



La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina

Santiago Castro-Gómez
(Editor)

**Colección
Pensar**



Pensar
Instituto de Estudios
Sociales y Culturales

FLACSO Biblioteca

Santiago Castro-Gómez
Editor

La reestructuración de las
ciencias sociales en
América Latina

Colección Pensar

300
5500

REGISTRO 2
CUT. 1173
BIBLIOTECA - FLACSO



Pensar



Instituto de Estudios Sociales y Culturales

Pontificia Universidad Javeriana

Reservados todos los derechos

©Walter D. Mignolo, Jesús Martín Barbero, Edgardo Lander, Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera, Guillermo Hoyos Vásquez, Ana María Ochoa Gautier, Carmen Millán de Benavides, Sarah González de Mojica, Diego Eduardo López Medina, Zulma Palermo, Valeria Coronel, Jose Antonio Figueroa, Jaime Humberto Borja, Irene Silverblatt, Freya Schiwy, Oscar Saldarriaga, Mauricio Archila, Zandra Pedraza, Alfonso Torres Carrillo, Camilo Borrero, Gisela Daza y Mónica Zuleta.

©Instituto de Estudios Sociales y Culturales — Pensar —

©Centro Editorial Javeriano

CEJA Centro Editorial Javeriano
Carrera 7 # 40-62 Primer Piso
Santafé de Bogotá

Directora:
Selma Marken Farley
Centro Editorial Javeriano

Coordinación editorial:
Juan Felipe Córdoba Restrepo

Corrección de estilo:
Alfredo Duplat-Ayala

Autoedición:
Ana Lucía Chaves Barrera

Corrección de pruebas:
Liliana Martínez-Sarmiento

ISBN: 958-683-263-5

BIBLIOTECA - FLACSO - E C
Fecha: 06 oct. 2004
Código: \$ 33.39
Proceder: Códices
Do. Prog. EE. II.

Primera edición agosto de 2000

Número de ejemplares: 500

Fotomecánica e impresión: Javegraf

ÍNDICE

AUTORES	XI
<i>Gerardo Remolina Vargas S.J - Rector de la Universidad Javeriana</i>	
PRÓLOGO	XVII
<i>Santiago Castro-Gómez y Oscar Guardiola-Rivera</i>	
INTRODUCCIÓN	XXI
I. LAS CIENCIAS SOCIALES EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN	1
<i>Walter D. Mignolo</i>	
DIFERENCIA COLONIAL Y RAZÓN POSTOCCIDENTAL	3
<i>Jesús Martín Barbero</i>	
MEDIACIONES COMUNICATIVAS DE LA CULTURA	29
<i>Edgardo Lander</i>	
¿CONOCIMIENTO PARA QUÉ? ¿CONOCIMIENTO PARA QUIÉN?	
Reflexiones sobre la Universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos	49
<i>Guillermo Hoyos Vásquez</i>	
¿TIENE PATRIA LA RAZÓN?	
Los compromisos sociales de una filosofía que piensa en español	71
<i>Santiago Castro-Gómez</i>	
TEORÍA TRADICIONAL Y TEORÍA CRÍTICA DE LA CULTURA	93
<i>Oscar Guardiola-Rivera</i>	
SUJETO CON FISURA	
Filosofía social, vida cotidiana y posmodernidad en América Latina	109

II. PENSAR LAS FRONTERAS DISCIPLINARIAS	125
<i>Ana María Ochoa Gautier</i>	
ENTRE COPLA, CANTA, CHISTE Y DANZA	
La música carranguera ilustra el debate de las disciplinas musicales	127
<i>Diego Eduardo López Medina</i>	
¿EXISTE UNA “CIENCIA SOCIAL JURÍDICA”?	
Los modelos de la cientificidad del derecho en Colombia	137
<i>Carmen Millán de Benavides</i>	
VOLUNTAD DE PRIVILEGIO	
La literatura abre algunos cajones	157
<i>Sarah González de Mojica</i>	
DESAFÍOS DE LA CULTURA COLOMBIANA A LOS LÍMITES	
DE LOS ESTUDIOS LITERARIOS	
Una reflexión en torno al discurso de la modernidad de las disciplinas académicas	167
III. LA REGIÓN ANDINA COMO PROBLEMA DE LAS CIENCIAS SOCIALES	183
<i>Zulma Palermo</i>	
EL SENTIDO DE LA DIFERENCIA	
Pensar desde los márgenes andinos	185
<i>Jaime Humberto Borja</i>	
IDENTIDAD NACIONAL E INVENCION DEL INDÍGENA	
Lectores contemporáneos frente a una crónica del siglo XVI	201
<i>Irene Silverblatt</i>	
DEFINICIONES DE LA MODERNIDAD E INQUISICIONES MODERNAS	225
<i>Valeria Coronel</i>	
SECULARIZACIÓN CATÓLICA E INTEGRACIÓN SOCIAL	
EN UN MODERNISMO PERIFÉRICO	
Miguel Antonio Caro y la delimitación del dominio de la filosofía social en Colombia	237

Freya Schiwy

CAMARÓGRAFOS INDÍGENAS, ECOTURISTAS Y LA NATURALEZA
El papel del género sexual en las geopolíticas del conocimiento

263

José Antonio Figueroa

DESDE LA ETNOLOGÍA NEOCOLONIAL MODERNISTA HACIA
UNA TRANSDISCIPLINARIEDAD CRÍTICA

285

IV. LAS CIENCIAS SOCIALES EN COLOMBIA

309

Zandra Pedraza Gómez

LA EDUCACIÓN SENTIMENTAL Y EL DESCUBRIMIENTO DE SÍ MISMO

311

Oscar Saldarriaga Vélez

SABER PEDAGÓGICO, SISTEMA EDUCATIVO
E INVENCION DE LO SOCIAL EN COLOMBIA (1870-1970)

327

Mauricio Archila Neira

LA RACIONALIDAD DE LA ACCIÓN COLECTIVA EN COLOMBIA
¿PROBLEMA MODERNO O POSMODERNO?

349

Gisela Daza Navarrete

PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN Y PRÁCTICAS DE SOCIALIZACIÓN EN COLOMBIA

373

Alfonso Torres Carrillo

LOS POBLADORES POPULARES URBANOS: ¿UNA IDENTIDAD DESUBICADA?

383

Mónica Zuleta

LA PRAGMÁTICA COMO ALTERNATIVA PARA PENSAR LO SOCIAL

399

Camilo Borrero

EL ESTADO HA MUERTO... ¡QUÉ VIVA LA CONSTITUCIÓN!

411

SECULARIZACIÓN CATÓLICA E INTEGRACIÓN SOCIAL EN UN MODERNISMO PERIFÉRICO

Miguel Antonio Caro y la delimitación del dominio
de la filosofía social en Colombia

Valeria Coronel

En el diagnóstico de la crisis europea de mediados del siglo XIX y en el contexto del proceso de especialización de los campos de la producción cultural, la sociología se definió como el dominio del conocimiento secular sobre la «asociación en abstracto» (Durkheim *Sociology*) mientras su misión cívica aparecía como el diseño de un modelo de integración para las sociedades industriales.

Si se define el modernismo en términos de Harvey (*Condition*) como el proyecto cultural de la hegemonía burguesa, la sociología puede ser considerada como uno de los campos discursivos modernistas de mayor impacto sobre el gobierno de las prácticas. En su esfera fueron precisamente concebidas las estrategias comunicativas para la incorporación del individuo en corporaciones sociales intermedias, y fue promovido el desarrollo del Estado como *locus* de la ciencia en los países centrales. Es en parte por el papel asumido por la sociología en experiencias modernistas como la francesa que Foucault ha sostenido que la burguesía desde finales del siglo XIX promovió un desplazamiento del poder pastoral de la Iglesia, para la constitución del Estado como el nuevo eje de una “combinación compleja de técnicas de individualización y procedimientos de totalización” (Foucault, *Historia* 95).

De acuerdo con la articulación diferenciada de regiones en el concierto internacional del siglo XIX, los intelectuales de la región andina inician la búsqueda de una identidad como clase internacional tomando parte en el debate cosmopolita. En este proceso, a la vez que posan su mirada en las formaciones sociales de países internamente desarticulados según la lógica de las economías de enclave, intentan definir su identidad hispanoamericana a través del redescubrimiento de su antigüedad clásica en las fuen-

tes literarias y de la filosofía política del barroco. Si bien en el campo del modernismo literario hispanoamericano la innovación es notable (Sucre); en el campo de la filosofía social el proceso de secularización del conocimiento atraviesa un tortuoso camino en la racionalidad católica, y un no menos problemático intento de actualizar las distancias entre los miembros de una sociedad de estructura oligárquica (Figueroa, *nacionalismo*).

En este artículo describiré un momento en la constitución del campo de la “filosofía social” en Colombia —dentro del debate de la profesionalización de la sociología en el ámbito internacional— que afirmó las características históricas del modelo de gobierno interno colonial proyectándolas hacia la definición de un modernismo periférico o neocolonial. Este es el caso de Miguel Antonio Caro (1843-1909) quien desarrolló el pensamiento hispano católico contra el materialismo spenceriano y el utilitarismo liberal, y apoyado según su tesis en la eficiencia de las costumbres sociales sancionadas, plasmó su propuesta de organización social de inspiración conservadora en la Constitución Colombiana de 1886 que estuviera vigente hasta 1991.

En la perspectiva de evaluar las implicaciones políticas de la propuesta intelectual de Caro sin abandonarlas al campo del relativismo, me ha parecido relevante contrastarla puntualmente con el concepto de secularización y desarrollo de la democracia formulados por figuras fundadoras de la sociología europea. He intentado este ejercicio con relación a Durkheim quien es el ejemplo más conocido de los efectos performativos del imaginario sociológico en el orden social de un país democrático (Aries; Bordieu).

El resultado es un evidente contraste de la puesta en escena de un conocimiento cuyo efecto performativo está relacionado con las formas de capitalización de los Estados nacionales europeos, y un conocimiento cuyo efecto performativo se remonta a la genealogía de las dinámicas de descapitalización de los territorios periféricos según la lógica de las economías oligárquicas. El primer caso nos remite a la relación existente entre la formulación de un método de observación secular, y a la constitución de los mecanismos comunicativos ofrecidos por la escuela sociológica durkheimiana como vehículos para la integración de una sociedad industrial y democrática. El segundo nos ofrece una perspectiva de la formación de los saberes de un modernismo periférico en el cual existe una profunda continuidad entre la definición del saber como un patrimonio espiritual de las élites, y la constitución de un problemático proyecto de restricción de la circulación cultural que aportó a una forma de exclusión y subordinación social neocolonial.

En mi criterio el proyecto de estudio de la genealogía del conocimiento en modernismos periféricos, y de sus objetos de investigación y control (Spivak) puede contribuir a colocar el problema de la producción cultural y material del colonialismo junto al espectro de los modelos democráticos y autoritarios. Un capital académico de esta índole puede aportar a la descolonización en la medida en que revela la responsabilidad de los actores internos regionales, a la vez que al intentar hacer una lectura de la modernidad desde el eje de lo colonial afecta aquella máxima imperial señalada por Saïd según la cual los habitantes de la periferia eran tan incapaces de autogobierno como de intervenir en el discurso científico acerca de ellos mismos (84).

SECULARIZACIÓN Y SOBERANÍA EN LA CIENCIA SOCIAL MODERNISTA

En términos de Weber la secularización modernista se puede describir como un momento en el cual el *telos* del progreso habría desplazado al *telos* de la salvación y el discurso científico, vinculado a la prueba empírica, habría tomado el lugar de la prédica religiosa “creando una ética económica específicamente burguesa” (Weber).

Dentro del proceso de secularización la observación de la sociedad como un hecho de la vida ordinaria y objetiva en las narrativas modernistas constituye una expresión de la dimensión cultural alcanzada por el concepto burgués de soberanía (Taylor 286). Los discursos sobre el método de las ciencias argumentaban simultáneamente a favor del papel activo de la teoría en la construcción del mundo social; así la sociología identificaba el espacio específico de la sociedad modernista y contribuía a constituir la a través de proyectos de interpelación e intervención social (Berman).

A partir de una distancia crítica frente al idealismo alemán y el utilitarismo británico, en Europa se definió el método específico de un conocimiento secular sobre las relaciones sociales, que en términos de sus fundadores era más consecuente con la tesis de la soberanía de los hombres y hacía posible el desarrollo de mecanismos eficientes para la administración territorial de la democracia. En su identificación como ciencia, la sociología incorporó los modelos explicativos de la biología y delimitó su objeto —la sociedad— como un territorio de la realidad cuya morfología era externa y distinta a la de la consciencia individual. Ambos elementos fueron condiciones del conocimiento según el cual la situación europea fue analizada en términos de una contradicción existente entre el proceso de expansión-acumulación económica industrial y la ausencia de un proyecto de integración y control social que incorporara al individuo y a las masas.

En términos de Marx existía un profundo vínculo entre el carácter metafísico del concepto de humanidad en la influyente filosofía hegeliana del derecho, y los procesos de alienación política y económica sancionados por el derecho de propiedad de los que era víctima una sociedad civil considerada terreno de lo profano. Así, en el proceso de oscurecimiento de las relaciones de cooperación determinadas por la división del trabajo de las que emergía “como una fuerza multiplicada” el poder social, la expansión del proceso productivo se había visto acompañada de un proceso inverso de empobrecimiento de la integración social (Tucker ed, 161). En sus términos “el proletariado no era la masa de gente mecánicamente oprimida por el peso de la sociedad pero sí la masa resultante de la desintegración de la sociedad” (Tucker ed, 64). Ante este diagnóstico de la sociedad civil como un lugar donde no quedaba en pie otro nexo entre un hombre y otro que el interés, Marx puso en su proyecto para una *developed democracy* un notable énfasis en el derrocamiento de los principios de propiedad privada y en la necesidad de un proceso de composición de lazos sociales, énfasis evidente en su *Manifiesto comunista*:

Thereupon the workers begin to form combinations (trade unions) against the bourgeois; they club together in order to kept up the rate of wages; they found permanent associations in order to make provision beforehand for these occasional revolts... the real fruit of their battles lies, not in the immediate result but in the ever-expanding union of workers. (Tucker ed. 481).

La secularización del conocimiento —tesis que desarrollaría en su noción de *praxis* filosófica— estaba profundamente ligada al desarrollo de la democracia, pues en sus términos “*Monarchy cannot be understood in its own terms; democracy can. In democracy none of the elements attains a significance other than what is proper to it*” (Tucker ed, 20).

Así mismo en el análisis de Durkheim, las escuelas del utilitarismo y el individualismo tenían un efecto performativo como escuelas de solidaridad negativa. El fundamento universalista de los derechos del individuo en Kant fue un obstáculo para la constitución de los fundamentos sociológicos, la incorporación del individuo a la sociedad y, la consecuente defensa de sus derechos de ciudadanía. En su perspectiva de la crisis europea de la sociedad industrial existía un desencuentro entre las estructuras materiales que promovían la división del trabajo, y las estructuras morales todavía débiles. En la perspectiva de Durkheim, en una sociedad de gran interdependencia la ciencia contribuiría al desarrollo de un proyecto de integración social sustentado en la institucionalización de las profesiones, una estrategia comunicativa y de instrucción pública de gran alcance, y en el desarrollo de una moral civil.

SECULARIZACIÓN CATÓLICA Y MÉTODO ESPIRITUALISTA EN LA “VERDADERA CIENCIA HISPANOAMERICANA”

El problema de la secularización de los saberes en el caso andino requiere ser examinado de acuerdo a lo que de Certau (*escritura*) ha definido como una arqueología religiosa, es decir una empresa en la que se pueden encontrar las condiciones de gestación y los olvidos que posibilitaron a la modernidad, y establecer los vínculos entre formas confesionales y formas civiles.

La Escuela Jesuita en la época del barroco, y el modernismo católico, informaron los proyectos de gobierno interno en los Andes en dos momentos claves de definición de la modernidad en la región: primero en la emergencia y consolidación de la hegemonía criolla a partir de la segunda mitad del siglo XVII y luego en la constitución de una teoría de gobierno para la hegemonía conservadora que en la segunda mitad del siglo XIX hizo un rescate deliberado de las fuentes clásicas del catolicismo hispano.

La primera secularización, vinculada al proceso internacional de renovación del ascetismo, introdujo un proceso en el cual la racionalidad religiosa generada en las instituciones cristianas se desplazaba hacia el ordenamiento de las prácticas mundanas. La Contrarreforma, especialmente las formulaciones desprendidas de la escuela jesuita del contractualismo de las que volveremos a oír en el siglo XIX, tuvo un gran impacto sobre el proyecto de hegemonía criolla desde la segunda mitad del siglo XVII.

El contractualismo tuvo su desarrollo principalmente en la Escuela de Salamanca por parte de teólogos jesuitas como Francisco Suárez (1548-1617). Éste expuso su doctrina en una serie de *Disputaciones Metaphysicae* y en los tratados *De legibus*, *Gentium* y *Defensio Fidei*. Su tesis alimentó el consejo de juristas de la casa de Habsburgo entre quienes se encontraron Don Diego de Saavedra Fajardo (1584-1648) asesor de Felipe IV y los juristas Ribadeneira, y Solorzano y Pereira del Consejo de Indias. El contractualismo tuvo además un desarrollo regional en los Andes en los colegios jesuitas para laicos donde se formaron las élites criollas, y dio lugar a la producción de una vasta obra que incluye escritos historiográficos, física y poética, tratados de filosofía moral y de estética religiosa, así como innumerables folios de documentación institucional donde se dio cuenta detallada del amplio alcance de la doctrina y las corporaciones sociales instituidas por el proyecto jesuita a nivel regional e internacional.

En una región atravesada por la expansión de la economía comercial, la crisis de las instituciones coloniales de control de la mano de obra, y la creciente ilegitimidad de las relaciones interestamentales e interétnicas — laborales, sexuales, clientelares— (Glave) la Iglesia ofreció una alternativa de institucionalización y regulación estrictamente moral de las relaciones sociales. A través de un proyecto de subjetividad y de integración corporativa, la iglesia y sus pupilos, los criollos, desplazaron al Estado sin transformarlo para constituir una forma de para-gobierno interno colonial (Coronel, “Arqueología”).

Los aprendizajes de la racionalidad católica colonial legados por el proto-nacionalismo criollo lejos de haber sido suprimidos por un exitoso proyecto liberal fueron prontamente rescatados por una filosofía social modernista de inspiración conservadora.

Análogamente al trabajo que estaban realizando las nacientes ciencias sociales en Francia, Caro se apropió de la categoría moral para la constitución de una sociedad orgánica y ejerció una crítica sistemática al utilitarismo liberal en nombre de una ciencia hispanoamericana. En su proyecto se trataba de identificar una región cultural y no un territorio nacional, y entre sus mejores instrumentos encontró el rescate de las fuentes estéticas y la filosofía moral católica de la escuela española. En la obra de Miguel Antonio Caro, a la vez que se intenta definir el dominio de la filosofía social frente a la sociología, se hace una defensa explícita de la recuperación de las fuentes del contractualismo jesuita, y la estética del barroco como recursos de la identidad y el mejor gobierno regional. Mientras las artes literarias en su concepto debían buscar en los poetas hispánicos del siglo de oro su identidad histórica, una renovación reflexiva de la filosofía jesuita, podría llenar el vacío de la autoridad social dejado por sus oponentes liberales.

En este sentido Caro, interesado en la construcción de un territorio intelectual, apoyó en sus escritos la renovación del catolicismo bajo el signo del Sagrado Corazón de Jesús en Europa y América, en su obra “Verdadera Ciencia Española”¹ que hace parte de la *Crónica religiosa general*. Según plantea en su proyecto:

(...) si la meditación y la reflexión son condiciones necesarias de la vida mental del individuo, lo son también del desenvolvimiento intelectual de las naciones. Los pueblos que tienen conciencia de sus tradiciones “tradiciones científicas” las recogen y depuran, repitiendo en sucesivas ediciones para que nunca mueran, y siempre las tengamos a mano (Caro, Obras 994).

Aunque la obra está inconclusa, en la lista que alcanza a comentar se puede observar el tipo de lecturas que informaron su proyecto de construir una escuela de filosofía social acorde a las tradiciones hispánicas y católicas. Entre éstas serán de particular interés para la definición de su filosofía social Francisco Suárez S.J., y los juristas de la escuela contractualista, que tuvieron ya su primera gran influencia en el proyecto de gobierno interno criollo en la época del barroco. Así entre los autores fundamentales encontramos que: “Los ideales de los Granadas y Leones (en el campo de las letras), de Suárez y de los Ribadeneyras (en el campo de la filosofía política), son los ideales que persigue la verdadera Ciencia Española” (Caro, *Obras* 994).

El territorio cultural se define como católico e hispánico en esta colección, y se distingue de la influencia de la escuela inglesa y de las corrientes laicas en Francia. “Se trata de salir de la dependencia del extranjero y sacar del olvido los nombres inmortales de nuestros sabios, nuestros teólogos, nuestros poetas... nuestra ciencia” (Caro, *Obras* 994).

En la propuesta de Durkheim para Francia, las escuelas científicas debían institucionalizarse con autonomía relativa y tener control sobre el desarrollo de sus especialidades, pero al mismo tiempo debían mantener una relación con el Estado nacional pues éste constituía el *locus* final de la ciencia, y era además el coordinador de una estrategia comunicativa nacional. En contraste, en el modelo que propone Caro la filosofía social se delimita como ajena, e incluso contraria a la figura del Estado nacional. Este imaginario escéptico sobre la nación y sobre el Estado colombiano lejos de exiliar a su autor del proceso lo hace figura clave, pues traza el mapa virtual para una modernidad neocolonial.

El pesimismo sobre la nación en Caro constituye una renovación del imaginario trágico de signo católico colonial según el cual la distancia moral entre las castas hacía imposible la validez equivalente entre los miembros de la comunidad, limitaba las transacciones entre sus miembros, y obligaba a mantener las jerarquías. Las funciones del imaginario incluyen discursos acerca de la imposibilidad de una comunicación horizontal quienes son representados como diferentes entre sí moral o racialmente. Así el discurso trágico como el discurso escéptico hace de las dificultades para la integración nacional, también un límite definitivo para la construcción del Estado como un órgano de representación pública, o una institución que representa los procesos de acumulación histórica de una nación.

Así para Caro las artes y las ciencias deben entenderse como expresiones de una identidad cultural transnacional, y no como una producción nacional. La hispanoamericanidad, en su lugar, se describe como la expresión regional de la renovación del catolicismo, y como un legado de las fuentes hispanas prenacionales. En respaldo a esta idea además existe en Caro una profunda oposición a la constitución de escuelas de pensamiento nacional, universidades nacionales y escuelas científicas nacionales. Las escuelas científicas, según la tesis de Caro no debían llevar el nombre de su país, sino de su localidad, o su corporación religiosa. En este sentido, en contraste con el énfasis alrededor del Estado como banco de un capital cognitivo nacional en Francia (Bourdieu) en la tesis de Caro la república perfecta está encabezada por la iglesia. La recuperación que ofrece en la "Revista bibliográfica general" (Caro, *Obras* 986-1000) presenta a la filosofía social como un desarrollo del catolicismo internacional para su aplicación regional.

La consecuencia más lógica de su tesis contra la erección del Estado como centro de un proyecto científico fue su oposición a la instrucción pública igualitaria y obligatoria (Caro, *Obras* 1277-469) A pesar de que Caro habló con mucho ímpetu de la circulación de estos textos, se opuso a la difusión nacional de la escritura. El alcance de estos textos de la ciencia hispanoamericana se define de manera muy restringida. De hecho como veremos más adelante en relación con las políticas pedagógicas impulsadas por Caro, la circulación del texto parece limitarse a la construcción de una autoridad moral y científica vigilada por la iglesia, un patrimonio de élites que dirigen los destinos sin necesidad de contar con formas de opinión pública. Las escuelas científicas no pretenden articularse a un proyecto de instrucción pública nacional y por tanto se convierten en el patrimonio exclusivo de los letrados cosmopolitas como lo exigía la estética oligárquica.

En este contexto Caro constituye una de las figuras políticamente claves en la elaboración y delimitación de la sociología en la época en que se constituyen los Estados nacionales periféricos en el contexto neocolonial. Su opción es territorializar, reivindicar su genealogía filosófica, y mantener las funciones discursivas que habían orientado las prácticas sociales desde la retórica católica: es decir mantener los principios del conocimiento que sustentan y dan movimiento a un orden social imaginado como una maquinaria moral. En 1888 Caro toma distancia de la sociología y critica las lecturas que su padre el filólogo José Eusebio Caro había hecho de Comte y Spencer. Posteriormente intenta dar un contenido católico a la afición por la sociología expresada por quien considera el presidente carismático de la nueva Colombia católica, el "providencial" Rafael Núñez.

Núñez lee con gusto a Spencer, pero el método de Spencer y el de Núñez en filosofía social, son enteramente opuestos: Spencer es naturalista, considera a la sociedad animalmente, y funda la sociología en la biología. Núñez es espiritualista, tiene profunda fe en el gobierno temporal de la providencia, y mira en la historia una revelación, una escalera luminosa. La sociología podría ser una filosofía social fundada en el estudio de la historia (providencial) pero nació con odioso sello de los labios materialistas de Augusto Comte, y ha sido monopolizada por la escuela positivista (Caro, *Escritos* 86).

La filosofía social se constituye como opuesta al método materialista, Caro intenta constituir un método de lectura espiritualista. La estructura social más profunda para Caro, aquélla que el utilitarismo no visualiza en su concepto, es la estructura moral (Caro, *Obras* 680). Desde esta premisa pretende el autor contribuir al proyecto sociológico de construir instituciones de integración social y al proyecto científico de hacer una comparación en términos de la evolución histórica de las civilizaciones.

En referencia a los contrastes establecidos por Spencer y luego por Durkheim en torno a la sociedad primitiva y la sociedad moderna, Caro adelanta una crítica según la cual ésta sería una reducción del hombre a su materialidad, y por lo tanto excluiría los cambios cualitativos de la civilización moral introducidos por el universalismo católico del siglo XVI.

Caro critica el uso del método de las ciencias naturales como fundamento de un imaginario orgánico sobre la sociedad, le parece "curioso" el fenómeno que un filósofo en pleno siglo XIX recurra "al testimonio de los salvajes como si Europa fuere aún más salvaje que ellos" para sostener la existencia de la humanidad. "Spencer es el más notable representante de la sociología. Podemos asegurar que esta consiste sólo en la explicación de los destinos de las sociedades basada en el examen de las tendencias del salvaje (a quien él erróneamente apellida hombre primitivo) pero el error es que prescinde de un hecho, *la redención* que es en base a la cual se deben hacer los exámenes comparativos de las creencias y las costumbres de los diversos pueblos a la luz de la filosofía providencial y cristiana" (Caro, *Escritos* 323).

Según sus estudios de la filosofía moral, la existencia de la razón natural como substrato común de la humanidad no era un descubrimiento moderno; buscarlo en el hombre primitivo era un retroceso frente al proyecto civilizatorio católico según el cual: "todos los teólogos sostienen que la autoridad temporal está restringida por la ley natural y revelada. Pero en pueblos cristianos no hay necesidad de ocurrir al derecho natural porque la Iglesia lo interpreta, y en la historia se puede observar como complemento en sus enseñanzas" (Caro, *Escritos* 324).

La apropiación de las categorías de la historia providencialista, especialmente de sus elementos comparativos en la historiografía jesuita del renacimiento (Padgen) le permiten representar el proyecto civilizatorio como una pedagogía moral. En este argumento el momento más alto de esta escala evolutiva no está dado por el desarrollo de las instituciones materiales, sino por el desarrollo de la consciencia moral que visualiza medios y fines de la salvación. Así la más compleja de las formas seculares, el Estado, es solamente un medio frente al papel preponderante del orden moral cuya representación se deposita en la iglesia. Así en el criterio de Caro, “salvaje es una sociedad cuando la represión de los delitos entra en la esfera de la policía rudimentaria”, es decir, está a cargo exclusivamente del papel represivo de la ley de Estado; “civilización es el reconocimiento de un orden espiritual, la extensión del concepto de propiedad sagrada a la parte moral del individuo” (Caro, *Escritos* 309).

Así mismo en lugar de una distancia histórica y territorial entre el hombre primitivo —“el salvaje”— y el hombre moderno como fuera formulado en la retórica neocolonial de la etnología y la sociología (Clifford *Dilemas*), en las formas clasificatorias de su filosofía social espiritualista, existía una simultaneidad de lo anacrónico dentro de los territorios. La categoría raza que fuera hegemónica en el pensamiento imperialista, especialmente en la etnología británica fue traducida a una escala de diferencias morales a partir de la recuperación de la retórica colonial hispana, en estos términos alcanzó operatividad en la construcción de la subalternidad en la región andina.

Así, para Caro en Colombia, como en toda hispanoamérica coexistían temporalidades diversas en una escala de perfección moral. Las diferencias entre lo primitivo y lo moderno tal como fueran formuladas en los discursos materialistas eran desplazadas por las jerarquías entre miembros más o menos capaces moralmente de una misma comunidad jerárquica. En nombre de este método espiritualista cuya genealogía lo remonta a las fuentes coloniales la moral aparece como el principio de las diferencias y los estados de la evolución social. A través de figuras intelectuales como Caro imbuidas en el debate modernista de la especialización de saberes así como en el debate sociológico acerca de la formación de identidades colectivas, se renuevan en los Andes las tesis escépticas frente a la nación y la ciudadanía política y se profundizan las diferencias sociales entendidas como diferencias morales entre sus miembros.

A partir de este modelo de clasificación social se promovieron en la Constitución de 1886 corporaciones sociales diferenciadas, entre ellas de manera notable las comunidades indígenas son producto de este proyecto moral neocolonial, así mismo las congregaciones de trabajadores, que llevaban el signo de un rango moral y un proyecto disciplinario. Así mismo el

partido conservador era considerado no un partido nacional sino una expresión regional del catolicismo donde, en su cabeza según Caro, se encontraba el Papa.

LA RENOVACIÓN DEL CONTRACTUALISMO Y EL PROYECTO DE MOVILIZACIÓN MORAL

Bajo esta delimitación de la filosofía social, Caro procede a formular una teoría de gobierno sustentada en la filosofía contractualista de Francisco Suárez S.J. quien, según el autor, había sido sancionada por León XIII como Ley de la Iglesia. En lo que constituye una apropiación modernista del filósofo de la contrarreforma, Caro va a criticar el proyecto de interpe-lación introducido por el liberalismo en Colombia que intentó introducir la idea del progreso.

Así como para Caro era erróneo el materialismo como método, lo era también como proyecto de hegemonía y civilización. Por esta razón, en su crítica al utilitarismo incluyó bajo la misma categoría al sociólogo Spencer como al liberal colombiano Miguel Samper. De la misma forma como Samper en sus términos “quiere deducir la noción del bien público del ‘menguado sensualismo’; Spencer lo deriva ‘del derecho natural de los salvajes’” (Caro, *Escritos* 77).

Miguel Samper había intentado promover formas asociativas entre los obreros orientadas en torno a la idea del progreso y aunque las instaló con base en las formas institucionales de la Iglesia su tesis era la del fortalecimiento del Estado como fuente de una nueva ética civil. En términos del proyecto civilizatorio había intentado introducir la higiene, la instrucción pública, y la disciplina laboral como parte de la ética obrera, y conciliarla con la autoridad arraigada de la moral.

Que los curas enseñen al labriego ignorante, al obrero informal, al pobre desaseado al gamonal egoísta, que no se llega a la perfección moral y física, si se descuidan la limpieza y el orden en las habitaciones y en las personas, la mejora de los cultivos, la puntualidad y constancia en el trabajo, el fomento de las escuelas, la composición de los caminos y tantas otras cosas que salen en apariencia de los límites del catecismo (Caro, *Obras* 680).

Caro se opuso radicalmente a este proyecto y estableció una relación entre la extensión de los principios de la ciencia experimental como epistemología y la extensión de los beneficios del capital hacia los obreros; y en nombre de la dignidad del “labriego ignorante” o “trabajador cristiano”, protestó en contra del consumo y a favor de la disciplina religiosa como vehículo para la integración social. En su proyecto de gobierno construido

desde la filosofía social católica, la noción de bien público se sustentó no en la participación de los beneficios sino en la “honestidad de las costumbres”. En este proyecto tomo como ejemplo de integración social católica el que ofrecieron las misiones jesuitas coloniales “a los salvajes de los llanos” y las organizaciones católicas fundadas por jesuitas en el siglo XIX como la Sociedad de San Vicente de Paul, para los artesanos.

La propuesta de integración social para Caro debía formularse en términos de la formación de una comunidad moral y no en términos de distribución de beneficios. Así está en contra de los intentos que cuestionan las formas de acumulación excluyentes.

Como quiere que el artesano sea inteligente y libre acepte el deber de respetar la abundancia del rico y el poder del gobernante, viviendo sujeto a un asiduo y poco productivo trabajo si se le presenta como único fundamento del deber la utilidad...“El cura sí debe predicar el trabajo, pero no como cumplimiento de una ley fatal causa de satisfacciones materiales de las que tal vez participa lo menos en trabajador mismo; sino como obediencia al mandamiento de Dios (Obras, 678-79).

Desde lo que el modernista colombiano denomina su método espiritualista, formuló una tesis que parece muy cercana a la que Durkheim formulara contra el utilitarismo en la tesis del dualismo de la naturaleza humana. La idea central en la que comulgan ambos autores es que el hombre tiene un apetito individual anclado en su materialidad, el cuerpo, mientras la otra parte de sí, el alma, es la expresión de la naturaleza social. En ambos autores esta distinción está enfocada a señalar la existencia de una pertenencia social del sujeto que es más fuerte que él y sobrepasa sus límites individuales, es decir la primacía de la sociedad sobre el individuo que es la preocupación central de la sociología modernista. Sin embargo, la diferencia entre ambos enfoques es sustancial, mientras en Durkheim existe una renuncia a la metafísica, Caro define la sociedad como expresión práctica de una metafísica moral: *La moral es una ciencia cuyos desarrollos son prácticos pero cuyo fundamento es puramente metafísico* (Caro, *Escritos* 253).

Según el principio de la física clásica adoptado por el contractualismo jesuítico, ningún cuerpo social está articulado al otro, ni hay otro principio del movimiento sino el representado como un Dios racional. Así sólo una interpelación moral es capaz de movilizar a los hombres. En este contexto la formulación de una teoría del conocimiento y las prácticas de gobierno son inseparables. Antes que en una noción de totalidad empírica la totalidad católica es una metafísica moral. Esta tesis epistemológica y política lleva a Caro a sostener la imposibilidad de un gobierno liberal, por lo cual

se aproxima a la filosofía, pero al mismo tiempo se aleja de ésta porque en su criterio todo principio organicista se desprende de la moral y no del desarrollo del Estado.

En la filosofía política católica, la ley civil no puede mover a los hombres, es limitada en tanto no tiene más instrumentos que los temporales y contingentes. En contraste, la moral es eficiente en tanto interpela a los hombres en su substrato metafísico, la búsqueda de la virtud se deriva de la voluntad racional de orientarse hacia un horizonte de realización que articula su acción al movimiento universal. Así lo expresa uno de los clásicos reivindicado por Caro, Saavedra Fajardo², cuando mostrándole a Felipe IV su papel como piloto de la República le señala el “Norte de la verdadera religión” y nombra a Dios como: “divino imán”, “luz de la estrella inmóvil sobre quien se vuelven las esferas”, “increado norte, en quien esta el reposo y en quien nace el movimiento de las cosas” (Saavedra) metáforas heliocéntricas con las que se describe la razón como lenguaje político y físico, el horizonte de la salvación y la monarquía como una nave. Así en la definición del príncipe, como de cualquier otra persona, la persona moral es parte de una totalidad y es superior a la persona natural, su administración depende de su utilidad y por lo tanto de ello depende su conservación.

En términos metodológicos probablemente esta sea la máxima general más significativa de su tesis, y es definitivamente el manifiesto de su propuesta de gobierno interno: la primacía de la Iglesia sobre el Estado, la primacía de la salvación sobre el progreso en el fuero íntimo de los sujetos.

Al estudiar el orden social, es menester, pues, examinar el organismo antes de examinar el espíritu. Presentase desde luego, a nuestra consideración el orden político, cuya debilidad y desigualdades empiezan bien pronto a presagiar las compensación es del orden religioso; si las desigualdades son naturales, y el trabajo es “función orgánica”, la razón de ser o “función moral” está depositada en el orden religioso (Caro, Obras 680).

En la versión contractualista el “cuerpo político en su ser específico” se describe como “*organismo moral mysticum*” (Suárez 739). Para el contractualismo el poder legislativo del Estado no podía alcanzar su propio fin si no era traduciendo las virtudes según las cuales los vínculos sociales funcionan en sanciones legales. Así todas las leyes eran la ratificación de los vínculos morales. En términos de Suárez sólo existía gobierno en la acepción que se le daba al derecho como sinónimo de *vínculo*, es decir abstracción del valor moral y virtud de los nexos sociales contractuales.

La acción o facultad moral que cada persona tiene respecto a lo suyo o a lo que en alguna manera le pertenece recibe el nombre de derecho, y ese parece ser propiamente el objeto de la justicia (...) De ahí también la costumbre de dar

a la palabra derecho un sentido de vínculo. En tal caso parece que este término significa cierta especial obligación o relación que nace del propio vínculo. No es de suyo parentesco sino la acción moral o facultad que de él se deriva (Suárez, *De Legibus*, libro 1. Cap. II. acapites 1537-1538).

Suárez, quien comparte con Maquiavelo la lectura de la política como una cosa de hombres, considera un error colocar al Estado como fin de la política. Para Suárez el Estado es un instrumento, y no el más eficiente. En sus términos “No hay medio mejor para la conservación de los reinos — incluso en el ámbito del bienestar social— que la obediencia y conservación de la fe y la religión católica” (1694).

Según el comentario de Maquiavelo que Diego de Saavedra Fajardo (1584-1648) ofreciera al Rey de España, el príncipe italiano al sacrificar la virtud por la política había hecho una inversión a corto plazo que terminaría con su poder de convocatoria. En su obra *Idea de un príncipe político cristiano* advierte al rey que la construcción de la política moderna en los países católicos no tiene suficiente con la escrituración de la ley para establecer una normativa, el gobierno sólo se puede ejercer a partir de una matriz ética que atravesase la conciencia y los vínculos sociales. Reproduzco a continuación uno de los pasajes de la obra del asesor del rey, que concidero un rastro arqueológico fundamental de la cultura política en países de matriz barroca.

Aunque la justicia armada con las leyes, con el premio y el castigo, son las columnas que sustentan el edificio de la república, serían las columnas en el aire si no asentasen sobre la base de la religión que es el vínculo de las leyes; porque la jurisdicción de la justicia solamente comprende los actos externos legítimamente probados; pero no se extiende a los ocultos e internos. Tiene autoridad sobre los cuerpos no sobre los ánimos; y así, poco temería la malicia al castigo si ejercitándose ocultamente en la injuria, el adulterio y en la rapiña, consiguiese sus intentos y dejase burladas las leyes no teniendo otra invisible ley que le estuviese amenazando internamente. Tan necesario es en las repúblicas este temor, que a muchos impíos pareció invención política la religión... ¿Quién sin el vivirá contento con su pobreza o con su suerte? ¿Que fé habría en los contratos? ¿Qué integridad en la administración de los bienes? ¿Qué fidelidad en los cargos y qué seguridad en las vidas? Poco movería el premio si se pudiese adquirir con medios ocultos sin reparar en la justicia. Poco se aficionarían los hombres a la virtud si no esperando más inmarcesible corona que la de la palma, se hubiesen de obligar a las estrechas leyes de la continencia. Presto con los vicios se turbaría el orden de la república, faltando el fin principal de su felicidad, que consiste en la virtud, y aquel fundamento o propugnáculo de la religión que sustenta y defiende al magistrado, si no creyesen los ciudadanos que había otro supremo tribunal sobre las imaginaciones y pensamientos, que castiga con pena eterna y premia con bienes inmortales: esta esperanza y este temor componen la acción es de los hombres (Saavedra, 66).

Esta tesis de gobierno evidentemente traduce una tesis jesuita muy apegada a la crucial noción de perspectiva en la lógica clásica, según la cual el hombre debería vivir solo deseando y eligiendo “lo que más nos conduce para el fin que somos criados” (Loyola)³ y sólo una ética capaz de convocar a la subjetividad a fines trascendentes alcanzaría soberanía legítima y eficiencia como gobierno.

En la búsqueda de la estrategia más eficiente de interpelación, Caro se muestra convencido de la tesis jesuita del barroco, así plantea que sólo la Iglesia es capaz de gobernar a Colombia. La Iglesia es fuente de un organigrama institucional, y de su seno se desprenden las corporaciones que integran al individuo en sociabilidades, en su seno se constituyen las conciencias que son el *locus* íntimo de la moral. En sus términos la ley se reduce a letra muerta, y no hay legítimo gobierno donde todo movimiento y toda legalidad no se encuentren respaldados por la Iglesia.

Examine cualquiera al hombre en su propio corazón y quedará convencido de que en todas partes donde la libertad civil pertenezca a todos, no habrá absolutamente medio, sin algún socorro extraordinario (subraya Caro) de gobernar a los hombres como cuerpo de nación. El gobierno solo no puede gobernar... Él tiene pues, necesidad de valerse como de un ministro indispensable, o bien de la esclavitud que disminuye el número de las voluntades que obran en el Estado, o bien de la fuerza divina que por una especie de injerto espiritual, neutraliza la natural aspereza de estas voluntades y las pone en estado de obrar juntas sin vulnerarse: esto es la moral (Maistre en: Caro, *Escritos*, 221).

PEDAGOGIA DE LA DIFERENCIA

El contraste más profundo entre la sociología durkheimiana y la filosofía social de Caro, saberes contemporáneos contruidos como mapas de sus respectivas comunidades políticas, es la que se puede observar desde lo que Pierre Bourdieu ha definido como la economía de los intercambios simbólicos. En términos de Bourdieu el espacio social está construido de tal forma que los grupos sociales están relacionados de acuerdo a su posición en las distribuciones basadas en dos principios de diferenciación: el capital económico y el capital cultural. El significado de una circulación lingüística se encuentra en la construcción diferenciada de hábitos y en el valor distintivo que estos tienen en el intercambio. En estos términos, el principal contraste entre el caso andino y el francés está dado en el problema de la construcción del mercado cultural, es decir en el nivel de circulación que se puede plantear entre los miembros de la comunidad en relación con el valor del producto cultural al que pueden acceder. La capitalización cultural y económica de la nación depende en parte de la construcción de redes sociales a partir de la credibilidad de sus miembros como interlocutores del crédito social.

En el caso francés se estableció una clara relación entre una estrategia comunicativa nacional tendiente a crear un modelo de circulación interna fluido, y la capitalización del Estado nacional. La creación de una homogeneidad cognitiva a través de la instrucción pública, la institucionalización de corporaciones y memorias científicas, y la construcción del Estado como “máquina pensante” fueron para Durkheim inversiones para el fomento de un denso intercambio social. En términos políticos los actores de la comunidad lingüística eran concebidos como los articuladores sociales del territorio. Las corporaciones profesionales, entre los más importantes actores, si bien expresaban la autonomía relativa de cada disciplina para gobernar sobre su particular campo del conocimiento tenían también un estatus nacional. Es así que estas instituciones fueron representadas por un lado como espacios para la integración social y disciplinamiento del individuo; y por otro lado como instancias sociales perfectamente capaces de incorporar poder jurídico y operar como unidades políticas regionales.

Aunque este último proyecto no se llevó a cabo en términos jurídicos, su formulación nos habla de la relevancia dada a la formación de un mercado comunicativo como tesis sociológica para la integración nacional. Las academias y sus profesionales, articuladas al sistema nervioso central, metáfora que describe al Estado, serían perfectos *locus* territoriales de la nación (Durkheim, *Professional* 39). Así la memoria académica y estética francesa no sólo se depositaba sobre las categorías espacio-temporales de la historicidad de la nación, sino que era parte de su constitución efectiva, tal vez a ello se deba gran parte de su crédito a nivel internacional. Aunque Bourdieu de manera muy crítica acuse a Durkheim de promover un pensamiento sobre el Estado desde el Estado, para este último el desarrollo de una democracia orgánica en Francia requería del establecimiento del valor del individuo por encima de las fronteras patrimoniales, para lo cual era necesario darle contenido a la categoría de lo público. En este sentido después de una crítica a la noción de democracia filosófica, Durkheim apuesta por una democracia construida comunicativamente en los siguientes términos:

It is not because the custom of such consultations had become established that governmental life was communicated the more to the citizens, taken as a whole. It is because such communication had previously become established of itself that these consultations became imperative (Durkheim, *Professional* 81).

El disciplinamiento del individuo se describió como la construcción de un orden interno moral capaz de gobernar la conducta, y forjar la opinión pública, es decir, como una construcción en el campo de la sociología de lo que la filosofía representó como los derechos del hombre.

Individuals are not wholes that are self-sufficing and the state has not merely to respect them (like individualism and the kantian school claims), it is through the state and the state alone, that they have a moral existence. (Professional 64).

De la construcción de un sujeto social, miembro de una comunidad cognitiva, y depositario del crédito que le diera la disciplina moral, surgía según Durkheim una mayor densidad de la dinámica de intercambios. La relación entre el proyecto de integración moral y el proyecto de construcción de un mercado nacional en Durkheim es clave para comprender la dimensión de su concepto de democracia bajo premisas modernistas. Su proyecto no es construir formas corporativas rígidas sino fomentar el intercambio y sedimentación del capital. En su concepto toda la densidad de las relaciones *intra*-sociales entre segmentos surgidos de la división social del trabajo eran dinamizadas por la creación de instituciones capaces de fortalecer el tejido social a través de la difusión de las reglas de la solidaridad social o principios morales (Durkheim, *Division* 201).

Bourdieu (“Rethinking”) acusa a esta estrategia de violencia simbólica sumándose al espíritu posmoderno contra la homogeneidad cultural, es importante reconocer que en el momento de consolidación de los Estados nacionales este era un requisito sociológico indispensable para la existencia de la democracia política, mientras la apuesta por la reproducción de las diferencias entre culturas locales y vinculadas al estatus estaban relacionadas con la construcción de territorios neocoloniales como podemos observar en el caso de Caro.

El proyecto de la diferenciación interna, la defensa de las culturas locales, y la oposición rotunda a la creación de un capital cultural homogéneo básico para la afirmación de la nación, es precisamente el que defiende Caro en nombre de una noción patrimonial de la cultura, que es la función complementaria del espiritualismo filosófico. Para completar su proyecto de integración moral y diferencia social, que paradójicamente se convertiría en la Constitución de la República de Colombia y la más estable de América Latina, Miguel Antonio Caro mantuvo una constante oposición frente a la formación de la Universidad Nacional, a una escuela nacional de pensamiento, y a la difusión de la instrucción pública.

No está demás recordar que este autor dedica gran parte de su vida a combatir el “Estado docente” proyecto liberal que proclamó la laicización del pensamiento contra la autoridad de la iglesia (Caro, *Escritos* 79; *Obras* 1395). En su criterio la educación no debía ser obligatoria ni pretender construir un sustrato homogéneo de conocimientos, por ello calificó de monstruosa la propuesta hobbesiana según la cual “en el poder civil está la facultad de decretar lo que ha de creerse en el orden científico” (Caro,

Escritos 78). En el criterio de Caro las “escuelas” profesionales debían llevar nombres particulares, locales o corporativos; Escuela de medicina “del Rosario”, Filosofado de “San Bartolomé”, o Universidad “del Cauca”, pero jamás llevar el nombre de Universidad Nacional o querer representar a un país que parece no tener credibilidad para dicho autor.

Las implicaciones de esta lucha contra la instrucción pública, y la defensa de las diferencias morales como principio de clasificación social, sólo pueden evaluarse en términos de su relación con el modelo de capitalización y representación política al que contribuyen. Así mismo *la Revista de Instrucción Pública de Colombia*, inspirada en su doctrina,⁴ se expresa a favor de un proyecto pedagógico que lejos de buscar una unidad cognitiva apunta a la constitución de diferencias entre sujetos.

No a todos conviene un mismo grado ni una misma especie de adelanto. Unos hombres poseen ciertas disposiciones de que carecen los demás. La distinción de clases sociales, la diferencia de fortunas, la diversidad de profesiones y estados constituyen la armonía y perfección de la sociedad. La nivelación completa que sueñan los socialistas ateos, no existe nunca sino en la imaginación calenturienta de obreros sin trabajo y temor de dios (*Revista de Instrucción*, 232).

Este texto apareció por primera vez en 1892 como una crítica al proyecto educativo liberal que había sido ley en la Constitución de Río Negro, pero según sus comentaristas y bajo las políticas de los ministros de educación pública Trujillo y Zerda se modificó la legislación y se introdujo la racionalidad conservadora. En términos de Caro, quien fuera la autoridad colombiana en asuntos de educación:

era igualmente impertinente forzar a un muchacho de Macheta a asistir por fuerza a la escuela que forzar a un maestro de Macheta a cursar medicina que obligar a un abogado a saber astronomía y a un sacerdote tocar el clarinete (*Revista de Instrucción* 237).

En un análisis de una figura análoga a la de Caro en el caso ecuatoriano —el conde Jacinto Jijón⁵— Figueroa ha calificado como didácticas infantilizadas a las formas de construcción de la subjetividad indígena en el proyecto conservador. En el siguiente texto Figueroa cita el discurso del Conde en torno a la calidad de la pedagogía que proponía difundir entre los trabajadores ecuatorianos y que no dista mucho del proyecto de diferencias internas propuestas por Caro:

Hay que ilustrar al indio; más para que la cultura que se le infunda le interese, es preciso o indispensable, que le sea de provecho inmediato, el único que percibe, y, por consiguiente, más que ideas especulativas, cuya aplicación no comprende, se le inculquen conocimientos prácticos en aquellas ocupaciones

que absorben su existencia; esto, además, sería provechoso a la comunidad; todas las escuelas rurales deberían dar gran importancia a la agricultura práctica, lugareña. (...) Más que conocimientos deben inocularse sentimientos, más que ideas teóricas, nociones prácticas. La música, el canto, la poesía, el apólogo bien orientado, son los medios convenientes de que debería servirse el educacionista (Figuroa, nacionalismo).

Es asombroso el parecido entre el proyecto pedagógico de los conservadores, y los discursos trágicos sobre el carácter inconcluso de la conversión entre las castas en la época colonial tardía en la región andina. Sobre los sectores subalternos pesaba el criterio de que su ineptitud no les había permitido transformarse cualitativamente después de más de cien años de doctrina.

En *Itinerario para párroco de indios* del obispo Alonso de la Peña Montenegro (1596-1687) —manual varias veces editado de enseñanza de la doctrina con dedicación específica para los indios— encontramos largos párrafos encargados de descalificar a los aprendices de la doctrina y la civilización. Según el obispo los indios son tan rudos de entendimiento que no pueden captar los misterios en su formulación propia, “hay que considerarlos como a niños o retrasados” (Peña Montenegro 571).

A través de su estigmatización como rudos discursivamente se introdujo una forma de enseñanza imperfecta en lo especulativo, y un gran énfasis en su incorporación a rutinas rituales y mecánicas que era muy contratante con el desarrollo de la nemotécnica y la meditación que se predicaba entre los criollos. Esta perspectiva los construyó como sujetos incapaces de incorporarse activamente en las negociaciones mercantiles, o en las representaciones políticas, pues no habían accedido a los bienes culturales legitimados para encaminarse sin intermediarios hacia el horizonte de la salvación. Dentro de la racionalidad medios fines de la economía de la salvación esto los incapacitaba para la razón política, y para la utilización moral de la riqueza. Su adiestramiento ceremonial y mecánico combinado con la imputación que se les hizo de holgazanería se combinó en la legitimación de su papel como trabajadores. Los males de los indios, son algunos extensibles a los esclavos y castas, quienes son acusados de ladrones, disolutos, etc. Así la casta de los mestizos y los mozos de barrio se considera disoluta, “floxas, afeminada, de malas costumbres y de ninguna confianza.”

A cambio de estos niveles de exclusión que se hicieron extensivos a todos los sectores subalternos de la región colonial, se les asignaron tres lugares para la integración social. En tanto cobardes y por tanto objetos de la protección de otros, se legitimó una política en contra de la mercantilización de la mano de obra y se promovió su cautiverio dentro “corporaciones

morales". Bajo este nombre se comprendían las corporaciones religiosas, pero también las unidades productivas como los centros mineros, las manufacturas, las haciendas y plantaciones que se representaban como resguardos morales para los trabajadores, y siempre pretendieron laborar con mano de obra cautiva mientras producían para centros comerciales articulados en la economía internacional.

El proyecto de comunidades indígenas en la región también se inscribió dentro de este proyecto corporativo no nacional sino local y privado, en gran parte orientado a la captación de mano de obra a la vez que a su exclusión de los canales de circulación. En este sentido en la ley de 1890 que fuera incorporada a la Constitución redactada por Caro, se propuso la clasificación de los indígenas en tres categorías: salvajes, semisalvajes y civilizados. En materia penal, excluyó a los llamados salvajes y semisalvajes de la aplicación de las leyes penales colombianas, y se proclamó que cuando se trate de indígenas inimputables por inmadurez psicológica o reducción de la vida civilizada, la medida consistirá en la reintegración a su medio ambiente natural en donde sus propias autoridades ejercerían castigos y pagos comunitarios.

Así como dentro del proyecto colonial andino el discurso de la conversión se expresaba en la difusión de tecnologías tendientes a la construcción de débiles subjetividades entre los sectores subalternos (Coronel, *Gobierno*) también el discurso de la civilización inconclusa en el siglo XIX tuvo como contraparte la extensión de prácticas salvajizantes (Figueroa, *nacionalismo*) y la exclusión de amplios sectores de la población de la circulación simbólica y material. Ha sido el interés de este trabajo establecer un vínculo entre la genealogía de las ciencias sociales en la región, y la construcción de una sociedad neocolonial.

En tanto la nación era delimitada exclusivamente como una comunidad moral —y no como una sociedad integrada comunicativamente y articulada como un mercado nacional— y en tanto la población era excluida de la circulación, la formación de capitales culturales se inscribió exclusivamente en una lógica patrimonial. Este es el caso de la escuela de pensamiento de la filosofía social que se articuló en la definición de las élites como espirituales y cosmopolitas en contraposición a sus subalternos que eran descritos como rudos trabajadores, personajes descentrados frente a la razón y por lo tanto sujetos de protección. La profesionalización de la filosofía social se inscribe dentro de la reproducción de los privilegios patrimoniales que consisten en la superioridad intelectual, moral y económica de

quienes aparecen como burgueses y científicos en el campo del debate cosmopolita y como distantes monumentos culturales y propietarios en el contexto de los gobiernos internos.

En el contexto de construcción de un modelo democrático para las sociedades industriales la profesionalización de la ciencia y la mutua complementariedad de sus especializaciones, en tanto saberes validados y mercancías, estaban posibilitados por una estrategia igual de importante de unificación del mercado simbólico nacional e incorporación de sus miembros a la circulación. En contraste con la región andina, la ciencia se delimita como patrimonio y se valida en un régimen de privilegios por contraste con un débil sentido de lo público y un igualmente débil mercado interno. La ciencia en estos términos plantea en su propia escritura las condiciones de posibilidad para evitar la integración cognitiva y reproducir el colonialismo.

Más allá de las distinciones y triunfos en los salones internacionales de las élites latinoamericanas, en términos de la capitalización de sus regiones, los resultados de este proyecto son dramáticos. La exclusión de la población evita la sedimentación del capital producido por las mismas relaciones sociales, es decir se constituye en una frontera interna que evita el arrastre del capital producido por su economía. La pérdida histórica de capitales en la región se encuentra en parte posibilitada por la forma de constitución de sus saberes. No todo el parecido entre el gobierno criollo y el gobierno modernista en la región andina puede atribuirse al premeditado proyecto de recuperación de las fuentes de la tradición barroca por parte de la intelectualidad andina, ni tampoco a la posición internacional de la región como economías de enclave. El perfecto papel extractivo de las élites regionales no pueden excluirse de una genealogía del colonialismo. Aquí se ha intentado precisamente una aproximación inicial a la relación entre la delimitación histórica de las ciencias sociales en la región andina, y las prácticas de gobierno específicas de una modernidad periférica. Una sociología que se niega a serlo, un modernismo que se declara espiritual o salvaje, una nación que se prefiere fragmentada, son algunos de los elementos que pueden ser vinculados en una historia conjunta de las formas del conocimiento y las formas de institucionalización del poder colonial en la región andina.

Esta comparación entre Durkheim y Caro podría parecer algo inusitada por no inscribirse en un discurso sobre el contexto intelectual específico de América Latina o Europa, como dos universos culturales. He intentado un nivel de contraste más profundo que el del relativismo cultural, uno que solo surge a partir de asumir a estos intelectuales como contemporáneos, y encontrar sus comunes objetivos señalados a lo largo de este texto como la

búsqueda de un método específico para la disciplina social, y la búsqueda de alternativas para la construcción de gobiernos internos en los estados nacionales. El incipiente cuadro de los contrastes que he mostrado aquí como un modelo de capitalización simbólica y circulación interna en el caso Francés, y un modelo de diferenciación y jerarquía moral en el caso andina, surge de asumir que estos intelectuales fueron interlocutores en la formación de la cultura de la burguesía internacional, en un momento en el que distintos modelos de orden interno e internacionalismo estaban en juego. Se trata del juicio de cosmopolitas en la formación de una modernidad que finalmente no se pensó como constituida por países aislados, sino tuvo siempre presente que estaba en juego la apuesta del país como un lugar en el sistema mundo. Los modelos contrastantes impulsados por cada intelectual son una muestra de las elecciones políticas que están en la base de la genealogía de las ciencias sociales. En un trabajo de más largo aliento sin embargo podríamos aspirar, aun más allá del contraste, a observar la complementariedad entre los modelos democráticos y coloniales, y el papel de la academia y la política en estos dos eslabones del sistema moderno.

Notas

1. Esta biblioteca se publica bajo el patrocinio del beato José de Oriol en Barcelona, es su director general don José de Palau y Huguet y su consultor el Padre Mon de la Compañía de Jesús. Incluso propone una revista bibliográfica general donde incluye obras del movimiento católico decimonónico en Francia y España, y una lista de los títulos promovidos por la colección “verdadera ciencia española” publicada en Barcelona bajo dirección del Padre Mon S.J.
2. Diego de Saavedra Fajardo (1584-1648). Asesor de Felipe IV, Ministro en la corte de Baviera, delegado en Viena, delegado en Italia; plenipotenciario de España al consejo de Munster para la negociación de la “paz de westfalia”, combatió al cardenal Masarini en su intento por establecer la tregua con las ciudades hanseáticas y los Países Bajos para juntar las dos líneas de la Casa de Austria, imperial y católica. Miembro del Consejo de Indias.
3. Ignacio de Loyola habla de los ejercicios espirituales como un vehículo para “vencerse a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea” (1961, en n. 23 *principio y fundamento*).
4. La publicación original de los folletos que incluye la revista fueron publicados en 1892, según versa en su introducción.
5. En 1909 asumió la dirección del Centro Católico Ecuatoriano desde donde propuso luchar contra el socialismo y conciliar la doctrina Católica del *Rerum novarum* y el fascismo. Dirigió el partido conservador desde 1925 hasta su muerte. Es la figura fundadora de la antropología ecuatoriana (Figueroa, *nacionalismo* 202).

Obras citadas

Revista de Instrucción Pública de Colombia 27 (1896).

Aries, Philippe, y Georges Duby, eds. *A History of Private Life: IV From the Fires of Revolution to the Great War*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard UP, 1990.

Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*. Bogotá: Siglo XXI, 1991.

Bourdieu, Pierre. "Rethinking the State." *Practical Reason*. Stanford: Stanford UP, 1998.

Caro, Miguel Antonio. *Obras*. Vol. I. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1962.

----- . *Escritos Políticos*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1990.

Clifford, James. *Dilemas de la cultura: Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1995.

Coronel, Valeria. "Arqueología de un cuerpo moral sin Estado: Representaciones y prácticas éticas en el gobierno interno criollo." *Memoria y Sociedad*. 4, 7 (2000): 113-31.

----- . *Gobierno moral y muerte civil: Formación de una modernidad católica y clientelar*. Tesis de Maestría en Historia Andina. FLACSO, Quito, 1997.

Certau, Michel de. *La escritura de la historia*. México: UIA-Departamento de Historia, 1993.

Durkheim, Emile. "Sociology and its Scientific Field." "Dualism of Human Nature." *Essays on Sociology and Philosophy*. Ed. Kurt Wolff. New York: Harper Torchbooks, 1960.

----- . *Professional Ethics and Civil Moral*. New York: Routledge, 1996.

----- . *The Division of Labor in Society*. New York: The Free Press, 1997.

Figuerola, José Antonio. *Del nacionalismo al exilio interior: Contraste de la experiencia modernista en Cataluña y los Andes Americanos*. Disertación Doctoral Universidad Rovira y Virgili, Tarragona España, 1999.

Foucault, Michel. *La historia de la sexualidad*. Vol.1. México: Siglo XXI, 1990.

Glave, Luis Miguel. *Trajinantes: Caminos indígenas del mercado colonial XVI/XVII*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

Harvey, David. *The condition of Postmodernity*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

Loyola, Ignacio de. *Ejercicios espirituales*. Madrid: Aguilar, 1961.

Padgen, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Peña Montenegro, Alonso de la. "Itinerario para párroco de Indios." *Biblioteca Missionaria Hispanica publicada por el Instituto Santo Toribio de Mogrovejo*. Vol.V. Serie B. Madrid: Consejo Superior de Investigación es Científicas, 1951.

Said, Edward. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama, 1996.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Poststructuralism, Marginality, Postcoloniality and Value." *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*. Ed. Padmini Mongia. British Library Cataloguing in Publication Data, 1996.

Taylor, Charles. *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Saavedra Fajardo, Diego. "Idea de un príncipe político cristiano representado en cien empresas." *Biblioteca de Autores Españoles*. Vol. 25. Madrid: 1947.

Suárez, Francisco. *De Legibus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971-1975.

Sucre, Guillermo. *La máscara y la transparencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

Tucker, Robert, ed. *Marx-Engels Reader*. New York: Norton and Company, 1978.

Weber, Max. "Sociología de la religión." *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.

Obras consultadas

Berman, Marshall. *Adventures in Marxism*. New York: Verso, 1999.

Bourdieu, Pierre. *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Artistic Field*. Stanford: Stanford University Press, 1992.

-----, *Language and symbolic Power*. Harvard, 1999.

Coletti, Lucio. Introduction. *Marx Early writings*. Penguin Books, New Left Review, 1974.

Echeverría, Bolívar, ed. *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México: UNAM, 1994.

Espinosa, Carlos. "El método de la pasión: Max Weber y la racionalidad religiosa." *Nariz del diablo* .21 (1994)

Figuroa, José Antonio. "Excluidos y exhibidos: Indígenas e intelectuales modernistas en la Sierra Nevada de Santa Marta." *Modernidad, Identidad y Desarrollo. Construcción de sociedad y recreación cultural en contextos de modernización*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Colciencias, 1998.

Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI, 1988.

Nisbet, Robert. *La formación del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu, 1966

Oliva, Anello. *Historia del Perú y varones insignes en Santidad de la Compañía de Jesús*.
Publicada por Juan Francisco Pazos Varela y Luis Varela y Obregoso. Imprenta y Librería
de San Pedro, Lima 1895.

Wallerstein, Immanuel, ed. *Abrir las ciencias sociales: Reporte de la comisión Gulbekian sobre
la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI, 1996.