioridad de lo político en el período y abrieron distintos horizontes de expectativa en relación con el manejo y control de la diferencia. Es decir, lo importante de estas oposiciones no fue solamente la caracterización de ciertos actores sociales, sino las acciones posibles que generó el uso de la metáfora. De esta forma, la concepción del ocio como monstruoso abrió la puerta a una serie de acciones con el fin de asimilar a aquellos considerados como monstruosos. Como lo mostré en el primer capítulo, la monstruosidad fue considerada a finales del siglo XVIII como un estado de abominación que podía ser superado a través de la educación y el trabajo. En este sentido, los límites de la comunidad se elaboraron a partir de la idea del ciudadano por construir. En este caso, el monstruo estaría determinado por sus acciones y una vez corregidas, el sujeto saldría de este estado y entraría a la esfera de la comunidad por medio de su utilidad y la obediencia al Rey y a las disposiciones de la Corona.

Sin embargo, la figura de la monstruosidad también generó otras representaciones, las cuales estarían más marcadas por la idea del quiebre de la ley natural. Como lo examiné en el segundo capítulo, la monstruosidad sirvió para forjar la separación entre la nación española y la nación americana por medio de la raza en el período de la Independencia. Si antes la monstruosidad era un estado que podía ser superado, en este momento sirvió para crear una separación radical a partir de la concepción de una diferencia intrínseca por medio de quién era considerado como humano y quién no. En este punto, la construcción de los españoles como una raza de monstruos estuvo marcada por la calificación de un cuerpo degenerado, el mismo que se vería reflejado en el cuerpo del imperio y en la relación con América identificada con el símil entre padre e hijo. De esta forma, la degeneración del cuerpo español y su consideración como una especie inferior debido a su ruptura de las leyes naturales, generó un tipo de acción vinculada al exterminio y a la guerra a muerte debido a su condición intrínsecamente monstruosa.

Por último, en el caso de la tolerancia religiosa estudiada en el tercer capítulo, se puede apreciar una combinación de estas dos maneras de manejar la diferencia, las cuales estarían ligadas al problema de la supuesta herejía de los masones propuesta por un grupo de sacerdotes colombianos liderados por Margallo y Duquesne. La representación de los masones como monstruos estuvo aunada a la idea de la destrucción de la religión y, por lo tanto, de la ley preconstitucional de la república y de la ley natural. Esta discusión, ligada a una lucha entre facciones en el espacio de la opinión pública, estuvo marcada por la idea de la conversión o el exterminio de los masones. Para sacerdotes como Lasso de la Vega, los masones podrían ser asimilados a partir del perdón de su herejía y la adopción de la que sería considerada la verdadera religión, mientras que, para sacerdotes como Margallo y Duquesne, la corrupción de los masones era tal que era imposible la conversión y, por lo tanto, sólo era posible la eliminación.

De esta forma se dio el proceso de traslación que permitió entender lo político a través de lo monstruoso en un proceso histórico que dio paso a que estas instancias se pudieran entender mutuamente. La lectura de lo político ligada a las leyes naturales, provenientes tanto del derecho natural como de la ciencia del siglo XVIII, dio paso a que la monstruosidad se convirtiera en una metáfora fundamental para significar la diferencia política y a los sujetos por fuera del marco de las normas sociales establecidas. Así, la significación de lo monstruoso dentro de un marco histórico sirvió tanto para plantear nuevos discursos sobre los otros como para implantar prácticas que permitieran controlarlos y, en algunos casos, exterminarlos.

La manera en que la monstruosidad sirvió para denotar el espacio de la diferencia estuvo vinculada a la construcción del ciudadano como la figura privilegiada de la cultura política del momento. La figura de la monstruosidad clasificó, situó y generó acciones sobre los otros, abriendo horizontes de expectativa sobre cómo éstos debían ser entendidos y tratados. Como lo anuncia *Guatimoc*, lo monstruoso consolidó estas dos maneras de leer la diferencia en la naciente república de Colombia. Aquellos que fueran considerados como monstruosos por naturaleza, aquellos alejados de la moral cristiana y de la ley natural debían ser exterminados. Por otro lado, aquellos considerados como bárbaros y como salvajes debían ser redimidos por medio de la política. Al final terminan siendo las dos caras de una misma moneda, ya que si la sangre era necesaria para esta asimilación, no existiría ningún dolor por la sangre que se derramaría. La formación de este lenguaje político y la metáfora de la monstruosidad marcaron los significados privilegiados a través de los cuales se leería la diferencia y los límites de la comunidad política en la república de Colombia a lo largo del siglo XIX. Mediante la asimilación del considerado como salvaje o inútil económicamente o la eliminación del enemigo político. Pero esto ya es otra historia.

Bibliografía

Fuentes primarias

Alvarado, Antonio. 1826. *Cartas críticas de un patriota retirado, en que se manifiesta el verdadero fanatismo*. Bogotá: Imprenta de Espinosa. Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Pineda 202, pieza 5.

Álvarez José María. 1829. *Instituciones de derecho real de España por el doctor Don José María Álvarez. Catedrático de instituciones de Justiniano en la Real y Pontificia Universidad de Goatemala. Tomo Primero*. Madrid: Imprenta de Repullés.

Azuola y Lozano, José Luis. 1823a. *El verdadero asesor de Colombia*. Bogotá: Imprenta de José Manuel Galagarza. Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Pineda 281, pieza 8.

Azuola y Lozano, José Luis. 1823b. *El verdadero preservador de la fe*. Bogotá: Imprenta de José Manuel Galagarza. Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Pineda 281, pieza 7.

Bacon, Francis. 1979 [1620]. *Novum Organum. Aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre*. Barcelona: Editorial Fontanella.

Buffon, Georges Louis Leclerc. 1986 [1749]. *Del Hombre. Escritos antropológicos*. México: FCE.

- Buffon, Georges Louis Leclerc. 1832. *Obras completas de Buffon, aumentadas con artículos suplementarios sobre diversos animales no conocidos de Buffon, por Cuvier. Traducidas al castellano por P.A.B.C.L y dedicadas A.S.M la Reina Nuestra Señora (Q.D.G). Discursos preliminares, Tomo I.* Barcelona: Imprenta de A. Bergnes y Ca, Calle de Escudellers.
- Bolívar, Simón. 2008. *Obras completas. Tomo I: Del mantuano al revolucionario. Escritos de Bolívar de 1799 a 1816.* Gerardo Rivas (comp.) Bucaramanga: FICA.
- Caballero y Góngora, Antonio. 1782. *Edicto para manifestar al publico el indulto general, concedido por nuestro Catholico Monarca el Señor Don Carlos III. A todos los comprendidos en las revoluciones acaecidas en el años pasado de mil setecientos ochenta y uno.* Santafé de Bogotá: Imprenta Real. Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Quijano 254.
- Caldas, Francisco José de. 1978. *Cartas de Caldas.* Bogotá: Imprenta Nacional.
- Correo Curioso, erudito, económico y mercantil de la ciudad de Santafé de Bogotá* (Ed. Facsimilar). 1993 [1801]. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Cortes, Gerónimo. 1659. *Libro de fisonomia natvral, y de varios secretos de naturaleza: el qual contiene cinco tratados de materias diferentes, no menos curiosas, que provechosas con un tratadillo de las vñas.* Madrid: Imprenta Real. Impreso ubicado en la sección Raros y Curiosos de la Biblioteca Luis Ángel Arango en Bogotá.
- Covarrubias, Sebastián de. 1943 [1611]. *Tesoro de la lengua española.* Madrid: por Melchor Sánchez.
- Cuervo, Nicolás. 1822. *Nos el Dr. Nicolas Cuervo prebendado de esta santa iglesia catedral metropolitana, directo de la escuela de Cristo Sacramentado sita en su capilla del sagrario, provisor, vicario capitular gobernador del arzobispado vacante.* Bogotá: Imprenta de Espinosa. Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Quijano 261, Pieza 10.
- Diario Político de Santafé de Bogotá.* 1810-1811. Santafé.

Discrimen amistoso é imparcial sobre un folleto Tunjano combatido contra un Colombiano, y sobre la Simplicilanea contraria de la Miscelanea. 1825. Bogotá: Imprenta de la República. Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Pineda 275, pieza 18.

El anteojo de larga vista. 1814. Santafé: Imprenta del Estado.

El Huerfanito Bogotano. 1826. Santafé de Bogotá: Imprenta de Espinosa.

El Patriota. 1823. Santafé de Bogotá: Imprenta de Nicomedes Lora.

El Tapaboca. 1825. Bogotá: Impreso por A.C Luthman. Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Quijano 261, Pieza 53.

Examen crítico de las causas de la persecucion de los francmasones. 1825. Bogotá. Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Pineda 200, pieza 2.

Feijoo y Montenegro, Fray Benito. 1952. *Obras escogidas del Padre Fray Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro. Tomo I.* Madrid: Atlas.

Fernández de Madrid, José. 1827. *Guatimoc o Guatimocin.* Paris: En la Imprenta y Fundición de J. Pinard.

Fernández de Sotomayor, Juan. 1974 [1814] *Catecismo o instrucción popular por el C. Dr. Juan Fernández de Sotomayor Cura Rector y Vicario Eclesiástico de la valerosa ciudad de Mompox.* Cartagena de Indias: Imprenta del Gobierno por el C. Manuel González y Pujol. En Javier Ocampo López. *El proceso ideológico de la independencia. Las ideas de génesis, independencia, futuro e integración en los orígenes de Colombia.* Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, pp. 489-503.

Fernández Lizardi, José. 1828. *Segunda defensa de los Francmasones por el Pensador Mejicano. Impreso en Mejico en 1822 y reimpresso en Panama año de 1828, por José María Goytia.* Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Pineda 200, pieza 1.

Finestrada, Fray Joaquín de. 2000 [1789]. *El vasallo instruido en el estado del Nuevo Reino de Granada y en sus respectivas obligaciones* (Margarita González, introducción y transcripción). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Facultad de Ciencias Humanas.

Fuentelapeña, Fray Antonio de. 1978 [1677]. *El ente dilucidado. Tratado de monstruos y fantasmas*. Madrid: Editorial Nacional.

Gazeta de México. 1789.

Gazeta de Santafé de Bogotá: capital del Nuevo Reyno de Granada. 1785. Santafé: Imprenta Real.

Grau, José. 1824. *Catecismo político arreglado a la constitución de la República de Colombia de 30 de agosto de 1821 para el uso de primeras letras del departamento de Orinoco dispuesto por el licenciado José Grau asesor de la intendencia del mismo departamento, y dedicado a la juventud cumanesa. Año de 1822. Impreso por orden del supremo gobierno para el uso de las escuelas de Colombia*. Santafé de Bogotá: Imprenta de la República. Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Pineda 711, Pieza 10.

Hernández de Alba, Guillermo (comp.) 1990. *Archivo Nariño. 6 tomos*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República.

La Arca Salutifera. 1830. Bogotá: Imprenta de Bruno de Espinosa. Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Pineda 197, pieza 12.

La Bagatela. 1982 [1811-1812]. Bogotá: Editorial Incunables.

La Bandera Tricolor. 1826-1827. Santafé de Bogotá.

La Catedra del Espiritu Santo convertida en ataque al gobierno de Colombia bajo el nombre de mazonas. 1825. Caracas: Imprenta de José Nuñez de Caceres. Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Pineda 275, pieza 17.

La Miscelánea. 1825-1826. Santafé de Bogotá: Imprenta de F.M Stokes.

La Serpiente de Moises y Colombia. 1826. Caracas: Imprenta de Valentín Espinal. Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Pineda 197, pieza 14.

La tapa del congolo. 1824. Bogotá: Imprenta de la República. Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Pineda 261, pieza 60.

La Tomineja. 1824. Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Pineda 261, pieza 61.

Lamarck, Jean-Baptiste de Monet Caballero de. 1986 [1809]. *Filosofía zoológica*. Editorial Altafulla: Barcelona.

Lasso de la Vega, Hilario José. 1823. *El Obispo de Mérida a su grey*. Bogotá: Imprenta de Espinosa. Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Pineda 151, pieza 3.

Lasso de la Vega, Hilario José. 1824. *Voto del obispo de Mérida en la primera discusión del proyecto de enajenaciones de bienes raices y muebles de cofradias, y conventos en cuanto a las mismas Cofradias*. Bogotá: Imprenta de José Manuel Galagarza. Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Pineda 261, pieza 64.

Lasso de la Vega, Hilario José. 1826. *Discurso contra el tolerantismo que se ha querido introducir en Colombia*. Bogotá: Imprenta de Espinosa. Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Pineda 275, pieza 21.

Lozano, Jorge Tadeo. 1806. *Fauna cundinamarquesa o Coleccion de laminas que con la posible naturalidad representan los animales de todas clases que habitan en el Nuevo Reyno de Granada, y Provincias de Tierra firme en la America Meridional; recogidos descritos y metodicamente determinados por Don Jorge Tadeo Lozano Maldonado de Mendoza individuo de la Real Expedicion botánica del mismo Nuevo Reyno, y residente en la Ciudad de Santafe de Bogota su Patria*. Manuscrito ubicado en la sección Raros y Curiosos de la Biblioteca Luis Ángel Arango en Bogotá.

Margallo y Duquesne, Francisco. 1823a. *Perro de Santo Domingo*. Bogotá: Imprenta de Espinosa. Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Pineda 176, pieza 24.

Margallo y Duquesne, Francisco. 1823b. *El gallo de San Pedro*. Bogotá: Imprenta de la República. Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Pineda 151, pieza 2.

Margallo y Duquesne, Francisco. 1826a. *La Serpiente de Moyses*. Bogotá: Imprenta de Espinosa. Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Pineda 281, pieza 9.

Margallo y Duquesne, Francisco. 1826b. *El gato enmuchilado*. Bogotá: Imprenta de la República. Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Pineda 196, pieza 22.

Margallo y Duquesne, Francisco. 1826c. *El Puerco de San Antonio Abad*. Bogotá: Imprenta de la República. Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Pineda 207, pieza 64.

Marín de Mendoza, Joaquín. 1776. *Historia del Derecho natural y de gentes por Don Joachin Marin, Abogado de los Reales Consejos, del Ilustre Colegio, y Cathedratico de este mismo Derecho, en los Reales Estudios de esta Corte*. Madrid: Imprenta de D. Manuel Martin.

Hume, David. 2010 [1748]. *Investigación sobre el entendimiento humano*. Buenos Aires: Losada.

Mercurio Peruano. 1791-1794. Lima.

Nieremberg, Juan Eusebio. 1643. *Cvriosa y ocvulta filosofía primera y segunda parte de las maravillas de la naturaleza, examinadas en varias questionnes naturales. Contiene historias muy notables. Averiguanse secretos y problemas de la naturaleza, con Filosofia nueva. Explicanse lugares dificultosos de Escritura. Obra muy vtil, no solo para los curiosos, sino para doctos Escriturarios, Filosofos y Medicos*. Madrid: Imprenta Real. Impreso ubicado en la sección Raros y Curiosos de la Biblioteca Luis Ángel Arango en Bogotá.

Papel Periódico de Santafé de Bogotá (6 tomos, Ed. Facsímilar). 1978 [1791-1797]. Bogotá: Banco de la República.

Paré, Ambrosio. 1987 [1575]. *Monstruos y prodigios. Introducción, traducción y notas de Ignacio Malaxecheverría*. Madrid: Ediciones Siruela.

Posada, Eduardo. 1989. *Congreso de las Provincias Unidas 1811-1814. 2 tomos*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República.

Rivilla Bonet y Pueyo, Joseph de. 1695. *Desvios de la Natvraleza o Tratado de el origen de los monstruos. A qve va anadido vn compendio de Curaciones Chyrurgicas en Monstruosos accidentes*. Lima: Imprenta Real.

Rodríguez Campomanes, Pedro. 1774. *Discurso sobre el fomento de la industria popular*. Madrid: Imprenta de Antonio Sancha. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/discursosobreel-fomento-de-la-industria-popular--0/html/>. Consulta, 22 de noviembre de 2012.

Rodríguez Campomanes, Pedro. 1775. *Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento*. Madrid: Imprenta de Antonio Sancha. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/discursosobre-la-educacion-popular-de-los-artesanos-y-su-fomento--0/html/>. Consulta, 22 de noviembre de 2012.

Santana, Miguel. 1826. *Importa mas de lo que piensa*. Caracas: Imprenta de Valentín Espinal. Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Quijano 261, pieza 108.

Semanario del Nuevo Reyno de Granada. 1808-1811.

Semanario del Nuevo Reyno de Granada. 1942. Bogotá: Editorial Kelly.

Sentimientos de un mazon. 1826 *Convertido en esta Santa Cuaresma*. Bogotá: Imprenta de la República. Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Pineda 275, pieza 22.

Vargas, Pedro Fermín de. 1986. *Pensamientos políticos*. Bogotá: Procultura.

Vattel, Emerich. 1820. *El derecho de gentes, ó principios de la ley natural, aplicados á la conducta y á los negocios de las naciones y de los soberanos, escrita en francés por Mr. Vattel, y traducida al Español por el licenciado D. Manuel Pascual Hernandez, individuo del ilustre colegio de Abogados de esta Corte, Tomo I*. Madrid, Imprenta de I. Sancha.

Villanueva, Joaquín Lorenzo. 1827. *Catecismo de Moral*. Imprenta del Departamento de Boyacá. Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Pineda 711, pieza 12.

Referencias

Libro o folleto:

Alzate, Adriana. 2007. *Suciedad y orden. Reformas sanitarias borbónicas en la Nueva Granada, 1760-1810*. Bogotá: Universidad del Rosario-Universidad de Antioquia-ICANH.

Baker, Keith. 1990. *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Benedict, Barbara M. 2001. *Curiosity. A Cultural History of Early Modern Inquiry*. Chicago: The University of Chicago Press.

Bhabha, Homi. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Blumemberg, Hans. 2003. *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.

Borja Gómez, Jaime Humberto. 2002. *Los indios medievales de Fray Pedro de Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

- Bushnell, David. 1984. *El régimen de Santander en la Gran Colombia*. Bogotá: El Áncora Editores.
- Butler, Judith y Gayatri Chakravorty Spivak. 2009. *¿Quién le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Cabarcas Antequera, Hernando. 1994. *Bestiario del Nuevo Reino de Granada: la imaginación animalística medieval y la descripción literaria de la naturaleza americana*. Bogotá: Colcultura.
- Calderón, María Teresa y Thibaud, Clement. 2010. *La majestad de los pueblos en la Nueva Granada y Venezuela, 1780-1832*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia-Taurus.
- Canguilhem, Georges. 1976. *El conocimiento de la vida*. Barcelona: Anagrama.
- Carnicelli, Americo. 1970. *La masonería en la independencia de América (1810-1830)*. Bogotá: Artes-Gráficas.
- Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Chartier, Roger. 1995. *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*. Barcelona: Gedisa.
- Daston, Lorraine y Park, Katherine. 1998. *Wonders and the Order of Nature 1150-1750*. New York: Zone Books.
- Del Río Parra, Elena. 2003. *Una era de monstruos. Representaciones de lo deforme en el Siglo de Oro español*. Madrid: Universidad de Navarra-Iberoamericana-Vervuet.

Derrida, Jacques. 1989. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.

Derrida, Jacques. 2010. *Seminario: La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*. Buenos Aires: Manantial.

Ferro, Gabo. 2008. *Barbarie y civilización: sangre, monstruos y vampiros durante el segundo gobierno de Rosas*. Buenos Aires: Editorial Marea.

Foucault, Michel. 1979. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.

Foucault, Michel. 1996. *Genealogía del racismo*. La Plata: Editorial Altamira.

Foucault, Michel. 2007. *Los anormales. Curso en el College de France (1974-1975)*. México: FCE.

Garrido, Margarita. 1993. *Reclamos y representaciones: variaciones sobre la política en el Nuevo Reino de Granada, 1770-1815*. Bogotá: Banco de la República.

Gerbi, Antonello. 1960. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900*. México: FCE.

González Quintero, Nicolás Alejandro. 2008. "Se evita que de vagos pasen a delincuentes" o *La ciudad, el juzgado, los ladrones. Discurso para la construcción de un sujeto peligroso en Santafé, 1750-1808*. Tesis para optar por el título de Historiador. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Gorbach, Frida. 2008. *El monstruo: objeto imposible. Estudio sobre teratología mexicana, siglo XIX*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Guerra, François-Xavier. 1992. *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispanoamericanas*. México: FCE-MAPFRE.

- Gutiérrez Ardila, Daniel. 2010. *Un Nuevo Reino. Geografía política, pactismo y diplomacia durante el interregno en Nueva Granada (1808-1816)*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Hensel Riveros, Franz. 2006. *Vicios, virtudes y educación moral en la construcción de la República: 1821-1852*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Jáuregui, Carlos. 2008. *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid: Iberoamericana.
- Johnson, Richard; Chambers, Deborah; Raghuram, Parvati; Tincknell, Estella. 2004. *The practice of Cultural Studies*. London: Sage.
- Jurado Jurado, Juan Carlos. 2004. *Vagos, pobres y mendigos. Contribución a la historia social colombiana, 1750-1850*. Medellín: La Carreta Editores.
- Koselleck, Reinhart. 1993. *Futuro Pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Lakoff, George y Johnson, Mark. 1991. *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- Lovejoy, Arthur. 1983. *La gran cadena del ser*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Lynch, John. 1983. *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826*. Barcelona: Ariel.
- Múnera, Alfonso. 1998. *El fracaso de la nación: región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*. Bogotá: Banco de la República-El Áncora Editores.
- Nieto Olarte, Mauricio. 2006. *Remedios para el imperio. Historia Natural y apropiación del Nuevo Mundo*. Bogotá: Universidad de los Andes-ICANH.

Nieto Olarte, Mauricio. 2007. *Orden natural y orden social. Ciencia y política en el Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Madrid: CSIC.

Ojeda, Robert. 2007. *Ordenar la ciudad. Reforma urbana en Santafé de 1774 a 1801*. Bogotá: AGN.

Palti, Elías. 2007. *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires: Siglo XIX Editores.

Peralta, Jaime Andrés. 2005. *Los novatores: la cultura ilustrada y la prensa colonial en la Nueva Granada*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Phelan, John Leddy. 2009. *El pueblo y el rey. La revolución comunera en Colombia, 1781*. Bogotá: Universidad del Rosario.

Ramírez Rodríguez, María Himelda. 2006. *De la caridad barroca a la caridad ilustrada. Mujeres, género y pobreza en la sociedad de Santa Fe de Bogotá, siglos XVII y XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Rosanvallon, Pierre. 2003. *Por una historia conceptual de lo político. Lección inaugural en el College de France*. México: FCE.

Said, Edward. 2002. *Orientalismo*. Barcelona: Random House.

Shelley, Mary W. 1981. *Frankenstein o el moderno Prometeo*. Madrid: Alianza Editorial.

Silva, Renán. 2002. *Los ilustrados de Nueva Granada, 1760-1808. Genealogía de una comunidad de interpretación*. Medellín: Banco de la República-EAFIT.

Silva, Renán. 2004. *Prensa y revolución a finales del siglo XVIII. Contribución a un análisis de la formación de la ideología de Independencia nacional*. Medellín: La Carreta Editores.

Sosa Abello, Guillermo. 2006. *Representación e independencia, 1810-1816*. Bogotá: ICANH.

Stevenson, Nick. 2003. *Cultural Citizenship. Cosmopolitan Questions*. Glasgow: Open University Press.

Thibaud, Clement. 2003. *República en armas*. Bogotá: Planeta.

Turner, Victor. 1974. *Drama, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Vargas Lesmes, Julián. 1990. *La sociedad de Santafé Colonial*. Bogotá: CINEP.

Wallerstein, Immanuel (coord.) 2007. *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI Editores.

Artículos en revistas, publicaciones seriadas y periódicos:

Afanador Llach, María José. 2007. "La obra de Jorge Tadeo Lozano: apuntes sobre la Ciencia Ilustrada y los inicios del proceso de Independencia". *Historia Crítica* 34: 8-31.

Anrup, Rolando y Oeni, Vicente. 1999. "Ciudadanía y nación en el proceso de emancipación". *Anales* 2: 11-43.

Arias Vanegas, Julio. 2007. "Seres, cuerpos y espíritus del clima, ¿pensamiento racial en la obra de Francisco José de Caldas?". *Revista de Estudios Sociales* 27: 16-30.

- Botting, Fred. 2003. "Metaphors and Monsters". *Journal for Cultural Research* 7, 4: 339-365.
- Calderón, María Teresa y Thibaud, Clement. 2002. "La construcción del orden en el paso del Antiguo Régimen a la República. Redes sociales e imaginario político del Nuevo Reino de Granada al espacio neogranadino". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 29: 135-165.
- Chiaramonte, José Carlos. 2000. "Fundamentos iusnaturalistas de los movimientos de independencia". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr Emilio Ravignani"* 22: 33-71.
- Curran, Andrew y Graille, Patrick. 1997. "The Faces of Eighteenth-Century Monstrosity". *Eighteenth-Century Life* 21, 2: 1-15.
- Del Castillo, Lina. 2010. "La Gran Colombia de la Gran Bretaña: la importancia del lugar en la producción de imágenes nacionales, 1819-1830". *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* 12, 24: 124-149.
- Douthwaite, Julia. 1997. "Homo Ferus: Between Monster and Model". *Eighteenth-Century Life* 21, 2: 176-202.
- Few, Martha. 2007. "'That monster of Nature': Gender, Sexuality and the Medicalization of a 'Hermaphrodite' in Late Colonial Guatemala". *Ethnohistory* 54, 1: 159-176.
- Flores Galindo, Alberto. 1997. "República sin ciudadanos". *Fronteras* 1: 13-33.
- Gigante, Denise. 2002. "The Monster in the Rainbow: Keats and the Science of Life". *PMLA* 117, 3: 433-448.
- Goldman, Noemí. 2008. "Legitimidad y deliberación: el concepto de opinión pública en Iberoamérica, 1750-1850". *Jarhbuch für Geschichte Lateinamerikas* 45: 221-243.

- González Quintero, Nicolás Alejandro. 2010b. "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.
- Guerra, François-Xavier. 2002b. "Voces del pueblo. Redes de comunicación y orígenes de la opinión en el mundo hispánico (1808-1814)". *Revista de Indias* LXII, 225: 357-384.
- Guilhaumou, Jacques. 2006. "Genealogías políticas de los tiempos modernos. El monstruo y el todo social". *Revistas de Estudios Políticos* 132: 101-132.
- Gutiérrez Ardila, Daniel. 2007. "La diplomacia 'constitutiva' en el Nuevo Reino de Granada (1810-1816)". *Historia Crítica* 33: 38-72.
- Harootunian, Harry. 2004. "Shadowing History: National narratives and the persistence of the everyday". *Cultural Studies* 18, 2/3: 181-200.
- Hébrad, Véronique. 2002. "¿Patricio o soldado? Qué uniforme para el ciudadano? El hombre en armas en la construcción de la nación (Venezuela, primera mitad del siglo XIX)". *Revista de Indias* 225: 429-462.
- Hensel Riveros, Franz D. 2011. "Devociones republicanas: los avatares de la comunidad política a principios del siglo XIX". *Revista de Estudios Sociales* 38: 13-29.
- Kors, Alan Charles. 1997. "Monsters and the Problem of Naturalism in French Thought". *Eighteenth-Century Life* 21, 2: 23-47.
- Lasso, Marixa. "Un mito republicano de armonía racial: raza y patriotismo en Colombia, 1812-1820". *Revista de Estudios Sociales* 27: 32-45.
- Loaiza Cano, Gilberto. 2010. "Prensa y opinión pública en los inicios republicanos (Nuevo Reino de Granada, 1808-1815)". *Historia Crítica* 42: 54-83.

- Martínez Pinzón, Felipe. 2011. "Una geografía para la guerra: narrativas del cerco en Francisco José de Caldas". *Revista de Estudios Sociales* 38: 108-119.
- Quinlan, Sam. 2009. "Monstrous Births and Medical Networks: Debates over Forensic Evidence, Generation Theory, and Obstetrical Authority, ca. 1780-1815". *Early Science and Medicine* 14: 599-629.
- Park, Katherine y Daston, Lorraine J. 1981. "Unnatural Conceptions: The Study of Monsters in Sixteenth- and Seventeenth- Century France and England". *Past & Present* 92: 20-54.
- Rai, Amit S. 2004. "Of Monsters. Biopower, terrorism and excess in genealogies of monstrosity". *Cultural Studies* 18, 4: 538-570.
- Restrepo Mejía, Isabela. 2005. "La soberanía del 'pueblo' durante la época de la Independencia, 1810-1815". *Historia Crítica* 29: 101-123.
- Richards, Evellen. 1994. "A Political Anatomy of Monsters, Hopeful and Otherwise: Teratogeny, Transcendentalism, and Evolutionary Theorizing". *Isis* 85, 3: 337-411.
- Sábato, Hilda. 2001. "On Political Citizenship in Nineteenth-Century Latin America". *The American Historical Review* 106, 4: 1290-1315.
- Safford, Frank. 1991. "Race, Integration, and Progress: Elite Attitudes and the Indian in Colombia, 1750-1850". *The Hispanic American Historical Review* 71, 1: 1-33.
- Santilli, Paul. 2007. "Culture, Evil, and Horror". *American Journal of Economics and Sociology* 66, 1: 173-193.
- Steintrager, James A. 1997. "Perfectly Inhuman: Moral Monstrosity in Eighteenth-Century Discourse". *Eighteenth-Century Life* 1997, 2: 114-132.

Thibaud, Clement. 2002. "En búsqueda de un punto fijo para la República. El cesarismo liberal (Venezuela-Colombia, 1810-1830)". *Revista de Indias* LXII, 24: 463-492.

Thibaud, Clement. 2011. "La ley y la sangre. La 'guerra de razas' y la constitución en la América Bolivariana". *Almanack. Guarulhos* 1: 5-23.

Tovar Pinzón, Hermes. 1983. "Guerras de opinión y represión en Colombia durante la Independencia (1810-1820)". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 11: 187-233.

Uribe Urán, Víctor. 2000. "The Birth of a Public Sphere in Latin America". *Comparative Studies in Society and History* 42, 2: 425-457.

Vignolo, Paolo. 2007. "Una nación de monstruos. Occidente, los cinocéfalos y las paradojas del lenguaje". *Revista de Estudios Sociales* 27: 140-149.

Capítulos en volúmenes o compilaciones:

Alonso, Ana María. 2006. "Políticas de espacio, tiempo y sustancia: formación del estado, nacionalismo y etnicidad". *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate*. Manuela Camus (comp.) Guatemala: Cirma, pp. 159-195.

Annino, Antonio. 2003. "Soberanías en lucha". En *Inventando la nación. Iberoamérica, siglo XIX*. Antonio Annino y François-Xavier Guerra (coords.) México: FCE, pp. 152-184.

Borja Gómez, Jaime Humberto. 2010. "Las virtudes y el sujeto colonial. De las vidas ejemplares barrocas a una instrucción ilustrada". En *Los jesuitas formadores de ciudadanos*. Perla Chinchilla (coord.) México: Universidad Iberoamericana, pp. 25-64.

Bourdieu, Pierre. 1991. "Social Spaces and the Genesis of 'Classes'". En *Language and Symbolic Power*. Pierre Bourdieu. Cambridge: Harvard University Press, pp. 229-251.

- Bushnell, David. 2006. "El desarrollo de la prensa en la Gran Colombia". En *Ensayos de Historia Política de Colombia, siglos XIX y XX*. David Bushnell. Medellín: La Carreta Editores, pp. 27-47.
- Castro-Gómez, Santiago. 2002. "Historicidad de los saberes, estudios culturales y transdisciplinariedad: reflexiones desde América Latina". En *Desafíos a la transdisciplinariedad*. Alberto Flórez-Malagón y Carmen Millán de Benavides (eds.) Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, pp. 166-186.
- Certeau, Michel de. 2004. "Etno-grafía. La oralidad o el espacio del otro: Léry". En *La irrupción de lo impensado. Cátedra de estudios culturales Michel de Certeau*. Francisco A. Ortega Martínez (ed.) Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, pp. 149-187.
- Chakrabarty, Dipesh. 1999. "La poscolonialidad y el artilugio de la historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados 'indios'?" En *Pasados poscoloniales*. Saurabh Dube (coord.) México: El Colegio de México, pp. 623-658.
- Chiaromonte, José Carlos. 1999. "Ciudadanía, soberanía y representación en la génesis del estado argentino (c. 1810-1852)". *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*. Hilda Sabato (coord.) México: El Colegio de México-FCE, pp. 94-116.
- Cohen, Ted. 1978. "Metaphor and the Cultivation of Intimacy". En *On Metaphor*. Sheldon Sacks (ed.) Chicago: Chicago University Press, pp. 1-10.
- Comaroff, John y Comaroff, Jean. 2006. "Sobre totemismo y etnicidad". En *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate*. Manuela Camus (comp.) Guatemala: Cirma, pp. 111-137.
- Crespo, María Victoria. 2012. "Hacia una historia conceptual de la tiranía y de la dictadura en las revoluciones americanas". En *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia*. Francisco A. Ortega Martínez y Yobenj Aucardo Chicangana Bayona (eds.) Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Universidad de Helsinki, pp. 259-287.

- Davidson, Donald. 1978. "What Metaphor Means". En *On Metaphor*. Sheldon Sacks (ed.) Chicago: Chicago University Press, pp. 29-45.
- De Man, Paul. 1978. "The epistemology of metaphor". En *On Metaphor*. Sheldon Sacks (ed.) Chicago: Chicago University Press, pp. 11-28.
- Derrida, Jacques. 1995. "Passages – From Traumatism to Promise". En *Points... Interviews, 1974-1994*. Elisabeth Weber (ed.) Stanford: Stanford University Press, pp. 372-395.
- Earle, Rebecca. 2000. "Rape and the Anxious Republic. Revolutionary Colombia, 1810-1830". En *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*. Elizabeth Dore and Maxime Molygneux (eds.) Durham: Duke University Press, pp. 127-147.
- Fernández Sebastián, Javier. 2002. "Opinión pública". En *Diccionario Político y social del siglo XIX español*. Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes (dirs.) Madrid: Alianza Editorial, pp. 477-485.
- Fox-Genovese, Elizabeth. 1989. "Literary Criticism and the Politics of New Historicism". En *The New Historicism*. H. Aram Veeser (ed.) New York: Routledge, pp. 213-224.
- González Quintero, Nicolás Alejandro. 2010a. "Representación y exclusión: sujetos y habilidades políticas en la Nueva Granada a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX". En *Las historias de un grito. Doscientos años de ser colombianos. Exposición conmemorativa del Bicentenario 2010*. Bogotá: Museo Nacional de Colombia, pp. 243-261.
- González Quintero, Nicolás Alejandro. 2012a. "Monstruosidad y no-ciudadanía: la metáfora de la exclusión en la Nueva Granada, 1780-1814". En *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia*. Francisco A. Ortega Martínez y Yobenj Aucardo Chicangana Bayona (eds.) Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Universidad de Helsinki, pp. 353-380.

- González Quintero, Nicolás Alejandro. 2012b. "Nación, Constitución y familia en *La Bandera Tricolor, 1826-1827*". En *Disfraz y pluma de todos. Opinión pública y cultura política, siglos XVIII y XIX*. Francisco A. Ortega Martínez y Alexander Chaparro Silva (eds.) Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Universidad de Helsinki, pp. 231-261.
- Grossberg, Lawrence. 2005. "History, politics and postmodernism: Stuart Hall and cultural studies". En *Stuart Hall. Critical dialogues in cultural studies*. David Morley y Kuan-Hsing Chen (eds.) London: Routledge: 151-173.
- Guerra, François-Xavier. 1998. "De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía". En *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII y XIX*. François-Xavier Guerra y Annick Lempérière (eds.) México: FCE, pp. 109-134.
- Guerra, François-Xavier. 1999. "El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina". En *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*. Hilda Sabato (coord.) México: El Colegio de México-FCE, pp. 33-61.
- Guerra, François-Xavier. 2002a. "El escrito de la revolución y la revolución del escrito. Información, propaganda y opinión pública en el mundo hispánico (1808-1814)". En *Las guerras de Independencia en la América española*. Marta Terán y José Antonio Serrano Ortega (eds.) Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 125-148.
- Guerra, François-Xavier. 2003. "Las mutaciones de la identidad en la América hispánica". En *Inventando la nación. Iberoamérica, siglo XIX*. Antonio Annino y François-Xavier Guerra (coords.) México: FCE, pp. 185-220.
- Hall, Stuart. 2008. "¿Cuándo fue lo postcolonial? Pensar al límite". En *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Sandro Mezzadra (ed.) Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 121-144.
- Hering Torres, Max Sebastian. "Saberes médicos-Saberes teológicos. De mujeres y hombres anómalos". En *Cuerpos anómalos*. Max Sebastian Hering Torres (ed.) Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 101-130.

- Lempérière, Annick. 1998. "República y publicidad a finales del Antiguo Régimen (Nueva España)". En *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII y XIX*. François-Xavier Guerra y Annick Lempérière (eds.) México: FCE, pp. 54-79.
- Lomnitz, Claudio. 2001. "Modes of Citizenship in Mexico". En *Alternatives Modernities*. Dilip Parameshwar Gaonkar (ed.) Durham: Duke University Press, pp. 299-326.
- Lomnitz, Claudio. 2010. "El nacionalismo como sistema práctico". En *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*. Pablo Sandoval (comp.) Popayán: Enviñón Editores-Instituto de Estudios Peruanos, pp. 327-370.
- Mallon, Florencia. 2001. "Promesas y dilemas de los Estudios Subalternos: Perspectivas a partir de la historia latinoamericana". En *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos / contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad*. Ileana Rodríguez (ed.) Amsterdam: Editions Rodopi, pp. 117-154.
- Minh-ha, Trinh. 1989. "The Language of Nativism: Anthropology as a Scientific Conversation of Man with Man". En *Woman, Native, Other. Writing Postcoloniality and Feminism*. Trinh T. Minh-ha. Bloomington and Indiana: Indiana University Press.
- Monroy-García, Diana. 2012. "Atributos del bien común en la construcción de la ciudadanía neogranadina". En *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia*. Francisco A. Ortega Martínez y Yobenj Aucardo Chicangana Bayona (eds.) Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Universidad de Helsinki, pp. 95-121.
- Ortega Martínez, Francisco A. 2010. "Jesuitas, ciudadanía e independencia en la Nueva Granada". En *Los jesuitas formadores de ciudadanos*. Perla Chinchilla (coord.) México: Universidad Iberoamericana, pp. 65-92.
- Ortega Martínez, Francisco A. 2011. "Colonia, nación y monarquía. El concepto de colonia y la cultura política de la Independencia". En *La cuestión colonial*. Heraclio Bonilla (ed.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 109-134.

- Ortega Martínez, Francisco A. 2012a. "Introducción. Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia". En *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia*. Francisco A. Ortega Martínez y Yobenj Aucardo Chicangana Bayona (eds.) Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Universidad de Helsinki, pp. 11-28.
- Ortega Martínez, Francisco A. 2012b. "Entre 'constitución' y 'colonia', el estatuto ambiguo de las Indias en la monarquía hispánica". En *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia*. Francisco A. Ortega Martínez y Yobenj Aucardo Chicangana Bayona (eds.) Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Universidad de Helsinki, pp. 61-91.
- Ortega Martínez, Francisco A. y Chaparro Silva, Alexander. 2012. "El nacimiento de la opinión pública en la Nueva Granada, 1785-1830". En *Disfraz y pluma de todos. Opinión pública y cultura política, siglos XVIII y XIX*. Francisco A. Ortega Martínez y Alexander Chaparro Silva (eds.) Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Universidad de Helsinki, pp. 37-126.
- Otero Muñoz, Gustavo. 1958. "Apéndice". En *Historia de la literatura en Nueva Granada, Tomo III (1538-1820)*. José María Vergara y Vergara. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de Colombia, pp. 93-194.
- Palencia-Roth, Michael. "Enemigos de Dios: los monstruos y la teología de la Conquista". En *Heterotropías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericanas*. Juan Pablo Dabove y Carlos Jáuregui (eds.) Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 39-52.
- Palti, Elías J. 2011. "Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje". En *Lenguaje, tiempo y modernidad. Ensayos de historia conceptual*. Javier Fernández Sebastián y Gonzalo Capellán de Miguel (eds.) Santiago de Chile: Globo Editores, pp. 213-241.
- Palti, Elías J. 2012. "Joaquín de Finestrada y el problema de los 'orígenes ideológicos' de la Revolución". En *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia*. Francisco A. Ortega Martínez y Yobenj Aucardo Chicangana Bayona (eds.) Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Universidad de Helsinki, pp. 31-59.

- Ricoeur, Paul. 1978. "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination and Feeling". En *On Metaphor*. Sheldon Sacks (ed.) Chicago: Chicago University Press, pp. 141-157.
- Sábato, Hilda. 1999. "Introducción". En *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*. Hilda Sábato (coord.) México: El Colegio de México-FCE, pp. 11-29.
- Silva, Renán. 1998. "Prácticas de lectura, ámbitos privados y formación de un espacio público moderno. Nueva Granada a finales del Antiguo Régimen". En *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII y XIX*. François-Xavier Guerra y Annick Lempérière (eds.) México: FCE, pp. 80-106.
- Steedman, Carolyn. 1999. "Culture, cultural Studies and the historians". En *The Cultural Studies Reader 2nd edition*. Simon During (ed.) London: Routledge, 46-56.
- Thibaud, Clément. 2012. "El soldado y el ciudadano en la guerra en la Nueva Granada. Ejército, milicia y libertad: una tensión inaugural". En *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia*. Francisco A. Ortega Martínez y Yobenj Aucardo Chicangana Bayona (eds.) Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Universidad de Helsinki, pp. 317-352.
- Torres Cendales, Leidy Jazmín. 2012. "Libertad, prensa y opinión pública en la Gran Colombia". En *Disfraz y pluma de todos. Opinión pública y cultura política, siglos XVIII y XIX*. Francisco A. Ortega Martínez y Alexander Chaparro Silva (eds.) Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Universidad de Helsinki, pp. 197-230.
- Vignolo, Paolo. 2004. "Nuevo Mundo ¿un mundo al revés? Las antípodas en el imaginario del Renacimiento". En *El Nuevo Mundo, problemas y debates*. Diana Bonnett y Felipe Castañeda (eds.) Bogotá: Universidad de los Andes, pp. 23-60.
- Vignolo, Paolo. 2008. "De los seres plinianos al mito del homunculus. El enanismo en la construcción de un sujeto moderno". En *Cuerpos anómalos*. Max Sebastian Hering Torres (ed.) Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 29-64.

Villamizar Duarte, Carlos. 2012. "Patria y Monarquía en el *Papel Periódico de la Ciudad de Santafé de Bogotá, 1791-1797*". En *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia*. Francisco A. Ortega Martínez y Yobenj Aucardo Chicangana Bayona (eds.) Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Universidad de Helsinki, pp. 123-160.

White, Hayden. 1978. "The Noble Savage Theme as Fetish". En *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. Hayden White. Baltimore: The John Hopkins University Press, pp. 183-196.

Williams, Brackette. 2006. "La competencia por la nación a través de un terreno de sangre". En *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate*. Manuela Camus (comp.) Guatemala: Cirma, pp. 141-156.

Artículos y trabajos electrónicos:

Ortega Martínez, Francisco A. 2009. "Sacrificar la reputación de literato al título de ciudadano: cultura política neogranadina a finales del siglo XVIII". Tomado de http://www.academia.edu/206743/Sacrificar_la_reputacion_de_literato_al_titulo_de_ciudadano_Cultura_politica_neogranadina_a_finales_del_siglo_XVIII. Consulta, 22 de noviembre de 2012.

Richard, Nelly. 2005. "Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana". Tomado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/mato/Richard.rtf>. Consulta, 20 de noviembre de 2012.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1997. "Estudios de la subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía". Tomado de <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/spivak.pdf>. Consulta, 20 de noviembre de 2012.