

CRONOPAISAJES IDENTITARIOS: DEL VECINO AL PATRIOTA. LÓGICAS DE VISIBILIDAD Y ECONOMÍA PSÍQUICA, SIGLOS XVIII-XIX*

*Fernando Alfredo Rivera Bernal***

Universidad Nacional de Colombia

Resumen

En un *cronopaisaje* se discriminan por lo menos dos tipos de repertorios semiótico- culturales: prácticas colectivas que incorporan divisiones y categorizaciones valorativas del mundo social, y formas de construcción de la identidad social y del poder político a través de geografías simbólicas. Desde tal perspectiva, este artículo examina, en la Nueva Granada de la transición del siglo XVIII al XIX, la correlación entre las lógicas de visibilidad social y su consecuente configuración identitaria, entretejido regulador de una específica economía psíquica, de un régimen de tematización y producción del Yo.

Palabras clave: *cronopaisaje; lógicas de visibilidad; economía psíquica; vecino; patriota.*

Cómo citar este artículo:

Rivera Bernal, F. A. (2017). Cronopaisajes identitarios: del *vecino* al *patriota*. Lógicas de visibilidad y economía psíquica, siglos XVIII-XIX. *Forma y Función*, 30(2), 9-50.

Artículo de investigación: Recibido: 19-05-2016, aceptado: 20-04-2017

* Este artículo es resultado de la investigación del autor sobre identidades y topologías de la subjetividad, frontera analítica de Qualia, *Grupo de Investigación en semióticas identitarias y subjetividades*.

** Comunicador Social, magíster en Sociología de la Cultura, doctor en Historia Comparada y posdoctorado en «Subjetividades»; «Instauración Discursiva (¿Qué es un autor?)»; «Ciudades y megalópolis». Profesor titular del Departamento de Lingüística en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá. fariverabe@unal.edu.co

IDENTITY «TIMESCAPES»: FROM *NEIGHBOR* TO *PATRIOT*.
LOGICS OF VISIBILITY AND PSYCHIC ECONOMY IN THE 18TH
AND 19TH CENTURIES

Abstract

At least two types of semiotic–cultural repertoires can be identified in a *timescape*: collective practices that incorporate evaluative divisions and categorizations of the social world, and forms of construction of social identity and political power by means of symbolic geographies. From this perspective, the article examines the correlation between logics of social visibility and their ensuing identity configuration in New Granada during the transition from the 18th to the 19th century, as the regulative interweaving of a specific psychic economy, of a regime for addressing and producing the Self.

Keywords: *timescape; logics of visibility; psychic economy; neighbor; patriot.*

CRONOPAISAGENS IDENTITÁRIAS: DO *VIZINHO* AO *PATRIOTA*.
LÓGICAS DE VISIBILIDADE E ECONOMIA PSÍQUICA, SÉCULOS
XVIII–XIX

Resumo

Numa cronopaisagem, discriminam–se pelo menos dois tipos de repertórios semiótico–culturais: práticas coletivas que incorporam divisões e categorizações valorativas do mundo social, e formas de construção da identidade social e do poder político por meio de geografias simbólicas. Sob essa perspectiva, este artigo examina, na Nueva Granada da transição do século XVIII ao XIX, a correlação entre as lógicas de visibilidade social e sua conseqüente configuração identitária, entrelaçado regulador de uma específica economia psíquica, de um regime de tematização e produção do Eu.

Palavras–chave: *cronopaisagem; lógicas de visibilidade; economia psíquica; vizinho; patriota.*

ÓPTICA: EL CRONOPAISAJE

El espacio socio-físico es un ecosistema morfológico, económico e ideológico, esto es, una topología relacional significativa, una escenografía discursiva definida por la triangulación de geometrías arquitectónico-urbanísticas, esquemas regulativos e interaccionales, y modalidades de prácticas y consumos. A partir de ello, se define un dispositivo de observación analítica, el «cronopaisaje»¹, *filigranado* por la interpolación de espacialidades y temporalidades específicas, o «cronotopos»² semiológicos: texturas formales de habitabilidad (cronotopo-grafías), gramáticas de sociabilidad (cronotopo-gramas), y narrativas culturales (cronotopo-tramas) (Rivera, 2008, pp. 282-327). Tal optometría excita tres conectividades osmóticas, determinativas de configuraciones identitarias diferenciables: entre cambios sociales y transformaciones culturales; entre representaciones colectivas y sistema social; y entre las formas de distinción simbólica estructurantes del consumo cultural y las estructuras socioeconómicas concretas que la inscriben jurídica y legislativamente.

CRONOTOPO—GRAFÍAS: LAS HABITABILIDADES

Desde la segunda mitad del siglo XVIII las «reformas borbónicas» afinan un modelo de control, fiscalización, codificación y funcionalización que se proyecta sobre multiformes instancias semióticas, prescribiendo cierta *identidad topológica* como representación sagital y lógica regulativa del orden social: la *vecindad*. Tal geometría simbólica se fermenta y se irradia desde varios cronopaisajes, sofisticando mecanismos de inscripción tanto de temporalidades como de protocolos de interacción y visibilización social, de formas de adscripción religiosa y de matrices identitarias. Tiene como núcleo local la *parroquia*, célula administrativa, eclesiástica e ideológica a partir de la cual se cartografió una clara gradación geopolítica: sitios, pueblos, villas y ciudades. Esta taxonomía es adobada por las unidades y dispositivos de concentración diseñados para identificar y controlar la población indígena: reducciones, doctrinas, parroquias de indios, corregimientos y resguardos. En general, es orientada en las últimas décadas

-
- 1 «Cualquier paisaje supone una confrontación entre un sujeto y un objeto, y, por lo tanto, una construcción discursiva y una relación interpretativa del sujeto. El paisaje aparece así como el resultado de un conjunto de estrategias y reglas mediante las que un sujeto construye su relación con la realidad y la comunica a los otros» (Zunzunegui, 1994, p. 143).
 - 2 «Entendemos el cronotopo como una categoría de la forma y el contenido [...] los elementos de tiempo se revelan en el espacio y el espacio es entendido y medido a través del tiempo. La intersección de las series y uniones de esos elementos constituye la característica del cronotopo artístico» (Bajtín, 1989, pp. 237-238).

del siglo XVIII al control y absorción de poblaciones fluctuantes, marginales, exógenas al circuito productivo (Garrido, 1993).

Tiene como foco urbanístico la polifonía de la *plaza*: escenario del intercambio económico, de los protocolos de prestigio y de la teatralización del poder, y referente cualificador de la segregación al regular los valores sociales de sus construcciones y casas circunvecinas. Y como micro-foco arquitectónico, tiene el *patio* de la vivienda, conectado a la calle mediante un amplio y profundo zaguán o vestíbulo cubierto, ámbito de sociabilidad horizontal —compartido por la pila de agua y la cocina, *topos* particulares de interacción entre indígenas, negros y sectores blancos populares (Vargas, 1990, p. 55)—, a cuyo alrededor se multiplica una zonificación funcional definida más por contigüidades que por ejes y simetrías (Corradine, 1989, p. 220; Rueda & Gil Tovar, 1977, pp. 885-887). El patio fermenta un privilegiado entorno *indicial* de la interpolación entre formas arquitectónicas, espacios transicionales y gramáticas de interacción: huella de las filtraciones de lo rural en lo urbano, de lo público en lo doméstico, escenario de la exhibición de lo privado, que comparte tal funambulismo identitario con las zonas sociales y el balcón de las viviendas hidalgas, y posteriormente con la *sala* principal, perímetro de centrifugación escénica de los bienes, los roles y las *cualidades* sociales.

La sala es el espacio gravitacional y polifuncional de la casa colonial, casi siempre bastante alargado y dividido mediante la organización del mobiliario en distintas secciones para dormir, comer, reunirse, jugar, tocar música, leer y coser. Se diferenciaban cuatro tipos básicos de acuerdo con su dotación y uso: las de recibo, las de alcoba³, las de cumplimiento (menos usuales y caracterizadas por ámbitos femeninos exclusivos), y las de paso o antesalas, dotadas de cuadros y láminas, cajitas y cofrecitos, escritorios y esteras o alfombras (López, 1995, p. 140).

A comienzos del XVIII, las casas eran de dos pisos con una distribución en forma de L. En el primer piso había zaguán, sala de recibo y cuarto principal con salida al patio; en el segundo, sala principal, oratorio, estudio y cuarto de objetos de cocina. Más modestas y comunes que estas casonas de hasta tres pisos eran las habitadas por blancos pobres y mestizos con algún patrimonio, de una planta también edificada en L alrededor del

3 En las salas de alcoba, donde se exponían los objetos más importantes de la casa, la cama simbolizaba el poder y el rango, y estaba acompañada de escritorios—papeleras, joyeros, cofres y baulitos de ricos materiales, canapés, taburetes con espaldar, mesitas medianas o pequeñas y en ocasiones tocador y sitialitos, cojines, cornucopias, alfombras, faroles, guardapolvos, algunas esteras, colgaduras, cortinas y frisos con sus mediacañías, cuyo color dominante era el carmesí. En casi todas estas salas de alcoba existía junto a la cama un «estrado de cariño», el espacio femenino más íntimo y privado de la casa (López, 1995, p. 150).

patio central, al frente dos habitaciones, con un contraportón que accedía a un amplio corredor en el que se encontraba la sala y el comedor (Rodríguez, 1996, p. 105). La gente de menos recursos, incluidos mestizos, indígenas y mulatos, vivía en bohíos o ranchos de paredes de bahareque y techo de paja, con sala y dormitorio en una sola habitación. En la parte posterior, se ubicaba la hornaza bajo una enramada por cocina.

Hacia finales del siglo, las casas hidalgas santafereñas aún se caracterizaban por balcones macizos, ventanas gruesas guarnecidas con celosías y salas espaciosas de paredes tapizadas con papel de flores y paisajes, decoradas con iconografía religiosa o retratos de familia al óleo (con anchos marcos tallados y dorados), iluminadas por arañas de cristal y dotadas con sillas de brazo alto forradas en terciopelo o damasco, altos canapés de bases talladas con patas de águila o de león empuñando una bola, forrados en filipichín, damasco de lana o seda (Acevedo de Gómez, 1973, pp. 236-237).

La vivienda más frecuente, sin embargo, tenía una o dos habitaciones. La mayoría se caracterizaba por la ausencia casi total de puertas para aislar los cuartos interiores. Se producía, así, el entrecruzamiento del espacio familiar con el espacio privado individual, una visibilidad que esparcía la intimidad por toda la superficie de la casa. Esto inscribía una lógica escópica precavida y culposa, la constante posibilidad de «ser visto», juzgado, penalizado; simultáneamente, observar y ser observado. En un extremo, estaba la autocensura del comportamiento, reprimido por la exacerbación del saberse/sentirse vigilado; en el otro, la ampliación *cautelativa* de la percepción, una mirada vigilante, atenta con suspicacia a la valoración de acontecimientos o comportamientos desviados: «Aquí todo era visto, todo era escuchado [...] el archivo judicial de la época no deja de decírnoslo, en esta sociedad con tantas ranuras y tabiques todo era visto, pero especialmente lo anormal y lo ilegal» (Rodríguez, 1996, p. 107). De tal manera, el *ser visto* estaba determinado por contrariedades focales: aquel *ser visto* público intencional, la valoración positiva de la puesta en escena, el reconocimiento social; y el inesperado *ser visto* protagonizando una transgresión, la valoración negativa del *ser sorprendido*, la marca del delito. La tensión subyacente dibuja una sensorialidad específica, la lógica de visibilidad—ocultamiento que identifica al *vecino*: la ambigüedad del espionaje, ver y no ser visto.

Sin embargo, la constante vigilancia engendra una tendencia hacia el disimulo y el encubrimiento, que impregna la actividad íntima y privada, que se manifiesta además en la multiplicación de escribanías, cofres y baúles salpicados de trampas, falsas portezuelas y compartimientos escondidos. Estos son artificios que también caracterizaron la proliferación de escaparates, escritorios y bargueños. Esta gramática del secreto otorga

una fuerte carga simbólica a las llaves y cerraduras, casi siempre tres, en puertas de tiendas y arcas de las cofradías (triclaves), delegadas según importancia y jerarquía⁴.

CRONOTOPO—GRAMAS: CATALOGACIÓN

La configuración política de la territorialidad, perimetrada a nivel macro—geográfico por los virreinos y a nivel institucional por los cabildos (ejes de la administración y la actividad política), fue uno de tantos dispositivos de absorción y control, al igual que la sobredosis legislativa y administrativa y su concomitante colofón: la densa burocratización «racionalizada» por el proyecto borbónico, a su vez articulado alrededor de la noción de «progreso» económico como ideal civilizatorio. Este era un ideal, por demás, inscrito en un proyecto de «modernización defensiva» y anclado en el flujo neomercantilista a través de los monopolios fiscales del Estado, la racionalización de los impuestos y la regulación de los calendarios festivos y celebratorios. Tales eran medidas fundamentales de la centralización administrativa caracterizada por presiones fiscalizadoras, sustrato de los mecanismos de vigilancia y control (Focault, 2009) como las Visitas y los Juicios de Residencia. Es decir, instrumentos para clasificar, discriminar y explotar un continente colonial, abastecedor de materia prima y comprador de manufacturas (Haring, 1963).

Las reformas adelantadas por los intendentes (primeros agentes del «absolutismo»), no solo transformaron mecanismos administrativos y fiscales, y diseccionaron extractivamente los potenciales económicos de las colonias, sino que modificaron los órdenes de visibilidad social mediante una estricta «supervisión» restrictiva, hiperregulada. Se diferenciaron, entonces, las gramáticas de sociabilidad y se configuraron multiformes escénicas culturales (Lynch, 1989).

A finales del siglo XVIII, tales modificaciones inciden no solo en la estrategia discriminatoria del nombramiento de funcionarios en la maquinaria oficial (iniciada desde mediados del siglo anterior), lo que afectó a la *contractualidad* implícita entre españoles y americanos que le confería a los últimos un homeostático control de la burocracia gubernamental, sino además en la percepción del espacio rural y la valorización de la gestión geo—administrativa. Esto se concreta en la densificación de la estructura urbana y vial, la atención de los servicios públicos, sanitarios y recreacionales, así como en la implementación de servicios de vigilancia nocturna y seguridad social. También se manifiesta a

4 «Las llaves, signo de autoridad, de poder, permanecían suspendidas de la cintura de los administradores cuidadosos y fueron, en el siglo pasado, emblema de las buenas amas de casa» (Martínez, 1996, p. 343).

través de nuevos programas y categorías institucionales derivadas de las reglamentaciones emitidas por Carlos III en 1774: la creación de la policía urbana y su contraluz punitivo constante, la codificación de una nueva temporalidad mediada por el calendario laboral, la regulación del tiempo libre y de la celebratoria institucional, la reordenación territorial y su racionalización funcional soportada en una nutrida codificación técnica de medidas que interconectaban territorio, ciudad y sistema político (Saldarriaga, 1992).

La funcionalización, entre cuyos efectos será fundamental la valorización de la educación ilustrada y de las profesiones liberales, expresa dos rasgos estructurales. Por un lado, la yuxtaposición de unidades civiles (barrios y cuarteles) sobre las parroquias, unidades religiosas hasta entonces articuladoras de la administración y la reproducción ideológico-cultural, y traducción geo-jurídica de la *permeación* de identidades políticas y valores religiosos, así como correlato de la amalgama entre identidades y jerarquías sociales.

Por otro lado, la exacerbación regulativa basada en la vigilancia y restricción de las conductas públicas y privadas, reiterativamente sometidas y controladas por la mirada «oficial», una panóptica social⁵: visibilización y categorización étnica, moral, laboral, institucional y jurídica expresada en rituales, festividades y prácticas culturales cotidianas, así como en la minuciosidad de nomenclaturas, conteos y taxonomías, y en la implementación de nuevas herramientas de registro demográfico y prolijos dispositivos de cuantificación, clasificación y localización que inscriben la meticulosidad del detalle, la lógica de la *colección* y la catalogación funcional. Estas variables, además de *identificar* y *absorber* la población marginal no productiva, sacralizan, *elitizan* y jerarquizan la palabra escrita en detrimento de la visceral oralidad de los sectores hegemonzados. Es el cuadro clasificatorio urbano sobre el sistema orgánico de las prácticas populares, aunque la «voz oficial» sea un constante recurso de afirmación, sugestión e imposición desde el púlpito, el balcón y la plaza.

Hay una sobrecodificación y taxidermia social, consecuencia de la fragmentación del control público, por ello orientada a la meticulosa supervisión jurídico-política y a la producción, mediante agentes específicos, de cierta «economía psíquica» o «estructura social de la personalidad» (Elias, 1994)⁶, de cierto «habitus»

5 «El tema del Panóptico (a la vez vigilancia y observación, seguridad y saber, individualización y totalización, aislamiento y transparencia) ha encontrado en la prisión su lugar privilegiado de realización» (Foucault, 2009, p. 288).

6 «Es propio de las sociedades humanas, formadas por muchos, que sus manifestaciones no solo constituyan un mundo exterior (algo que existe fuera del individuo), sino una característica de la estructura personal del individuo [...] Lo que de facto cambia durante un proceso civilizatorio, no

(Bourdieu, 2000)⁷, configurador de un sujeto social religioso, supeditado a la potestad del monarca, instancia superior del Estado justificada por la supuesta simbiosis del poder político y el poder divino, fundamento legitimador del absolutismo ilustrado.

CRONOTOPO—TRAMAS: RELIGIOSIDADES Y EXCESOS

Lo religioso determinó todas las volumetrías de la vida social a partir de la entronización de sus temporalidades, marcadas por la misa, las oraciones familiares, las celebraciones rituales, la Semana Santa, la conmemoración de los santos patronos, las festividades dedicadas a la virgen y, por supuesto, el sacramento de la confesión (instituida periódica y obligatoriamente —por lo menos una vez al año— en el Concilio de Letrán IV de 1215, donde también se *sacramentalizó* el matrimonio)⁸. Además, en cuanto también soportaba la categorización de las jerarquías sociopolíticas, dibujó un referente infamante, cierta estratagema de exclusión: la satanizada herejía. El hereje y su descendencia quedaban excluidos de honores y símbolos de prestigio social.

La *permeación* religiosa irradiaba desde polaridades en tensión: la micro—escénica de la «confesión», domesticación privada de la oralidad, sometimiento constrictivo de la voz individual que expresa la internalización de la culpa (Delumeau, 1992), cuya

es simplemente la cualidad de los hombres, sino la estructura de su personalidad. Se trata, para mencionar sólo dos aspectos, del equilibrio y de hecho de toda la relación entre impulsos elementales no aprendidos de una persona, y la pauta aprendida de su control y disciplina [...] la pauta de la coacción, toda la matriz social que marca la orientación del sentimiento y la conducta social, puede ser muy diferente en los variados estadios de la evolución social» (Elias, 1989, pp. 27-163).

- 7 «Un sistema socialmente constituido de disposiciones estructuradas y estructurantes, adquirido mediante la práctica, y siempre orientado hacia funciones prácticas [...] Hablar de *habitus* es plantear que lo individual, e incluso lo personal, lo subjetivo, es social, a saber, colectivo. El *habitus* es una subjetividad socializada» (Bourdieu, 1995, p. 87).
«El *habitus* se define como un sistema de disposiciones durables y transferibles (estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes) que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir». «Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle» (Nota del traductor, Bourdieu, 2000, p. 54).
- 8 «La Iglesia, a través de sus confesores, penetraba en las conciencias individuales para lograr la censura [...] Los catecismos y los sinodos coloniales también sabían de la importancia del sacramento para formar la conciencia, por lo que se dirigió principalmente a los indios, negros y mestizos. Los catecismos lo reafirmaban cuando privilegiaban más que las verdades doctrinales, las normas de comportamiento occidentales, que se traducían en los mandamientos de Dios y de la Iglesia, los comportamientos del buen cristiano, las obras de misericordia, los pecados capitales y las virtudes teológicas» (Borja, 1998, pp. 317-318).

efectividad es literalmente escenificada por los penitentes de Semana Santa⁹; y la macro—escénica nuclear del *sermón*, además espacio de confrontación entre las distintas identidades religiosas que disputaban la hegemonía (jesuitas, dominicos, franciscanos, agustinos, capuchinos), apoyadas en *ritualizaciones* de carácter espectacular como las procesiones y sus *pasos*, o escenas sacras pedagógicas, propedéuticas y ejemplarizantes, función compartida con los retablos en el interior de las iglesias.

La religiosidad doméstica se reforzaba con dos misas diarias, las constantes y regulares oraciones anunciadas por los campanarios de los conventos (antes del amanecer, hacia las seis de la mañana, al almuerzo, la comida y en la noche) y con la iconografía cristiana (santos o pasajes bíblicos) en lienzos, retablos y láminas¹⁰ que proliferaba sobre paredes de habitaciones y salones. Entre esta iconografía, se multiplicaba más que cualquier otra la imagen de Nuestra Señora de Chiquinquirá (Martínez, 1996, p. 344); en el infaltable altar doméstico, en un rincón del zaguán o en una habitación principal. Esta religiosidad también se manifestaba en la popularidad de los *exvotos*, relatos simbólicos de gratitud por favores recibidos.

La temporalidad religiosa permeaba las dinámicas de interacción y sociabilidad con su nutrido calendario: las celebraciones de *precepto*, de la Virgen del Carmen, de la Virgen del Pilar, el octavario de la Virgen de la Concepción, el de Santa Teresa de Jesús, el día de los Ángeles, el día de finados, Semana Santa, Pascua y Resurrección, las carnestolendas¹¹ hasta el miércoles de ceniza, del veinticinco de diciembre al siete

9 «Iba el penitente en medio del montón con sus enaguas blancas y su caperuza, que le cubría cabeza y cara; las espaldas al aire, y la disciplina andándole por encima, no de mosqueo sino de sacar sangre. Otros hacían su penitencia llevando los brazos en cruz, amarrados a un palo por detrás [...] el hecho es que, en aquellos tiempos de piedad, la autoridad eclesiástica y la policía tuvieron que atajar el paso a estos penitentes, porque a veces solían penitenciar a otros, dándoles de garrotazos con el palo en que iban crucificados» (Groot, 1973, p. 134).

10 Pinturas sobre planchas de cobre, de diversos tamaños y con frecuencia guarnecidas de ébano y oro (López, 1995, p. 149).

11 Las carnestolendas fueron las festividades populares por excelencia, arraigadas en los sectores bajos, indios, negros, mestizos, generalmente adobadas con chicha y fritanga. Celebradas a partir del siglo xvi, abarcaban desde el domingo anterior a la cuaresma hasta el miércoles de ceniza. Se jugaba la oca, bisbis, lotería, batea, beloso y trompo, se incluían arcos, riñas de gallos y corridas de toros. Resultaban escandalosas para la sensibilidad de las élites: «De mediodía en adelante esos lugares eran un solo volcán atizados por el exceso de licor, las escenas escandalosas de los jugadores, y más que todo por los actos de impureza de que se hacía ostentación. Después de las seis de la tarde quedaban convertidos esos extramuros de la ciudad en inmenso lupanar [...] por lo regular, cada noche de carnaval costaba la vida a varios de los concurrentes, sin contarse el gran número de puñaladas y palizas que se daban, las más de las veces, a infelices que en nada habían ofendido a los desconocidos

de enero. Se almorzaba de las doce a la una, en la tarde se paseaba por la Alameda y por el Aserrío, ya en la casa se comía dulce y se tomaba chocolate (en ese orden); luego se rezaba el Rosario, se visitaba o se era visitado, y se conversaba en familia hasta las nueve o diez de la noche, hora de la cena. Las visitas más comunes eran las de *cumplimiento*; y las más íntimas, las llamadas *de cariño*, en las que se utilizaban mesas de juego¹².

La visita, recibirla o hacerla, era un importante y frecuente protocolo de interacción para las clases media y alta. Las visitas entre las familias se recibían en el salón principal, convocadas por alguna bebida, vino o chocolate, se amenizaban con las habilidades musicales de cualquier hija, comentarios sobre las novedades urbanas o, en los casos más formales, con anuncios de noviazgos y matrimonios (Rodríguez, 1996, p. 121). Las mujeres, por su parte, se reunían a tejer, bordar y zurcir, mientras conversaban o cantaban en el estrado, importante microespacio femenino en el interior de las casas que se estabiliza desde finales del siglo XVII (López, 1996).

La cotidianidad de los sectores populares, en cambio, estaba regulada por el trabajo, en tanto el oficio se heredaba, igual que las herramientas y el buen nombre del padre. La mayoría de artesanos tenían los talleres en su vivienda: herreros, carpinteros, curtidores, zapateros, sastres, sombrereros, plateros, cigarreras, tejedoras, costureras, hilanderas, encajeras, etc. Pero esto no disminuía su participación en fiestas civiles, eclesiásticas y carnestolendas, efervescentes crisoles identitarios ilustrados por las vistosas comparsas del *Corpus Christi*, palimpsesto carnavalesco que recorría las calles decoradas con arcos, ramajes y bosques de cuerda matachinesca, y que convertía la ciudad en una alegórica escenografía envolvente¹³.

agresores [...] la gente perdida se creía autorizada para entregarse a toda clase de excesos con el hecho de hallarse en el Carnaval de La Peña» (Cordovez Moure, 1997, p. 386).

12 «El domingo era otra cosa; aquel día se almorzaba precisamente tamales. El padre de familia visitaba y era visitado; la madre se adornaba para ir donde las señoras de la alta aristocracia española, es decir, las esposas de los empleados públicos. Los criados y los niños iban por la tarde al Guarrús de las Aguas o de Fucha, y casi todo lo mejor de la población paseaba por San Victorino, donde se veían pasar los tres únicos coches que había en la ciudad, a saber: el del Virrey, el del Arzobispo y el de la familia Lozano, llamado comúnmente “el de las Jerazanas”» (Acevedo de Gómez, 1973, p. 237).

13 «Son las nueve de la mañana, hora en que las comparsas de matachines y demás andan recorriendo la carrera a son de tambora y violín. En los balcones, ventanas y puertas flamean las colchas de damasco, de filipichín y de zarzas chinescas. De trecho en trecho están los arcos triunfales forrados en colchas de damasco carmesí, y de alto a bajo guarnecidos de plata labrada; platones, palanganas, platos, platillos, macerinas, mazos de cucharas y tenedores, jarros [...] Estos arcos así argentados y con espejos y láminas brillaban con el sol de los hermosos días de junio, y hacían brillar también la riqueza de las gentes [...] Si los arcos eran ricos y vistosos, los altares eran más. Todos tenían frontales y candeleros de plata con mallas y macetas del mismo metal. Las flores, los

La parada estaba entretejida por escenas bíblicas, animales mitológicos, mamarrachos, mampuchos, ballenas, gigantes en armazón de chusque forrado en lienzo pintado al temple, y *tarascas*, inmensas tortugas con rabo y mandíbulas batientes que requerían el esfuerzo de 10 hombres para desplazarse (Camacho, 1983, p. 32; Mollien, 1944, pp. 193-195):

Los pulperos, los artesanos, los mercachifles, todos andaban en esos días a caza de disfraz y máscara; unos para salir en parranda con zurriago desplegado, chuchas y pandereta; otros para las danzas, y otros no tenían que buscar nada de esto porque los alcaldes y el Cabildo lo habilitaban con lo necesario para que saliesen de «mampuchos» y «gigantes», cuyas vestimentas y armazones les daban gratis. Así eran habilitados de hombres grandes los altozaneros y adoberos. (Groot, 1973, p. 137)

Las solidaridades tradicionales propias de las formas de sociabilidad para finales de la Colonia, y la tardía formación y debilidad de los gremios, canalizaron las necesidades asociativas de los artesanos hacia otras formas de relación que serán el núcleo de las posteriores sociedades artesanales. Estas solidaridades tradicionales se desarrollaron mediante la implementación de sociabilidades identitarias de carácter religioso, cuyo propósito era sostener la iglesia parroquial y el culto del Santo Patrón, las hermandades y cofradías, que además asistían a pobres y enfermos, es decir, cumplían funciones *mutuarias*¹⁴.

La mentalidad religiosa que permeaba la cotidianidad colonial se manifestó especialmente en el temor a la muerte y a la condena por los pecados cometidos, representación colectiva de las élites inserta en el imaginario del purgatorio y proyectada

damascos, los espejos, las láminas, todo formaba un conjunto tan vistoso como rico, y en el centro de cada altar, se representaba algún pasaje del antiguo testamento alusivo a la Eucaristía [...] los bosques en las boca-calles eran de cuerda matachinesca. En uno se representaba el escribano, con gorro y antejo, escribiendo en su mesita, sobre la cual hay un montón de autos, tintero y plumas, y al pie de la silla está amarrado del pescuezo un gato que maulla medio ahorcado, símbolo de los escribanos» (Groot, 1973, p. 139).

- 14 «La cofradía era una sociedad o asociación civil de socorro mutuo, organizada y constituida a la sombra de la Iglesia, compuesta de artesanos de un mismo oficio que tenía por fines: a) la reunión de sus miembros bajo un mismo sentimiento de piedad para rezar a Dios y pedir por el bien moral y material de los vivos y el bienestar eterno de los muertos; b) el fomento del culto religioso honrando a los santos patrones y participando en las solemnidades y ceremonias señaladas; y c) el establecimiento de instituciones de beneficencia pública destinadas a socorrer a los compañeros o cofrades menesterosos, ancianos, enfermos o lisiados» (Carrera, citado en Zambrano, 1976, p. 17).

paradigmáticamente en el testamento, registro de la temporalidad funeraria, inscripción identitaria en la geografía del más allá, prontuario *post mortem*, así como constancia jurídico-económica que legitimaba la repartición de bienes del difunto:

El testamento era un documento de naturaleza jurídico-religiosa (instrumento de garantías de las seguridades para el más allá) que respondía a la siguiente fórmula notarial integrando cláusulas piadosas y repartición de bienes: invocación inicial; nombre del testador; vecindad; origen; filiación; estado de salud; profesión de fe; búsqueda de intercesores; encomendación del alma; encomendación del cuerpo; lugar de sepultura; mortaja; exequias; estado civil; descendencia; estado patrimonial; deudas; créditos; litigios pendientes; herederos; albaceas; firmas. (Ariès, 1983, p. 73)

Este repertorio de representaciones religiosas se densificaba particularmente en las cofradías y las capellanías. Las primeras, aunque se encargaban de organizar fiestas religiosas y procesiones, tenían como propósito fundamental las pompas fúnebres o, más exactamente, la compañía del difunto en la hora irremediable. Sin embargo, dentro de sus funciones no se encontraba la asistencia a los pobres como sucediera con las cofradías europeas entre el siglo XIV y el XVIII. Las segundas, por su parte, tenían el objetivo de velar por el alma de sus fundadores a través de misas y oraciones.

Además de animar la vida cotidiana, tal *ritualización* generaba patrones de sociabilidad avalados por la Iglesia católica y por la Corona, que los reglamentó mediante la Real Cédula del 15 de octubre de 1805. Gracias a la eficacia de su estructura *interaccional* y comunicativa permanecieron incluso después de la conmoción independentista, por lo menos hasta 1830, año en el que para una ciudad con una población de 22 000 habitantes se contabilizaban 14 cofradías adscritas a cuatro parroquias.

En tanto núcleos organizativos, su popularidad tuvo que ver con su cartografía espiritual (el *más allá*, el *purgatorio*) y con el sencillo régimen de requisitos para su vinculación y la posibilidad de pertenecer a varias de ellas, lo que ampliaba su red de interacción. Su financiación dependía tanto de los aportes en dinero o especie de los miembros como de los legados de los moribundos para tal fin. Y se expresaban a través de prácticas específicas, verbigracia, el ser amortajado con el hábito correspondiente y ser sepultado en la iglesia a la cual se adscribía la hermandad (Rodríguez, 1999, p. 102). Las capellanías estaban conformadas por un patrono, un capellán y un sacerdote, congregados en una capilla y representados en el altar de una iglesia.

La cotidianidad santafereña a principios del siglo XIX continuaba articulada por temporalidades exclusivamente religiosas, cuyo nutrido calendario regulaba sentidos,

prácticas y representaciones: misas, fiestas, indulgencias, feriados, días de ánimas. El calendario *Manual y Guía de Forasteros en Santafé de Bogotá, Capital del Nuevo Reino de Granada*, escrito por Antonio José García de la Guardia en 1806, ilustra el denso cronograma, también el itinerario por las distintas parroquias con su orden de visitas a la iglesia para obtener indulgencias y, mediante oraciones, «sacar las almas del purgatorio»: días de indulgencia plena, visitas a cinco altares o iglesias (46 días y todo marzo); días de indulgencia por visita a iglesias de Santo Domingo (13); días de indulgencia por visita a iglesias de la Orden de San Francisco (26); días de indulgencia por visita a iglesias de los Capuchinos (15); días de indulgencia por visita a San Juan de Dios (5); días que se «sacan las ánimas del purgatorio» (9).

De hecho, es notable la presencia religiosa en la mancha urbana. Para Hamilton: «la mitad de la extensión de la ciudad está ocupada por grandes conventos con muchas áreas para jardines» (Hamilton, 1978, p. 58). Similar percepción tenía un autor anónimo en 1823: «Hay una proporción mayor de monjes, monjas y sacerdotes que en cualquier parte del país, o quizá de toda la República»¹⁵ (Anónimo, 1978, p. 53). De acuerdo con John Steuart en 1836: «las Iglesias y conventos, numerosísimos, ocupan una superficie muy considerable. Por una extraña coincidencia los establecimientos religiosos cuyos monjes han hecho votos de pobreza, ocupan los solares más valiosos y mejor situados en las proximidades del barrio comercial» (Steuart, 1989, p. 74).

Las capellanías podían ser instituidas por laicos como un «patronato de legos» o por eclesiásticos como una «capellanía canónica», y requerían un soporte económico para mantenerse: los legados de casas, tiendas, terrenos y ganado. Sin embargo, su objetivo era básicamente religioso y espiritual, rezar por el alma de los finados hasta conseguir su salvación, lo que sólo se conseguía perdurando en el imaginario colectivo. Se trataba, entonces, de una perpetuación de las identidades y el reconocimiento, una plusvalía metafísica, cuya persistencia dependía de la base económica que lo posibilitara: la inscripción de una memoria—mercancía por la que se pagaba en vida para salvarse en el más allá, una mercantilización del recuerdo.

Estos bienes no eran enajenables ni podían desvincularse de su propósito «espiritual». Sin embargo, ya para las tres últimas décadas del siglo XVIII se percibe alguna desacralización manifiesta en la disminución del temor al juicio final, y en la desamortización de los bienes de obras pías a partir de la Real Cédula expedida para España en

15 «No obstante el tamaño de la ciudad, creo no equivocarme al calcular que las Iglesias y los conventos ocupan la mitad de su extensión. No hay menos de treinta y tres que con sus respectivas cúpulas y torres animan la vista de la ciudad» (Anónimo, 1978, p. 53).

1798 (pero en América solo hasta 1804). Esto indica el paulatino distanciamiento entre las esferas económica y religiosa, así como entre los poderes civil y eclesiástico, si bien la reacción fuera tal que Fernando VII debió retractarla mediante decreto en 1809. De cualquier manera, para 1824 un decreto republicano desmontó el proteccionismo de estos bienes dedicados a las *memorias de misas*.

TEATRO—GRAFÍAS

Además de la copiosa reglamentación sobre las diversiones y fiestas públicas, las autoridades indianas fomentaron la construcción de teatros, con expectativas evangelizadoras y «moralizantes». Ya desde las primeras etapas de la conquista proliferaron el teatro (sobre todo religioso y con la función de reafirmación doctrinaria), y las actividades parateatrales: las loas, los monumentos de Semana Santa y las mascaradas (representaciones alegóricas). En el caso de la Nueva Granada, las escénicas de la misión evangelizadora fueron los misterios, los milagros y los pasos. No obstante, el teatro se asoció con las fiestas, los agasajos y las celebraciones religiosas y políticas. Las funciones se realizaban sobre tarimas en medio de luminarias y en múltiples locaciones: los atrios de las iglesias, las plazas públicas, los solares y las casas de armas.

Esta forma de sociabilidad «propedéutica» basada en la dinámica de la *espectacularización* convergió en la construcción de teatros o coliseos. Los primeros de Suramérica fueron el Coliseo de Caracas (1784), destruido por el terremoto de 1812, y el Coliseo de Santafé de Bogotá, levantado en el barrio de la Catedral, siguiendo los planos del teatro de La Cruz de Madrid, bajo la dirección del ingeniero Domingo Esquiaqui. Posteriormente, gracias a la inversión de don José Tomás Ramírez, a cuya sociedad con José Dionisio del Villar le fue concedida por el virrey Espeleta, el 16 de febrero de 1792 la licencia respectiva, se estableció en Santafé una «casa de comedia», que comenzó actividades el 20 de agosto de 1792 y cerró a principios de 1793, aunque se inaugurara aún sin terminar el 6 de octubre del año anterior. Este era un espacio que ofrecía jueves y domingos funciones que representaban una obra principal, un sainete y varias tonadillas (Ibáñez, 1989, p. 137). La declaración de los empresarios manifiesta la intención no solo de proveer diversión, sino de *pedagogizar* al público:

al mismo tiempo que sea útil y honesta redunde en propia utilidad de ella, sirviendo al público de escuela e instrucción, en que sea capaz su público de adquirir nobles y útiles ideas, conociendo que los teatros y comedias son propios a este intento. (citado en Ortega, 1927, p. 84)

El Teatro Coliseo tenía una capacidad para 1 200 espectadores en tres órdenes de palcos laterales, decorados con antepecho de lienzo y festones pintados al temple, jerarquizados por el grado socioeconómico de sus propietarios:

A la fila primera o de abajo concurría la clase media y, de cuando en cuando, algunas traviatas; a la fila segunda o del medio, la aristocracia, y a la fila tercera o gallinero, lo que su nombre indica, personas de ambos sexos de clase baja. (Cordovez Moure, 1997, p. 51)

En vez de peristilo, lo caracterizaba un patio, carecía de cuartos para los artistas, por cielo raso tenía un lienzo remendado, la platea en forma de herradura medía 22.50 metros de largo por 15 de ancho (Ortega, 1927, p. 84). Según el viajero Isaac Holton, era el edificio más feo de la ciudad¹⁶.

La platea no tenía asientos de luneta como tampoco los palcos, «y si uno quería estar sentado tenía que enviar con antelación las sillas» (Le Moyne, 1978, p. 72). La boleta de entrada daba derecho a tamal con chocolate o empanadas y gallina en el intermedio, nutrido entremés regido, sin embargo, por reglas estrictas de comportamiento, entre las cuales se encontraba la prohibición de fumar y la de usar ruana o sombrero. La primera pieza teatral que observaron los santafereños en el Coliseo fue *El monstruo de los jardines*, de Guillén de Castro. Esta desató entre los concurrentes respuestas extremas que culminaron con algarabía, trifulca y pedrea, según refieren los cronistas de la época, resultado de la difuminación de las fronteras entre representación y observador, y de la consecuente interacción participativa que se desarrollaba entre los espectadores y los *cómicos*, como entonces se llamaba a los actores¹⁷.

Hacia finales de 1796, el virrey Mendinueta patrocina una junta para el fomento y mejora del teatro presidida por el Oidor Decano Juan Hernández de Alba, quien reglamentó el comportamiento del público dentro del recinto en busca de moderación

16 «Hay un edificio grande separado de la calle por una reja alta y fuerte, posiblemente la construcción más fea que hay en Bogotá. Es nada menos que el teatro, donde los vendedores, los empleados y las guarichas se convierten en actores los domingos y otros días festivos por la noche» (Holton, 1981, p. 167).

17 «No se puede repicar y andar en la procesión era un aforismo sin valor en aquella época, porque el público era espectador y actor al mismo tiempo Se les llevaba el compás a los músicos golpeando en las bancas; se entablaban diálogos entre los actores en el proscenio y los espectadores en sus respectivos asientos [...] Y lo que era sublime! Los espectadores tomaban en serio los acontecimientos que se simulaban sobre la escena, llegando en su entusiasmo hasta a insultar y apedrear a los protagonistas que les eran odiosos» (Cordovez Moure, 1997, p. 52).

y decoro: los hombres podían cubrirse la cabeza con gorro o pañuelo y las mujeres debían tener puesta la mantilla, pero los que llevaban ruana no podían sentarse; solo se podía fumar en los corredores y el patio de entrada, por sobre todo: «declaraba que ningún Cuerpo ni particular podía colgar el antepecho de su palco por ser privativa esta distinción del Excelentísimo señor Virrey» (Ibáñez, 1989, p. 134).

Por el Teatro Coliseo desfilaron maromeros, cubileteros, equilibristas, trapecistas, saltimbanquis, tragasables, compañías de equitación, de zarzuela, de ópera y, por supuesto, *cómicos*. Desde 1794, tuvieron lugar allí los primeros bailes de máscaras de carácter público, que empezaban a las ocho de la noche, aunque por obvias razones de escenificación de jerarquías estaban prohibidos los vestidos de clérigo, religioso, militar, así como de mujer para el hombre, o viceversa. «Y bailaron los señores virreyes. Era cosa digna de ver la diversidad de figuras tan extrañas que sacaron, que pareció otro mundo y otro país. Estos bailes duraron cuatro noches, dirigidos por el oidor Alba» (Caballero, 1974, p. 33).

En definitiva, la escénica teatral condensa los parámetros restrictivos y los deslizamientos transgresivos de la geografía social:

El teatro en el siglo XVIII era un verdadero microcosmos: ahí, en el escenario y en las gradas, en la «libertad» de la creación artística y en la «espontaneidad» de las reacciones del público [...] se revelaban sus ataduras profundas y sus fuerzas nacientes. Ahí convivían, rara vez en armonía, las ideas y las creencias de la sociedad, sus mitos y sus esperanzas, el pueblo y la élite, el poder del dinero y las tradicionales jerarquías, el afán de ilustrar y la coerción física, la moralidad y la desfachatez, el orden y el «relajo», la legitimidad y la rebelión, la norma y la anomia. (Viqueira, 2001, p. 53)

Macroestructuralmente, se trata de una *permeación* socialmente transliterada en el control eclesiástico de los *ritos de pasaje* y de posicionamiento social, señalética del *estatus* y la jerarquización identitaria basada en un orden normativo y represivo dirigido a regular la esfera de lo privado y el fuero interno (Duby, 2001, p. 28), intrusión del Estado ejemplarmente exaltada con las *rondas nocturnas* de los alcaldes, atentas sobre todo a la disección de intimidades sexuales. De tal manera, policía urbana, adoctrinamiento y pedagogía religiosa, *multicodificación* escénica de prácticas públicas y protocolos cotidianos, inscribieron una moral social legitimada por la Iglesia para adecuarse a los intereses de la monarquía imperial.

ECONOMÍA PSÍQUICA

En el siglo xvii esta tendencia hipercodificadora y excluyente se concreta en configuraciones de sociabilidad articuladas por lógicas de la apariencia y escenográficas del parecer que definían las representaciones sagitales de la visibilidad social: el honor o el escándalo, el prestigio o el desprecio, la «preeminencia» o el escarnio, la celebridad o la infamia; vectores inscritos en la dialéctica de los reconocimientos *interpelativos* sancionados colectivamente a través del intenso calendario de festividades coloniales¹⁸, cuyo clímax escénico se manifestaba en las celebraciones públicas oficiales: juras, cumpleaños reales, transmisión de mando, recibimiento al virrey, recibimiento y consagración del arzobispo, etc. Esta exaltación instrumentalizada de una cotidianidad insistentemente ceremonial certificaba y reproducía el régimen sociopolítico mediante las jerarquizaciones socioespaciales expresadas por el «orden de asiento». Desde la Conquista, la *precedencia* social y el *honor*, en tanto jerarquizadores identitarios de carácter geopolítico, regularon las gramáticas de sociabilidad y las prácticas cotidianas, implicando variables interaccionales como la adquisición de títulos de honor y servicio que legitimaban la superioridad social. Esta función de marcador simbólico se soportó en la ambigua lectura de la lealtad al poder peninsular que «adelantaron» los conquistadores (Stern, 1992). Todos los actos sociales terminaron escenificando el dominio o la subordinación de la posición social, inscribiendo así una identidad sobrecodificada, ritual. Era, entonces, un Estado coreográfico, un Estado–escénico.

La honorabilidad, la dignidad y el respeto (trama fundamental de sociabilidad de las élites) dependían de su inscripción y posicionamiento en las redes enunciativas «oficiales». Se basaban en el «buen nombre» y la «buena fama», cualidades determinadas por el «honor familiar», a su vez cimentado por la fidelidad de las esposas y la pureza sexual de las mujeres (Rodríguez, 2002). La eficacia *interpelativa* se evidenciaba también en las *representaciones de vecinos*, mediante las que se podían impugnar elecciones y nombramientos, así como en los «derechos de petición, memorial o súplica» y las «que-rellas de privilegios» (Garrido, 1993). De tal manera, la palabra, tanto la sacralizada y la «oficial» como la «clandestina» (expresada en pasquines, rumores y anónimos), fue una

18 Que incluían: Nuestra Señora del Campo, Fiesta del Polvillo, Hábeas y su Octavario, Chirriaderas de San Juan, Fiesta de Santo Domingo, Nuestra Señora de la Concepción, Novenario del niño Jesús, San Luis Beltrán, Nuestra Señora de la Candelaria, Jubileos Papales, Bendiciones Papales, publicación de la Bula de la Santa Cruzada, además de «medias fiestas» y «fiestas menores» (AHNC, 1747). A partir de la revuelta de los Comuneros de 1781, se sumó a la espectacularidad celebratoria la pompa y la música de los desfiles militares, lo que señala el comienzo de una estrategia disuasiva, la escenificación del poderío militar como herramienta de control de los sectores populares.

plataforma privilegiada del control, la agresión y la estigmatización, red *interpelativa* en cuya dinámica la identidad nacía, *licuefaccionaba*, se desvanecía o se calcinaba.

Además, el *honor*, en cuanto articulador del orden social, cualificaba una jerarquización social basada en el *linaje* (legitimado por los títulos de hidalguía y reproducido por marcadores enunciativos, verbigracia, *don*¹⁹). Esto también lo hacía la pureza de sangre (requisito para el acceso a las diferentes instancias sociales)²⁰ que operaba consecuentemente como un clasificador de dos sectores oposicionales, la nobleza y las castas; y de dos series antagónicas de marcadores identitarios, lo «honesto» y lo «deshonesto», lo «puro» y lo «impuro» (Díaz, 2003). Esta dialéctica define a lo largo del siglo XVIII la paulatina *sustancialización* del honor, que de ser una representación de estatus pasó a serlo de una virtud al traducir la equivalencia entre títulos nobiliarios y cualidades morales, esto es, la identidad social moralmente sancionada. Además, dicha dialéctica señala una textura enunciativa disglósica y define la tensa coexistencia de una expresiva, eufórica, excesiva y dionisiaca oralidad popular, y una hierática, anquilosada, perimetral y apolínea *escrituralidad* oficial, instauradora de la *elitización*, jerarquización y sacralización de la «ciudad escrituraria» (Rama, 1984): la obligatoriedad del cumplimiento de la ley «al pie de la letra», normativa, sin embargo, constantemente escamoteada (Colmenares, 1998).

Así, la posición y significación social del individuo, su jerarquización identitaria, define un capital *étnico-genealógico* sustentado en dos fisiologías simbólicas: una economía psíquica específica, el *carácter*, expresado en protocolos de conducta pública y privada como la prudencia y la cortesía, una conducta regulada por la prescripción e internalización de límites, la auto-censura: una lógica liminar²¹ y una subjetividad

19 Concedidos por la metrópolis a raíz de la Cédula real de 1797 de «gracias al sacar», sobre todo como reconocimiento a las donaciones y préstamos del solicitante a las autoridades para la realización de obras pías, o como soporte económico a las guerras ultramarinas, estos formalismos protocolarios de reconocimiento identitario cubrían además dispensas para matrimonios entre «puros» e «impuros», y dispensas para legitimar la calidad de «hijo natural» o de «pardo».

20 Desde los nombramientos públicos y la admisión en colegios y universidades hasta los derechos a prebendas eclesiásticas, o a ocupar las jerarquías militares, tenían como requisito la presentación de certificados de pureza de sangre obtenidos mediante el reconocimiento de varios testimonios y la presentación de una relación de méritos de los ascendientes al servicio de la monarquía. La argumentación jurídica y la «exposición de méritos» de las peticiones se fundamentaban en la lealtad del «vasallo fiel» y en el linaje exento de «impurezas de tierra».

21 «Un límite es un confín de valores de un “entorno” en el que todos los puntos gozan de la misma función. Por tanto, si se derriba el límite, con esto mismo se habrá eliminado el entorno o se habrá creado otro. Toda presión sobre el límite posee, por tanto, el valor de una tensión [...] es el

monocéntrica. Y su concomitante economía *interaccional*, las *costumbres*, manifiestas en el «buen comportamiento», la honradez, la obediencia y el cumplimiento de deberes conyugales, filiales y vecinales.

Igualmente, este capital se apoya en una cicatriz identitaria peyorativa asignada a los sectores excluidos y oprimidos, una interpelación descalificativa articulada por la negación de la sociabilidad eufórica y el rechazo de la lógica del exceso²² y la subjetividad policéntrica popular, generadora de un contra-capital excluyente que fomenta la discriminación entre *criollos* y *castas* (más que entre americanos y españoles) (Garrido, 1993, pp. 165-166). La mezcla, la mixtura y la impureza cultivan una aleación identitaria anómica y execrable, lo desordenado, la inferioridad moral y la desobediencia, en suma, la peligrosidad de las prácticas culturales populares (Díaz, 2003).

La taxidermia social así configurada se categoriza mediante censos cuya lógica contrapone identitariamente dos categorías relacionales, socioespaciales, topológicas: de un lado, el *vecino* y la *vecindad*, autorreferencia sociopolítica de las élites económicas y burocráticas urbanas; y de otro lado, el *vago* y la *vagancia*, implementada para cualificar a quienes no estuviesen adscritos a las reconocidas unidades productivas, una de las varias representaciones constitutivas de la categorización negativa, a través de la cual se clasificaron las «desviaciones» genealógicas, sexuales, religiosas, políticas, laborales, interaccionales y gestuales. Este esquema taxonómico define el implícito fundamento regulativo de la *ritualización* escénica del poder, inscrito en un orden discursivo²³ (Foucault, 1987).

La racionalización utilitaria se soportó en una funcionalización y estratificación de identidades sociales, adecuadamente reforzada por la moralización y *domesticación* de las prácticas culturales populares y «excéntricas» mediante su absorción escritural, su asimilación y control institucional (a través de hospitales para mujeres, hospicios para

significado justo del término *colmo*, es decir, el «máximo sostenible», ya que indica el punto más alto de una curva cualquiera» (Calabrese, 1987, p. 66).

- 22 «Del latín *ex-cedere*, ‘ir más allá’, el exceso manifiesta la superación de un límite visto como camino de salida de un sistema cerrado [...] la tensión o la culminación o la superación del confin de un sistema de normas sociales o culturales [...] el acto liminar y el excesivo constituyen una oposición respecto a la presión sobre los confines. En efecto, el límite es la tarea de llevar a sus extremas consecuencias la elasticidad del contorno sin destruirlo. El exceso es la salida desde el contorno después de haberlo quebrado. Atravesado: superado a través de un paso, una brecha» (Calabrese, 1987, p. 66).
- 23 «En toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad» (Foucault, 1987, p. 11).

mendigos, casas de niños expósitos), y su «higienización social», que no solo cubría el control sanitario de actividades públicas y comerciales, también la urbanización de las prácticas festivas populares y, en general, la reglamentación del espacio público: la desodorización de lo popular (Corbin, 2005)²⁴. Además, su arquitectura instrumental, la hipercodificación, intervino distintas esferas de la circulación social del sentido.

ICONO—LÓGICAS

Tal hipercodificación propia de la exposición pública colonial es también característica de la producción y la circulación iconográfica, por cuanto la imagen se convierte en soporte discursivo polifuncional. Los mismos textos escritos participaron de esta *iconización* que inscribió la imagen como medio comunicativo cotidiano, sobre todo a través de los folios piadosos, los libros de horas, devocionarios y misales, los impresos de mayor circulación y consumo, profusamente ilustrados con grabados provenientes, en su mayoría, de la pintura flamenca, verbigracia, Van Dick, y especialmente del centro de producción de Rubens (agentes de la contrarreforma), cuyo repertorio visual sacro ilustraba los libros de la casa Plantin–Moretus con sucursales en Amberes, Leyden y París, única autorizada por Felipe II para la difusión de libros en España y América.

Esto marcó una diferencia entre la narrativa visual irradiada desde Cartagena de Indias y la desarrollada por los holandeses protestantes, quienes representaban escenas del Antiguo Testamento, mientras los flamencos ilustraban el Nuevo Testamento con escenas de la vida, pasión y muerte de Jesús, imágenes marianas y alegorías de santos. Cabe señalar una especificidad técnica: los primeros utilizaron el aguafuerte, los segundos el buril o «talla dulce». Fueron estas últimas reproducciones las que los pintores coloniales tomaron como matriz de abundantes copias, e incluso como soporte de simulacros al colorear con óleo las inmensas estampas de varios pliegos comercializadas en París por el concesionario Landry.

La representación visual cumplió una función ideológica, evangelizadora y moralizante, atenta a los ideales del Concilio de Trento (1545-1564, 3 de diciembre de 1562): «El arte tiene como único fin a Dios». Este es un dispositivo instruccional supuesta-

24 El olor marca otro registro identitario que se explicita aún más con los propósitos de racionalización urbana: las clases altas se perfuman con agua de rosas inundando sus espacios con aromas frutales y multiplicidad de efluvios florales; los pobres, sencillamente, huelen mal. Así, a partir de la equivalencia entre asepsia y control social, se dibuja otra representación, desodorizar es someter: «La ausencia de olor que inoportune permite distinguirse del pueblo pútrido, hediondo como la muerte, como el pecado, y de paso justificar implícitamente el tratamiento que se le impone» (Corbin, 2005, p. 159).

mente basado en el rechazo de la superstición, pero filtro connotativo de una teoría sobre-naturalista de la significación, por la cual se le otorgaba a las imágenes potencias metafísicas y cualidades ontológicas, igual que a las «reliquias» religiosas en general. Esto visibiliza una regulación idolátrica de la mirada y un fetichismo metonímico de la fe (Besançon, 2003). Su sesión xxv, celebrada en diciembre de 1563, establece tal propósito evangelizador e ideológico:

Enseñen con esmero los obispos, que por medio de las historias de nuestra Redención, expresadas en pinturas y otras copias, se instruye y confirma el pueblo, recordándole los artículos de la fe y recapacitándole continuamente en ellos; además que se saca mucho fruto de todas las sagradas imágenes por los beneficios y dones que Cristo les ha concedido, sino también porque se exponen a los ojos de los fieles los saludables ejemplos de los santos y los milagros que Dios ha obrado por ellos. (citado en Gil Tovar, 1982, p. 729)

Es la cristalización de la función asignada a las representaciones religiosas pictóricas y escultóricas por Santo Tomás de Aquino en la *Summa Theologica*:

Las imágenes de Cristo y de los santos han entrado en uso en la Iglesia por tres razones: primera, para instrucción de los ignorantes, quienes se sirven de ellas como lecciones objetivas; la segunda para que el misterio de la Encarnación y los ejemplos de los santos se graben más fácilmente en la memoria de los fieles con la persistencia de la representación; y tercera, para excitar el afecto de devoción, que se siente estimulado más por lo que ve que por lo que oye. (citado en Gil Tovar, 1982, p. 732)

Las prescripciones del Concilio se mantuvieron sin modificaciones durante los dos siglos siguientes, con la única acotación relevante de la carta «Sacrosancta» del papa Urbano VIII (1642), quien exige a la narrativa visual que se limite a «lo que la Iglesia católica admite desde los tiempos más antiguos» y prohíbe expresamente vestir a los santos o a Cristo con el hábito particular de una orden regular, para evitar mecanismos poco ortodoxos de adscripción de novicios (Besançon, 2003, p. 221).

Se especifica así el registro expositivo y escénico de la imagen religiosa, su carácter de dispositivo estratégico, así como la lógica de transmisión mediante la cual circula en su dimensión de instrumento de control social, inscripción ideológica y adscripción identitaria: la iconografía religiosa opera a través de un mecanismo «textualizado» de reproducción cultural que regula creencias, valores y comportamientos. Literalmente,

es la visualización del «Libro Sagrado», y en esa medida induce y determina mediante el «arquetipo» y los «ejemplos», que

enseñan una determinada conducta, muestran, dan modelos [...] fundan la cultura como una suma de precedentes, usos, textos [...] sus prescripciones tienen un carácter de autorizaciones [...] las leyes y normas que son introducidas en una cultura construida sobre el principio del texto, comienzan prácticamente a funcionar como costumbres y precedentes. (Lotman, 1998, pp. 125-127)

En tanto el imaginario religioso permea todas las esferas de lo social. Sus representaciones se manifiestan en diversas prácticas reguladoras de matrices y tensiones identitarias, y en la devoción *mitificadora* de una imagería *ritualizada* en los oratorios, altares y libros religiosos, conformada por estampas, escapularios, imágenes, tallas, óleos, esculturas, y particularmente retablos, núcleo de significación en el interior de las iglesias y programa narrativo didáctico e ideologizante:

Las representaciones figuradas hacen surgir categorías mentales, del mismo modo que las descripciones hacen surgir imágenes y sensaciones; la eficacia de unas y otras fue sabiamente aprovechada por el poder político y por el magisterio espiritual durante siglos en que triunfaba el simbolismo de un mundo ordenado: hieratismo de las actitudes, demostración de los gestos, lenguaje de los escudos y blasones. (Braunstein, 2001, p. 572)

A partir de la Conquista, la imagería emblemática se caracterizó por su polifuncionalidad simbólica, la cual hiló un entramado de valores estéticos, éticos, morfológicos y emocionales cuyo carácter pedagógico y propedéutico funcionó como herramienta de transculturación y subscripción a jerarquías sociales y atmósferas ideológicas, frente a las cuales indios, criollos, negros y mestizos reaccionaron defensivamente mediante tácticas de apropiación y resignificación:

Desde los principios de la Conquista española, las imágenes cristianas coexistieron con los ídolos en las casas de numerosos «idólatras». Los indios instalaron en medio de sus ídolos las cruces y las vírgenes que les habían dado los españoles, jugando a la acumulación, a la yuxtaposición, y no a la sustitución. (Gruzinski, 1995, p. 69)

De todas maneras, las imágenes españolas pintadas o talladas en los talleres sevillanos se multiplican a partir del siglo XVI en Cartagena de Indias. La producción

iconográfica se encuentra estrictamente codificada siguiendo el patrón formulado por el Papa Alejandro VIII, desde las posiciones de las figuras hasta sus actitudes y, particularmente, el control total del desnudo: «Prohíbese toda imagen o pintura obscenas, no solo en las iglesias [...] sino también en casas particulares» (citado en Silva, 2004, p. 102).

Aún en 1774, continúa vigente esta hipercodificación, como lo confirma el capítulo «De las imágenes de los santos, sus pinturas y sus esculturas», del «Concilio Provincial de Santa Fe», que determina las reglas y preceptos de producción iconográfica reguladoras de la práctica de pintores, grabadores y escultores, y que prohíbe toda «pintura, escultura e impresión falsa, apócrifa, supersticiosa o que contradiga a la verdad de la sagrada escritura, tradiciones cristianas e historia eclesiástica» (citado en Silva, 2004, p. 101)²⁵. El Concilio ordena también el retiro de las tablas votivas de las iglesias, expresión de un «arte popular piadoso» a través del cual los fieles agradecían «favores» y «milagros» por medio de la representación del contexto de los acontecimientos, con los que se describía la vida local con ilustraciones de trajes, viviendas y utensilios cotidianos.

El clero, las órdenes, las hermandades, cofradías y otras agrupaciones laicas desarrollaron una importante demanda de imaginería religiosa con fines litúrgicos y devocionales, desde imágenes «procesionales» hiperrealistas, con pelucas de cabello natural, ojos de cuentas de vidrio y lágrimas de resina (s. a., 1989, p. 718), policromadas, estofadas o encarnadas, hasta tableros con talla dorada sobre fondo carmesí de festones, recuadros, pilastras falsas y frisos que cubrían los interiores de las iglesias; donde igual se usaban enchapes de tablas pintadas de rojo, con florones y otros motivos botánicos en relieve sobre madera dorada, enmarcados con molduras también doradas, hexagonales, octogonales, circulares y cruciformes. Y, sobre todo, los retablos de altar²⁶, narrativas visuales determinadas por una gramática de la persuasión y una óptica efectista y *espectacularizada*.

25 Como igual estaban codificados los colores litúrgicos, definidos por Inocencio III en el *Tratado sobre los ritos de la misa*: negro corresponde al tiempo litúrgico de adviento, desde septuagésimo a Pascua, y a la fiesta de los Santos Inocentes; verde, en las fiestas en que no corresponde el blanco, ni el rojo ni el negro (se podía reemplazar por el amarillo); el rosa puede reemplazar al morado en los domingos tres de adviento y cuatro de cuaresma; se permiten ornamentos de tisú de oro en sustitución del blanco, rojo, verde y morado; el azul para la fiesta de la Inmaculada Concepción; para Semana Santa el rojo en la bendición y procesión de palmas, y el morado en la última parte de la función del viernes santo (Vargas de Castañeda, 1998, p. 103).

26 Labrados en madera de nogal y distribuidos espacialmente siguiendo el modelo renacentista de «cuerpos» y «calles» separadas por «cornisas» y «entrecalles», formando de este modo nichos («hornacinas») con imágenes de bulto o con tableros encajados de escenas religiosas en relieve policromado; con la estructura apoyada sobre un cuerpo bajo, llamado «banco» o «pedestal»,

Estos dispositivos iconográficos sacralizaron atmósferas (los templos), microespacios (los oratorios), entornos (el espacio público), y circuitos (rutas y caminos de peregrinaje), lo que inscribía una doble dinámica de exposición y apropiación: de un lado, el carácter itinerante y diastólico de las imágenes, su constante desplazamiento y exhibición en desfiles, procesiones, ceremonias y acontecimientos rituales («pasos» y rotación por las casas de miembros notables de hermandades, cofradías y demás agrupaciones laicas); de otro lado, su tensión concéntrica y sistólica, reiterada tanto en las visitas a los santos, las misas, las novenas, las peregrinaciones y romerías que congregaban numerosas audiencias, como en su correlato discursivo expresado mediante oraciones, votos y promesas²⁷.

Tal sacralización icónica genera una dinámica comunicativa emblemática, adecuadamente instrumentalizada por las órdenes religiosas (Besançon, 2003, p. 226)²⁸. La recurrencia de procesiones y desfiles (religiosos y profanos), formas principales de la «escénica» pública, señalan la radiación *espectacularizante* de la visibilidad social, el *encriptamiento* de referentes cohesivos mediante la insistente dramatización ritual y la teatralización multimedial del poder (Briggs & Burke, 2002, pp. 53-55)²⁹.

Además de los múltiples santos patronos, dos tópicos definieron los argumentos de la iconografía pictórica religiosa continental, determinada por la influencia de la escuela flamenca y su programa de visualización del Nuevo Testamento: la pasión de Cristo, la crucifixión y los martirios de santos, así como una profusa imaginería mariana, sobre todo de manto triangular (Gil Tovar, 1982). Sin embargo, como herramienta de entronización de la monarquía, desde la segunda mitad del siglo XVIII se incrementó

frente al cual se ubica el sagrario o tabernáculo (Gil Tovar, 1982, p. 923).

- 27 *Ritualización* ambulante ejemplificada desde finales del siglo XVI por la peregrinación a la Virgen de Chiquinquirá, celebrada el 9 de julio y el 22 y 30 de diciembre.
- 28 «La Compañía fomenta la moda de los emblemas. Utiliza la iconografía pagana para ilustrar las verdades de la fe [...] para enseñar a sus alumnos a deducir la moraleja edificante que se oculta en el cuento, los padres les enseñan emblemática, porque, como dice Richeome en su *Pintura Espiritual*, «nada deleita más ni hace que las cosas se deslicen tan suavemente en el alma que no las graba tan profundamente en la memoria como la pintura» (Besançon, 2003, pp. 225-226).
- 29 «Los rituales eran mensajes, porque eran a la vez más y menos que una manera de comunicar información. Eran menos porque es probable que la mayoría de los espectadores no llegaran a asimilar gran parte de la información codificada en la acción, ya porque no comprendieran las alusiones a la historia Antigua o a la mitología clásica [...] por otro lado, los rituales eran más que mera transmisión de información en el sentido en que creaban solidaridad, ya entre el sacerdote y su congregación o el gobernante y sus súbditos, ya entre los miembros de un gremio o una corporación que marcha conjuntamente en procesión» (Briggs & Burke, 2002, pp. 53-54).

la iconografía del poder real, representada en alegorías, emblemas, escudos de armas y retratos de la nobleza (Braunstein, 2001).

Tal fragmentariedad alegórica aún se encuentra atravesada por lo religioso, es decir, por lo simbólico, lo que permea la representación pictórica del individuo sobresaliente, cuyos protagonistas fueron los dignatarios del clero secular, los superiores de las órdenes de religiosos, los mecenas, contribuyentes y donadores «notables». Esto define al retrato como codificador de identidades sociales, morales y económicas referenciadas, más que por su *iconización* figurativa (basada en la «similaridad» y el «parecido»), por la inscripción *indicial* de la vestimentaria y los marcadores de pertenencia (símbolos de cofradías, insignias de órdenes militares, etc.).

En tanto Iglesia y religión constituyeron simultáneamente ideología e institución de Estado, y la educación fue el dispositivo para su reproducción a través de agentes especializados (doctrineros, párrocos, clérigos); configuraron un sujeto social religioso³⁰, hecho que legitimó la sobredefinición de la palabra oficial, enunciada en latín. De manera similar, ocurrió con las redes de distribución del conocimiento institucional, cuya circulación se basó en el modelo escolástico de la argumentación silogística, la lógica de la repetición (*lectio, dictatio, dispositio*) y la estrategia retórica basada en fórmulas discursivas polifuncionales (Ong, 1994, p. 110), a partir del control y regulación de tres espacios discursivos implícitos por parte del catedrático: el repertorio de textos–fuente contenidos en la «Biblioteca»; el repertorio de prescripciones interpretativas y *comentativas* señaladas en el «Manual»; y el repertorio de reglas productivas del conocimiento y de la argumentación articulados por el «Código». Es decir, los espacios de circulación del saber fundamentaban discursivamente las fluctuaciones del poder³¹.

Se hipercodificaron también las sociabilidades y protocolos de interacción, que intervenían el «tiempo libre» o de ocio con la «normativización» de fiestas, juegos y diversiones y con la proliferación de reglamentaciones de las prácticas cotidianas.

30 «El sujeto de la institución fue durante ese periodo concebido, principalmente, como hombre de iglesia y religión, encontrándose de esta manera una gran complementariedad entre el saber dominante, el tipo de sujeto a formar y la institución que controlaba los procesos de formación» (Silva, 2004, p. 46).

31 «Una multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas fuerzas encuentran unas con otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales» (Foucault, 1982, pp. 112-113).

En otras palabras, se diseñó una «economía psíquica» circunscrita por mecanismos polifónicos de adscripción religiosa. Esta era reproducida por múltiples dispositivos de control de la conducta pública y privada.

VISIBILIDADES Y OCULTAMIENTOS

En el entorno colonial, el castigo adquiere forma y función pública, la traducción simbólica de las jerarquías y las relaciones de dominación, la «dramatización del teatro del poder» (Colmenares, 1998, p. 233). Claro que la implementación del castigo público y el terror no fue tan frecuente en Hispanoamérica como lo era para la misma época, por ejemplo, en Inglaterra, donde se delegaba su función espectacular y ejemplarizante a transgresiones excepcionales como las rebeliones masivas o los crímenes abominables. Esto no impedía que se repitieran los azotes públicos y la exposición en la picota o «vergüenza pública»: el carácter escenográfico y pedagógico del castigo, la teatro—grafía punitiva del poder. Sin embargo, cualquiera que fuere su función simbólica, no tenía ningún efecto en la población negra ni en la indígena, ajenas tanto a la «comunidad» legitimada por las élites como a la interiorización de culpas propia de la tradición judeocristiana (Colmenares, 1998, pp. 248-249).

No dejaron, sin embargo, de ser siniestras y aterradoras ciertas escénicas del escarmiento, desde que la Audiencia de Quito introdujera el ceremonial macabro de cortar las manos de los ajusticiados y colocarlas en vigas en el lugar del delito, como las retaliaciones después del movimiento del Socorro: las cabezas de cinco indios insurrectos colocadas por orden de la Audiencia en las entradas de la capital, San Victorino, Las Cruces, Egipto, San Diego y el Boquerón; así como la meticulosa sentencia de Galán, en la que no solo se pretende eliminar un ideario emancipatorio mediante la tétrica metáfora de la cabeza decapitada, sino que además subyace la representación de la unidad de la Nueva Granada y España, una sola patria, conformada por vasallos «patriotas», leales a la Corona. Nada más injurioso, entonces, que la subversión frente al aparato del Estado imperial³².

32 «Condenamos a José Antonio Galán a que sea sacado de la cárcel, arrastrado y llevado al lugar del suplicio, donde sea puesto en la horca, hasta que naturalmente muera; que bajado, se le corte la cabeza, se divida su cuerpo en cuatro partes, y pasado el resto por las llamas (para lo que se encenderá una hoguera delante del patíbulo), su cabeza será conducida a las Guaduas, teatro de sus escandalosos insultos; la mano derecha puesta en la plaza del Socorro; la izquierda, en la villa de San Gil; el pie derecho, en Charalá, lugar de su nacimiento, y el pie izquierdo, en el lugar de Mogotes; declarada por infame su descendencia. Ocupados todos sus bienes y aplicados al real Fisco; asolada su casa y sembrada de sal, para que de esta manera se dé al olvido su infame nombre, y acabe con tan vil persona, tan detestable memoria, sin que quede otra que del odio y espanto que inspira la fealdad del delito [...] condenamos a Isidro Molina, Lorenzo Alcantuz y Manuel Ortiz [...] a que

La brutalidad ejemplarizante ya se había puesto en práctica en los primeros meses de 1781 con el Inca Túpac Amaru en el Cuzco, a quien le ciñeron una corona con puntas agudas perforándole el cerebro, le cortaron la lengua y lo descuartizaron con cuatro caballos cerreros; el mismo suplicio aplicado por «alzamiento» en Bolivia a Túpac Catari, cuya cabeza se colocó en escarpia en La Paz, y el tronco y los miembros en las colinas circundantes.

La tipificación de los delitos visibiliza las codificaciones inscritas en el imaginario social, su orden de prohibiciones, exclusiones e imposiciones, frente a las cuales las desviaciones erizan las tensiones entre lo público y lo privado, entre la norma y el comportamiento individual. De hecho, la definición misma de la transgresión expone las expectativas de que se produzca (Colmenares, 1998, p. 216). Coexisten, de tal manera, la regulación punitiva y la conducta delictiva.

La frontera maleable entre la estratégica escenificación del castigo y la táctica clandestinidad de la transgresión se expresa en microespacios marginales como las «chicherías», donde en medio de totumadas de «chicha» y «guarapo» se fermentan sociabilidades ilegales, delictivas e inmorales³³, y en los juegos de azar, prohibidos desde la Cédula Real del 24 de agosto de 1529, pero practicados tanto en «tablajes» y «patios de barra» como en cocinas, salones de casas y trasfondos de tiendas (Vargas, 1990, p. 364).

Esta tensión entre lo visible y lo secreto se manifiesta sagitalmente en las prácticas mágicas y adivinatorias. La red de representaciones religiosas reguladoras de la

siendo sacados de la cárcel y arrastrados hasta el lugar del suplicio, sean puestos en la horca hasta que naturalmente mueran, bajados después se les corten sus cabezas y conduzcan la de Manuel Ortiz al Socorro [...] la de Lorenzo Alcantuz a San Gil, y la de Isidro Molina colocada a la entrada de esta capital; confiscados sus bienes, demolidas sus casas y declaradas por infames sus descendencias, para que tan terrible espectáculo sirva de vergüenza y confusión a los que han seguido estas cabezas, inspirando el horror que es debido, a los que han mirado con indiferencia estos infames vasallos del Rey Católico, bastardos hijos de su patria» (citado en Ibáñez, 1989, p. 35).

- 33 «Los informes presentados por los miembros de la Real Audiencia atribuyeron a la chicha y al guarapo cualidades malévolas y sostuvieron que ellos eran la causa de múltiples homicidios, de la desidia en la atención de los actos religiosos y de la irresponsabilidad en el cumplimiento de las obligaciones tributarias. Es decir, que a más de ser bebidas promotoras del delito, la inmoralidad y el atentado fiscal, la chicha como el guarapo tenían otros atributos graves como el de ser causantes del descenso demográfico de la población indígena que afectaba la disponibilidad de fuerza de trabajo en las labores agrícolas y mineras. De hecho, consideraban los funcionarios reales, se estaba atentando contra los pilares de la economía neo-granadina [...] Si la chicha era un producto de consumo esencialmente indígena, el guarapo lo era de otros sectores populares no indios» (Mora de Tovar, 1988, pp. 17-18).

identidad y de la interacción social era silenciosamente corroída por múltiples prácticas «subterráneas» como la hechicería y la brujería, cuyas representaciones se remontan a los imaginarios europeos medievales y sus correlatos inquisitoriales, articulados a partir de la oposición entre los «vicios» y las «virtudes». La hechicera manipula fuerzas naturales, la bruja, en cambio, es su racionalización cristiana (particularmente entre 1450 y 1750), repudia a Dios, lo niega, subvierte su poder hegemónico (Hope, 1988, pp. 105-106, 298-299; Michelet, 1987), tal como prescribe jurídicamente el repertorio de interrogatorios, tormentos y torturas *Malleus Malleficarum*, o martillo de las brujas, escrito por los dominicos Jakob Sprenger y Heinrich Kramer en 1486. Subyace una antinomia cultural, una contradicción psíquica: de una parte, el «saber oficial» apuntalado en la seriedad, la contención, el dolor y el arrepentimiento, y de otra, la burla, el desequilibrio, el exceso, la risa, la transgresión carnavalesca materializada en las «fiestas de locos» (Bajtín, 1998).

La mentalidad colonial se encuentra permeada por la misoginia europea católica que desde diversas facetas (jurídica, teológica y médica) demonizó a la mujer (particularmente entre los siglos IV y XVI), soportándose en la representación dicotómica de la «mujer pura» y la «mujer pecaminosa», tentadora, viciosa, naturalmente inclinada al mal (lo cual delataba su inferioridad moral), núcleo del estereotipo de la bruja europea, caracterizada por su libertinaje sexual y sus potencias maléficas (Caro, 1986). Durante la Edad Media, el arquetipo bíblico discriminó tres redes identitarias: la mujer virtuosa encarnada en María, la prostituta encarnada en Eva, y la prostituta arrepentida encarnada en María Magdalena: la virgen, la puta y la esposa (Borja, 1998, p. 271). Desde tales estereotipos, la mentalidad conquistadora proyectó en la mujer blanca española lo virtuoso y en las mujeres conquistadas lo tentador pecaminoso, distinción identitaria que se evanesció en la época colonial, extendiéndose la clasificación a la generalidad de las mujeres (blancas, negras, indias, mestizas, mulatas), pero que a su vez discriminó dos tipos de artes y prácticas, una magia negra, mala, y una magia blanca, buena (Borja, 1998, p. 271).

Tal estigmatización reguló el hostigamiento de las brujas en la Nueva Granada desde comienzos del siglo XVII, basada en el repertorio ideológico del cristianismo filtrado por las prácticas culturales y simbólicas de las etnias negra e indígena, paradójicamente cuando en España el Santo Oficio de Madrid ya había abolido su persecución. Ello derivó en la distinción entre bruja y hechicera, a partir del eje sémico del «pacto con el demonio», propio de la primera mas no de la segunda; diferenciación que, por un lado, generaba nuevas herramientas y tácticas de sociabilidad propias de la hechicería (y su propósito de propiciar relaciones inter-humanas); y por otro, articulaba y expresaba

resistencias ideológicas frente a la estructura político–religiosa dominante, a través de las «alianzas satánicas».

Durante la primera mitad del siglo *xvi* las prácticas curativas y mágicas de sacerdotes indígenas se encajaron en las prácticas hechiceriles bajo la figura de la «idolatría». Pero ya para mediados del siglo cambia esta benévola percepción, probablemente por la multiplicación y recurrencia de los usos mágicos, confirmada por el auto contra brujas y hechiceras proclamado por el arzobispo de Santa Fe, fray Juan de los Barrios. En los reinos del sur de España y Castilla la brujería no se había magnificado como en otras regiones europeas, pues lo que circulaba era un saber hechiceril de tipo amoroso y sexual, clasificado y juzgado benévolamente como «superstición»; taxonomía simbólica heredada por el Santo Oficio de Cartagena. En los propósitos amorosos de la magia blanca se fusionaban la prohibición cristiana del amor pasional y la naturaleza demoníaca femenina, lo que catalogaba su práctica como «sortilegios heréticos».

Hechicería y brujería negra compartían propósitos de sociabilidad, esto es, la «magia amoratoria», aunque el mecanismo de la liga fuera diferente. Las hechiceras subvertían la subordinación social de la mujer ante el hombre al permitirle imponer su voluntad y sus deseos mediante sortilegios y conjuros para «atarlo», artilugios soportados en una lógica conmutativa y metonímica. Las brujas, en cambio, reforzaban el rol masculino a través del «pacto» con Satanás, quien suplantaba, en primera instancia, y luego entregaba a la mujer un reemplazo del marido o del compañero sexual, a partir de una lógica sustitutiva y metafórica.

El Concilio Provincial de Santa Fe (1774) delata la persistencia de la brujería en el siglo *xviii*:

El estudio de la magia, invocar al demonio, ofrecerle sacrificios o tener pacto, tácito o expreso, es prohibido a todos, sean cristianos, herejes, sarracenos, judíos o de cualquier otra secta; y mandamos que cualquiera que tuviere noticia de estos detestables delitos y de los que los cometieren, los denuncien conforme al edicto de la Sagrada Congregación del Santo Oficio de la Inquisición. (citado en Borja, 1998, p. 298)

Frente a la normatividad institucional de los roles identitarios, del siglo *xvi* al siglo *xviii* proliferó un mundo subterráneo de invocaciones y hechicería, búsqueda de evanescencias de la identidad en la fusión amorosa, protagonizado por mujeres de toda condición social adiestradas en la manipulación de plantas, piedras y conjuros, si bien la mayoría estaba constituida por mestizas, mulatas y negras. Su proliferación

se encuentra notificada por los procesos y condenas inquisitoriales, sobre todo en la primera mitad del siglo xvii, cuando fue más recurrente su persecución.

Las hechiceras, a diferencia de las brujas, que buscaban manipular el orden natural, se ocupaban de eventos cotidianos mediante la adivinación y la «liga» de amores imposibles. La cualificación de las representaciones identitarias de las hechiceras no cargaba el peso sargatánico³⁴ de las brujas (y sus pactos con el demonio), motivo por el cual solo se las condenaba al arrepentimiento de sus creencias y al destierro, contrariamente al tormento, los azotes, la exposición pública, la cárcel perpetua y hasta la hoguera, castigos regulados para estas últimas. El repertorio mágico de las hechiceras se tejió a partir de influencias españolas, portuguesas, africanas e indígenas que sustentaban las artes adivinatorias, que formaban parte de sus principales actividades: la cartomancia, la quiromancia, *el agua, las naranjas o el huevo*, pero particularmente la tirada de habas (con pedazos de plata) acompañada de sortilegios, la más popular de las suertes.

Sin embargo, su herramienta más admirada era el dominio de las potencias de la palabra hablada y escrita gracias al conocimiento de los conjuros, requerimientos y evocaciones retóricas proferidas con tonalidad escénica, destinadas a la repetición y la memoria: tres veces diarias o durante nueve días seguidos. En tanto esquemas formularios, los conjuros comparten rasgos texto–discursivos con las bendiciones, abjuraciones y exorcismos de la Iglesia, lo que permite inferir cierto tono religioso de la magia erótica, bien argumentativamente o bien pragmáticamente.

Argumentativamente, por la presencia de elementos de la mística platónico–cristiana y biblio–cristiana, sobre todo en lo relativo al «descensus» de Cristo, mediador entre el alma del hombre y Dios, o «encarnación del Verbo, previo y necesario para el ulterior ascenso, vuelta o transformación del alma en Dios, pues a su imagen y semejanza fue creada» (Serés, 1996, p. 2). Este rasgo discursivo se manifiesta como plegaria dirigida a intermediarios y benefactores: a un santo especializado en asuntos del amor (Santa Marta, Santa Elena, San Cristóbal, San Antonio —portador de la «llama de la pasión»—), o al Jesucristo Crucificado, quien acepta morir por piedad, la «caritas» (amor y piedad) del Evangelio de San Juan. En otras palabras, en el conjuro convergen las tradiciones platónicas y las Escrituras, palimpsesto configurado por Filón, Clemente, Orígenes y el Pseudo Dionisio Aeropagita, entre otros muchos: mutua *permeación* de «eros» y «ágape».

Pragmáticamente, por los contextos y usos que le otorgan sentido: el conjuro es individual y privado (casi siempre), y se profiere (generalmente acompañado de enun-

34 Sargatanás: uno de los tantos nombres que le otorga la demonografía clásica a Satanás.

ciados en latín alusivos a la comunión y la consagración) en un entorno iluminado con velas, utiliza imágenes de santos, una baraja envuelta en un pañuelo de seda y un trozo de ara, o piedra santificada del altar, sobre los que la hechicera hace múltiples cruces de mano, gestualidad simbólica cercana al poder de la bendición otorgado al «santiguador» en la España de los siglos xv y xvi. Pero también los conjuros, en muchos casos, debían invocarse secretamente durante la misa.

Brujería y religiosidad ilustran el antagonismo entre las redes identitarias clandestinas y las legalmente inscritas, la tensión entre las lógicas esquemáticas de visibilidad oficial y la opacidad sistémica de las tácticas subversivas.

LA FLEXIÓN TÉCNICA

Para finales del xviii la visibilidad cautelativa es paulatinamente re–emplazada por una visibilidad «técnica» y re–productiva, cuyo trasfondo utilitarista planificó la optimización en múltiples esferas sociales: la zonificación funcional urbanística, la racionalización y modernización de la administración de Hacienda, el desarrollo tecnológico y mercantil con el incremento de la producción y explotación de materias primas y la intensificación del comercio ultramarino, lo que resaltó la importancia social de los comerciantes, quienes además de integrar el territorio fragmentado en focos regionales funcionaron como agentes culturales al proveer el *objetuario*, el ajuar y la dieta necesarias para la propagación de estilos de vida europeos (McFarlane, 1996, pp. 383-384).

Con el propósito de instaurar la optimización tecnocrática, a partir de la «observación de la naturaleza» se incorpora una nueva gramática del saber, la «filosofía natural», que reemplaza la argumentación silogística del peripato por la analítico–sintética de la «filosofía experimental»; para usufructuarla se organizan expediciones mineras (México, Nueva Granada, Perú) y botánicas, y se fomentan las Sociedades Económicas de Amigos del País. El mismo sub–texto utilitarista caracteriza las reformas y planes educativos, enfocados al conocimiento práctico y potencialmente productivo.

La Expedición Botánica (propuesta por Mutis a Carlos III desde 1763) aplica y disemina una nueva visibilidad categorial y un inédito relato clasificatorio, una teoría de la marca y la estructura, esto es, la identificación de especímenes como miembros de especies definidas matricialmente. Es la inscripción de una «mathesis» o «ciencia general del orden» que lee las estructuras formales de los especímenes vegetales a partir de su forma, cantidad, distribución relacional y magnitud relativa (Foucault, 1998, pp. 131-134). Densificación taxonómica ilustrada por la proliferación de herbolarios, gabinetes de «historia natural» y jardines botánicos. Lo señala la multiplicación de «colecciones»,

las de José Celestino Mutis, Francisco José de Caldas, Sinforoso Mutis, Juan María Céspedes, Humboldt, Bompland y otros cuantos viajeros y exploradores extranjeros.

Esta nueva mirada analítica señala el paso de la cultura científica premoderna a la moderna (Latour, 1990, pp. 18-68), caracterizada por la cuantificación y categorización propia de listados, escalas, cuadros, tablas y almanaques, la perspectiva diagramática y la óptica clasificatoria, que registran una visibilidad diagnóstica. Se enfoca en la apropiación práctica del entorno y el desarrollo de una geografía funcional, parámetros a partir de los cuales se afianza la representación geo-identitaria de la «patria», la adjetivación del «hombre útil a la patria», y la sedimentación del «patriotismo científico» (König, 1994). El *Almanaque del Nuevo reino de Granada para 1811*, escrito y publicado por Caldas, es ejemplo paradigmático de la nueva visibilidad que entreteteje lo funcional y lo categorial. Pero la racionalización utilitaria define también la distribución social del conocimiento y la jerarquización del oficio: las artes liberales para las élites y las artes mecánicas para los sectores populares.

Durante las dos últimas décadas del siglo XVIII, tensiones políticas y ante todo económicas fraguaron nuevas formas de sociabilidad laica que se unieron a las tradicionales hermandades y cofradías (traducción de la trama de las recurrentes identidades religiosas), hecho que manifiesta una paulatina densificación de lo privado, cada vez más refractario a la influencia estatal: gremios de oficios o de etnias, sociedades mutuales, tertulias (Tertulia Eutropélica o Asamblea del Buen Gusto, Arcano de la Filantropía³⁵, Sociedad Filantrópica, Sociedad Didascálica), clubes literarios (Sociedad Económico-literaria de Popayán, Institución Social Literaria de Bogotá³⁶), sociedades patrióticas y logias masónicas (Sociedad Popular, Sociedad Filológica, Sociedad Patriótica³⁷, Fraternidad Bogotana n. 1)³⁸.

35 «Tiene algo de círculo literario y mucho de club revolucionario. Nariño mismo había diseñado la sala de reuniones, la que debía estar adornada con significativas inscripciones a la Libertad, la Razón, la Filosofía y con retratos de Cicerón, Tácito, Washington, Rousseau, Franklin, y otros célebres personajes» (Pacheco, 1984, p. 148).

36 Fundada en 1829 con 62 miembros, 23 de ellos extranjeros, opera como un importante difusor y reproductor ideológico: «Esta sociedad se convirtió en el primer espacio donde la élite criolla inició el entronque con los comerciantes y diplomáticos extranjeros. De hecho, aquí se inicia el proceso de «europeización» de la élite decimonónica, con toda la revolución de las costumbres, modas y demás elementos de la vida cotidiana» (Zambrano, 1976, p. 67).

37 Reunida desde 1822 en el «Café Boyacá», primer establecimiento público alrededor del cual se realiza una tertulia (Zambrano, 1976, p. 60).

38 «Frente a la autoridad [...] las distintas formas de sociabilidad intelectual (del salón a la academia, del club al café, del estudio a la sociedad literaria) definen, en efecto, un espacio de debate y de

Igualmente, se configuraron nuevas formas de inscripción identitaria: del sujeto *ritualizado* en la esfera pública al sujeto notificado por cédulas reales, ordenanzas, reglamentos, instrucciones, manuales; así como nuevas formas de circulación del conocimiento, socializadas a través de todo tipo de impresos y publicaciones (incluidos variopintos pasquines), y de múltiples dispositivos comunicativos entre los cuales fueron notorios el cancionero popular y el teatro, desde siempre utilizado como herramienta propedéutica e *ideologizante* apuntalada en la reglamentación del comportamiento del «respetable público», no siempre tan respetable³⁹ (Lamus, 1998).

Censos, mapas, colecciones, museos e impresos⁴⁰ perfilan una «comunidad política imaginada» (Anderson, 1993, p. 98), articulada por los periódicos que dibujan la trama del «patriotismo científico», definido como una filosofía política y una moral geo-simbólica y econométrica. Tal narrativa se soporta en la geografía económica mediante descripciones poblacionales, reflexiones sobre la función productiva y evaluaciones de la situación artesanal, comercial y agrícola, enmarcadas en un proyecto neomercantilista y fisiocrático que racionalizaba la explotación de la tierra como fundamento del progreso: el *Papel Periódico Ilustrado*, el *Correo Curioso, Político y Mercantil* (organizador de la «Sociedad Patriótica del Nuevo Reino de Granada»); y, particularmente, el *Semanario del Nuevo Reino de Granada en Santafé*.

Se reconfiguran también las *interaccionalidades* y sus respectivas *discursividades*, como en el caso del protocolo de la «visita», que se redirecciona y satura políticamente para converger en las tertulias de orientación revolucionaria, microespacio que manifiesta una coalescencia táctica entre, por un lado, la lectura en voz alta y la oralidad *interpelativa* de la conversación; y por otro, la proliferación de todo tipo de impresos y reproducciones. Imbricación, entonces, de lo dialógico y lo serial, conversión de la lectura intensiva en lectura extensiva (Chartier & Cavallo, 1998, p. 37-45), transformación de la

crítica donde, libremente, sea cual fuere su condición, las personas privadas pueden hacer uso público de su razón. Por esto, la lectura en voz alta, que tiene un lugar variable, pero siempre importante en estas reuniones mundanas y sabias, se sitúa en el nacimiento de una nueva definición de lo público, comprendido como la esfera pública donde la opinión pública puede constituirse frente a la autoridad del Estado» (Chartier, 1992, p. 138).

39 Declaraba el viajero Gaspar Mollien, en *Viaje por la República de Colombia en 1823*: «Que barullo! Que zahúrda! Que desorden! Concurren al Coliseo multitud de hijos de distintas madres a hacer todo lo que les da su gana» (Mollien, 1944, p. 56).

40 Producidos desde 1780 por la «Imprenta Real» y por la imprenta «La Patriótica» entre 1792 y 1794, año en que fue incautada como consecuencia de la publicación de los *Derechos del hombre y del ciudadano*, prohibidos en las colonias españolas desde el 13 de diciembre de 1789. Desde 1738 hasta 1810 salieron de las prensas granadinas 194 impresos conocidos (Posada, 1925, p. 151).

escucha ritual en comentario contraargumentativo, desplazamiento de la lógica oral por la lógica escrituraria (Rama, 1984) y torsión de la repetición, convertida en reescritura.

La oscilatoria cultural señala enfáticamente una disglosia estructural mediante la cual coexistieron, con diferentes niveles de connivencia o resistencia, una oralidad popular dinámica y contextual y una *escrituralidad* oficial escénica y autorreflexiva (Ong, 1994, pp. 107, 126), propia de los estamentos gubernamentales y de las élites que devengaban sus beneficios. Disglosia evidenciada en la calle, contexto simultáneamente estratégico (espacio de visibilización y regulación oficial del comportamiento público) y táctico (espacio de reivindicación de las prácticas populares) (De Certau, 1996).

Las dinámicas «autonomistas» de la fractura independentista se caracterizaron por una táctica anexión «realista» durante la cual se reactivaron los dispositivos identitarios de la monarquía a través de la instrumentalización iconográfica, la densificación emblemática y el culto a la imagen, textura escénica y heráldica que *efervescía* en la *ritualización* de las «juras de fidelidad» (König, 1984)⁴¹.

De cualquier manera, se modela y adjetiva otro sujeto social, el «patriota», definido por su adscripción georeferencial en defensa de la «soberanía nacional» y la libertad, identidad política que difumina por absorción las anteriores narrativas identitarias étnico-territoriales y sociales coloniales, lo que irradia la representación cohesivo-defensiva del «patriotismo», reactividad que culmina con la dis-locación independentista. Su arquitectura identitaria será formulada sagitalmente por las 46 ediciones del *Diario Político de Santafé de Bogotá* (desde el 27 de agosto de 1810 hasta el 1 de febrero de 1811⁴²), periodo durante el cual define

41 Prototipo de tales rituales identitarios, la jura de fidelidad al monarca español Fernando VII, el 11 de septiembre de 1808 en Santafé de Bogotá (el mismo día que murió José Celestino Mutis). Fastuosas ceremonias frente a la imagen del rey, en medio de fiestas que acompañaron la exhibición de las insignias reales en la galería de la Casa Conquistatorial durante tres días y tres noches (como fue también exuberante la celebración de Popayán). Se levantaron tablados en la Plaza Mayor y en las de San Agustín y San Francisco, y se construyeron arcos triunfales en las principales calles. La junta convocada el 5 por el virrey dispuso el empleo de escarapelas de cintas de raso «color fuego» con la inscripción «Vencer o morir por mi rey Fernando VII: «Y para este efecto se hicieron trabajar a todos los plateros hasta los días de fiesta. Desde este día la comenzaron a usar todos los clérigos, monjas, menoristas, monaguillos y colegiales, al pecho; los seglares, en el sombrero, y las mujeres en el brazo izquierdo, y en general en los sombreros» (Caballero, 1974, p. 46).

42 El *Diario Político* establece desde el primer párrafo del *Prospecto* del número uno sus intenciones políticas e ideológicas, a saber, la «ilustración» del pueblo para defender la libertad y la independencia «creando» opinión, esto es, *filigranando* una representación colectiva mediante jerarquizaciones valorativas y argumentaciones propedéuticas: «Difundir las luces, instruir a los pueblos, señalar los peligros que nos amenazan y el camino para evitarlos, fijar la opinión, reunir voluntades y afianzar la libertad y la independencia solo puede conseguirse por medio de

la «identidad nacional» en términos de «libertad», «autonomía», «soberanía» y «representatividad», mediante la jerarquización evaluativa y propedéutica de los tópicos «patria», «patriotismo», «nación», «país», «legalidad» y «unidad de gobierno».

Para estas élites se multiplica un repertorio de inéditas prácticas cotidianas y singulares matrices *identificadorias* desplazadas de su referencia hispánica hacia Inglaterra y Francia, lo que se materializó en novedosos repertorios de mobiliario (del uso a la decoración: enchape, incrustación, lacado, barnizado), vestimentaria (particularmente la desaparición de pantalones cortos, medias de seda, coletas y sombreros de tres picos, reemplazados por levitas, zapatos y botas de charol), «apariencia personal» (supresión de pelucas, afeitado de bigotes y patillas), dieta (cada vez más filtrada por influencias británicas y francesas), literatura (poesía «patriótica» posindependentista), música («canciones nacionales» y géneros instrumentalizados políticamente), y teatro (supresión de obras españolas), entre otras prácticas culturales.

Durante las últimas décadas del siglo XVIII se modifica también la arquitectura planimétrica y se redistribuye la sectorialización funcional de las viviendas: consolidación de los ámbitos sociales (salas de estar, salas de gran cumplimiento, estrados) y su diferenciación de los ámbitos privados, así como la definición de espacios de circulación y la paulatina desaparición de la huerta, expresivo indicio del continuo transvase de lo rural en lo urbano que, sin embargo, se manifiesta aún con la transformación del patio en jardín (Rueda & Gil Tovar, 1977; López, 1996), lo que registra un giro de la visibilidad: la poliscopia muta hacia la exposición en cuadro, el paisaje hacia el herbario, el encuadre hacia el enfoque.

Desde la segunda mitad del siglo XVIII se constata el declive de lo funcional y planimétrico en beneficio de lo ornamental y estilístico, la priorización de la ebanistería de maderas finas sobre la carpintería, el reemplazo de lo volumétrico por lo esceno-gráfico (Rueda & Gil Tovar, 1977). Si bien para finales del siglo persiste en la parte superior de muchas escaleras la imagen de «San Cristóbal haciendo pasar el Mar Rojo al Niño Jesús y llevando en su mano una palmera a guisa de bastón» (Vawell, 1978, p. 47) —el santo patrono de la ciudad (Baché, 1978, p. 49)—, la imaginería religiosa es reemplazada por una iconografía «profana», particularmente mitológica, de cuyas variadas manifestaciones se infiere la recurrencia e inscripción de cierta morfosintaxis

la imprenta [...] son útiles a todo pueblo civilizado y precisos en las convulsiones políticas [...] cualquier otro medio es insuficiente, lento y sospechoso» (*Diario Político n. 1* en Martínez Delgado & Ortiz, 1960, p. 29).

referencial más alusiva que designativa, característica de las festividades institucionalizadas y de las celebraciones públicas «oficiales».

A partir de la fractura independentista, la gramática referencial instrumentalizada en tanto dispositivo identitario se basó en dos estrategias de representación, simultáneamente rasgos diferenciales de la inscripción de mitologías políticas heroicas⁴³ y republicanas. De un lado, la recodificación emblemática: banderas, gorro frigio, árboles de la libertad, *iconización* de «lo indígena» (König, 1994); de otro lado, la alegoría característica de la *ritualización* conmemorativa, memoria fragmentaria y lógica escenográfica que sustituye el significado histórico de su referente por una escenificación espacial (Benjamin, 1973). A través de estas estrategias comunicativas se inscribieron iconogramas referenciales reiterativos que circularon en escarapelas, cintas, lazos, divisas, monedas, escudos y blasones y en la proliferación de litografías europeas que exaltaban la libertad americana, sus héroes y batallas, repertorio reproducido por artistas locales en respaldares de sillas repujados y pintados, espejos, cinturones, lozas y platos: la *espectacularizada* representación de vectores identitarios republicanos, la «Victoria», la «Sabiduría», la «Libertad», la «Justicia», la «República», la «Paz», etc. (König, 1994); así como en las estilizaciones iconográficas, escenográficas y volumétricas (los carros y los arcos triunfales), que diseñan catálogos de «valores» sancionados positivamente, inscritos como repertorios de representaciones con función cohesiva y carga identificatoria, cuya articulación nuclear fusiona instrumentalmente las dimensiones «exhibitivas» (transitivas) y «culturales» (reflexivas) de la imagen, esto es, mediante la estrategia de suseudofamiliarización expositiva (Benjamin, 1973, p. 26). Es el deslizamiento retórico de lo simbólico a lo alegórico.

La filtración de la socialidad pública en el ámbito de la intimidad familiar, poco a poco desacralizada y descentrada de la tensión cautelativa, traza una nueva optometría con la visibilización de los espacios interiores que se extienden a la calle gracias al aumento de ventanas y galerías, primero abiertas hacia el patio central y luego hacia el exterior, señalando una reconfiguración escénica donde lo restrictivo y coercitivo de la panóptica colonial vira hacia lo *exhibitivo*. Una «imagen pública» ya no anclada en el honor y la respetabilidad jerárquica, sino en la ostentación de propiedades y riqueza; una «exposición» intencionalmente decorativa, preámbulo heráldico del nuevo «ciudadano» que se empezará a dibujar desde la tercera década del siglo XIX, el «aristócrata de éxito». Y sin

43 La imagen de Bolívar circuló en todo tipo de soportes: billetes, monedas, estampillas, loterías, medallas, medallones, broches, estampas, pañuelos, vajillas, copas, fósforos, etiquetas de licores, cigarros y cigarrillos de La Habana, almanaques, portadas de libros, revistas y periódicos, etc.

embargo, paralelamente, una implosión de la visibilidad con la densificación clandestina de los lugares «herméticos», las sociabilidades «encubiertas» y las «sociedades secretas» de carácter político que se fermentaron durante las dos últimas décadas del XVIII para eclosionar con la multiplicación de logias masónicas en la tercera década del siglo XIX.

En la recodificación arquitectónico-urbanística subyacía la metáfora mecanicista de la ciudad, que trataba de neutralizar asépticamente la constante filtración de la organicidad rural en el entorno urbano, proyección del trasfondo macrosocial utilitarista regulador de la actividad gubernamental. Sobre todo, subyacía la homología entre los proyectos políticos de las élites liberales ilustradas y sus proyectos urbanos, equivalencia que a partir de concebir la interdependencia entre transformaciones urbanístico-territoriales (locativas), y transformaciones ideológicas (simbólico-políticas), identificaba el aseo urbano y el «aseo social». Se intentaba así homogeneizar el paisaje socio-identitario, absorbiendo la coexistencia de diversas «identidades culturales» dentro de la extensión genérica de una identidad política y cívica supuestamente común y supuestamente «nacional», la «ciudadanía». Es decir, la visibilización de las multitudes (sedimentación *interpelativa* del «pueblo», re-semantizado hacia la recepción, la audiencia, el «público»), y la instrumentalización de una «muchedumbre» potencialmente electoral o por lo menos legitimadora de los poderes políticos, que se expresaba con fuerza creciente y que señalaba, además, el carácter político reactivo del espacio público.

Concomitantemente, se produce una mutación de las sensorialidades sociales. La *auditividad* que regulaba hasta el siglo XVIII tanto la transmisión social del saber como las temporalidades cotidianas y celebratorias anunciadas por las campanas, y cuya función fiscalizadora se proyectaba en la importancia coyuntural del «confesor» (mediador entre la oralidad institucionalizada del sermón o el edicto y su efectiva incidencia en conductas y comportamientos particulares), se desliza hacia la visibilidad instaurada por la multiplicación tipográfica, litográfica y pictográfica, generadora de nuevos parámetros de autorreflexión (la lectura introspectiva), de nuevas formas de circulación y apropiación del conocimiento (la re-producción icónica), de nuevas gramáticas de interacción comunicativa (la correspondencia y las sociabilidades políticas contestatarias), de nuevas formas de consumo de los textos (convertidos en marcador ideológico y mercancía simbólica), y de nuevos patrones de percepción, valoración y jerarquización social (la visibilidad pública del individuo exitoso).

En suma, un nuevo registro identitario, el «patriota», caldo de cultivo del «ciudadano» que se articulará alrededor de una novedosa y tensa economía psíquica, aquella forma concéntrica de la intimidad expresada por la meditación silenciosa de la poética del nombre (desde donde se diseña el relato autobiográfico, las memorias, el diario y

la narrativa epistolar), en contrapunto con su forma expansiva expresada por la exaltación del sujeto público y la insistencia de figuración social expositiva, la exhibición y construcción dramaturgica y efectista de la identidad, dialéctica cuyo síntoma es el retrato, *peremnitzación* del reconocimiento, testamento gráfico.

Se fermenta, así, una nueva lógica de visibilización: secuencial, serial y escenográfica. Y su consecuente e inédito cronopaisaje identitario, otro régimen de tematización y producción del yo. Del lado de quien mira, una transición del ocultarse–mimetizarse al mostrarse–exhibirse, traducción de la economía psíquica que se moviliza de la contención hacia la impostación. Del lado de las *textualizaciones* de lo mirado, una transición de la exposición a la clasificación, de la disección a la diagnosis, de la visibilidad descriptiva a la visibilidad taxonómica. Y como radiación de fondo, un cambio de las temporalidades perceptuales, representativas y enunciativas: de la retro–dicción del examen hacia la predicción del pronóstico; y una mutación de las gramáticas de circulación del sentido: de la reproducción al comentario.

REFERENCIAS

- Acevedo de Gómez, J. (1973). Santafé. En *Museo de cuadros de costumbres* (Tomo III, pp. 235-238). Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Archivo Histórico Nacional de Colombia [AHNC] (1747). Historia civil. Tomo 16, folio 425v.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas – reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Anónimo. (1978). Letters Written From Colombia During a Journey From Caracas to Bogotá and Thence to Santa Marta in 1823. En C. Martínez, *Bogotá reseñada por cronistas y viajeros ilustres* (pp. 50-54). Bogotá: Escala Ltda.
- Ariès, P. (1983). *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.
- Baché, R. (1978). Notes in Colombia taken in the years 1822-1823 with an itinerary of the route from Caracas to Bogotá. En *Bogotá reseñada por cronistas y viajeros ilustres*. Bogotá: Escala Ltda.
- Bajtín, M. (1989). Las formas de tiempo y del cronotopo en la novela. Ensayos de poética histórica. En *Teoría y Estética de la novela* (pp. 237-409). Madrid: Taurus.
- Bajtín, M. (1998). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid: Alianza Editorial.
- Benjamin, W. (1973). El arte en la época de la reproductibilidad mecánica. En *Discursos Interrumpidos*. Madrid: Taurus.

- Besançon, A. (2003). *La imagen prohibida. Una historia intelectual de la iconoclasia*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Borja, J. (1998). *rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Bogotá: Planeta.
- Bourdieu, P. (2000). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Braunstein, P. (2001). La emergencia del individuo. En P. Ariès, & G. Duby, *Historia de la vida privada* (Tomo 2, pp. 526-622). Madrid: Grupo Santillana.
- Briggs, A., & Burke, P. (2002). *De Gutenberg a Internet. Una historia social de los medios de comunicación*. Madrid: Taurus.
- Caballero, J. (1974). *Libro de noticias particulares* (Tomos I-II). Bogotá: Ediciones Guadalupe S. A.
- Calabrese, O. (1987). *La era neobarroca*. Madrid: Ediciones Cátedra S.A.
- Camacho, S. (1983). *Escritos varios* (Tomo II). Bogotá: Editorial Incunables.
- Caro, J. (1986). *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Chartier, R. (1992). Post-Scriptum. En *El Mundo como representación* (pp. 137-144). Bogotá: Gedisa.
- Chartier, R., & Cavallo, G. (1998). *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Taurus.
- Colmenares, G. (1998). El manejo ideológico de la ley en un periodo de transición. En *Varia. Selección de Textos* (pp. 231-254). Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Corbin, A. (2005). *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social. Siglos XVIII y XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cordovez Moure, J. (1997). *Reminiscencias de Santafé y Bogotá*. Bogotá: Gerardo Rivas Moreno Editor.
- Corradine, A. (1989). La arquitectura colonial. En Á. Tirado, & J. Melo, *Nueva Historia de Colombia* (Tomo 1, pp. 217-238). Bogotá: Planeta.
- De Certau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de Hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Delumeau, J. (1992). *La confesión y el perdón*. Madrid: Alianza Editorial.
- Díaz, R. (2003). *De bailes deshonestos, comedias y otros fandangos. Las culturas negra y mulata en la Nueva Granada: un escenario de Investigación*. Ponencia presentada en el 51 Congreso Internacional de Americanistas, Santiago de Chile.
- Duby, G. (2001). Poder público, poder Privado. En P. Ariès, & G. Duby, *Historia de la vida privada* (Tomo 2, pp. 21-54). Madrid: Grupo Santillana.
- Eliás, N. (1989). *Sobre el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Elias, N. (1994). *El proceso de la civilización – investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1982). *Historia de la sexualidad*, (Tomo I). México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1987). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Foucault, M. (1998). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.
- Garrido, M. (1993). *Reclamos y representaciones. Variaciones sobre la política en el Nuevo Reino de Granada, 1770-1815*. Bogotá: Banco de la República.
- Gil Tovar, F. (1982). Un arte para la propagación de la Fe. En *Historia del arte colombiano* (Tomo 4, pp. 721-744). Bogotá: Salvat Editores.
- Groot, J. (1973). Costumbres de antaño, *Museo de cuadros de costumbres* (Tomo II, pp. 292-302). Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Gruzinski, S. (1995). *La Guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner. 1492-2019*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hamilton, J. (1978). Travel Trough the Interior Provinces of Colombia. En C. Martínez, *Bogotá reseñada por cronistas y viajeros ilustres* (pp. 58-62). Bogotá: Escala Ltda.
- Haring, C. (1963). *The Spanish Empire in America*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Holton, I. (1981). *La Nueva Granada: veinte semanas en los Andes*. Bogotá: Banco de la República.
- Hope, R. (1988). *Enciclopedia de la brujería y demonología*. Madrid: Editorial Debate S. A.
- Ibáñez, P. (1989). *Crónicas de Bogotá*. (Tomos 1-2). Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- König, H. J. (1984). Símbolos nacionales y retórica política en la Independencia: el caso de Nueva Granada. En I. Buisson, K. D. Müller, & M. Rodero, *Problemas de la Formación del Estado y de la Nación Hispanoamericana* (pp. 389-405). Bonn: Inter Naciones.
- König, H. J. (1994). *En el camino hacia la nación. Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la Nación de la Nueva Granada. 1750 a 1856*. Bogotá: Banco de la República.
- Lamus, M. (1998). *Teatro en Colombia 1831–1886*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial.
- Latour, B. (1990). Drawing Things Together. En C. Coopmans, J. Vertesi, M. Lynch, & S. Woolgar, *Representation in Scientific Practice* (pp. 19-68). Cambridge: MIT Press.

- Le Moyne, A. (1978). *Voyages et sejours dans l’Amerique du Sud*. La Nouvelle Grenade, Santiago de Cuba, la Jamaique et l’Isthme de Panamá. En C. Martínez, *Bogotá reseñada por cronistas y viajeros ilustres* (pp. 69-73). Bogotá: Escala Ltda.
- López, M. del P. (1995). Los enseres de la casa de Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII en el Nuevo Reino de Granada. *Ensayos*, 3, 130-169.
- López, M. del P. (1996). El Estrado doméstico en Santafé de Bogotá en el Nuevo Reino de Granada. *Ensayos*, 2, 135-172.
- Lotman, I. (1998). El problema de la “enseñanza de la cultura” como caracterización tipológica de la cultura. En *La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio* (pp. 124-134). Madrid: Cátedra S. A.
- Lynch, J. (1989). *Bourboun Spain 1700–1808*. Oxford: Oxford Press University.
- Martínez, A. (1996). La vida material en los espacios domésticos. En B. Castro Carvajal, *Historia de la vida cotidiana en Colombia* (pp. 337-362). Bogotá: Editorial Norma S. A.
- Martínez Delgado, L., & Ortiz, S. E. (1960). *El periodismo en la Nueva Granada (1810-1811)*. Bogotá: Editorial Kelly.
- McFarlane, A. (1996). El comercio en la vida económica y social neogranadina. En B. Castro Carvajal, *Historia de la vida cotidiana en Colombia* (pp. 363-390). Bogotá: Editorial Norma S. A.
- Michelet, J. (1987). *La Bruja. Un estudio de las supersticiones en la Edad Media*. Barcelona: Ediciones Akal.
- Mollien, G. (1944). *Viaje por la República de Colombia en 1823*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.
- Mora de Tovar, G. (1988). *Aguardiente y conflictos sociales en la Nueva Granada, siglo XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ong, W. (1994). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Ortega, J. (1927). *Historia Crítica del teatro en Bogotá*. Bogotá: Ediciones Colombia.
- Pacheco, J. (1984). *Ciencia, filosofía y educación en Colombia (siglo XVIII)*. Bogotá: Editorial Ecoe.
- Posada, E. (1925). *Bibliografía bogotana* (Tomo 1). Bogotá: Imprenta Nacional.
- Rama, Á. (1984). *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte.
- Rivera, F. (2008). Topografía de los cronopaisajes —identidades sociales, prácticas culturales y “trama” histórica—, *Universitas Humanística*, 65(enero–junio), 281-327.

- Rodríguez, A. (1999). *Cofradías, capellanías, epidemias y funerales. Una mirada al tejido social de la Independencia*. Bogotá: El Áncora Editores.
- Rodríguez, P. (1996). Casa y orden cotidiano en el Nuevo Reino de Granada. En B. Castro Carvajal, *Historia de la vida cotidiana en Colombia* (pp. 103-130). Bogotá: Editorial Norma S. A.
- Rodríguez, P. (2002). *En busca de lo cotidiano. Honor, sexo, fiesta y sociedad, s. XVIII–XIX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Rueda, J., & Gil Tovar, F. (1977). La casa colonial. En *Historia del arte colombiano* (Tomo 4, pp. 881-906). Bogotá: Salvat Editores.
- s. a. (1989). Arte Colonial. En R. Martín (dir.), *Historia de Colombia* (tomo 3, pp. 711-720). Bogotá: Salvat Editores.
- Saldarriaga, Ó. de J. (1992). Católico o Ciudadanos. Gobierno parroquial en Bogotá 1830–1853. Bucaramanga: *Memorias VIII Congreso Nacional de Historia de Colombia. Fronteras, regiones y ciudades en la Historia de Colombia*.
- Serés, G. (1996). *La transformación de los amantes. Imágenes del amor de la antigüedad al siglo de oro*. Barcelona: Crítica.
- Silva, R. (2004). Los Estudios Generales en el Nuevo Reino de Granada 1600–1770. En *Saber, cultura y sociedad en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVII y XVIII* (pp. 26-146). Bogotá: La Carreta Editores.
- Stern, S. (1992). Paradigms of Conquest: History, Historiography and Politics. *Journal of Latin American Studies*, 24, 1-34
- Steuart, J. (1989). *Narración de una expedición a la capital de la Nueva Granada y residencia allí de once meses (Bogotá en 1836–37)*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Vargas, J. (1990). *La sociedad de Santafé colonial*. Bogotá: Cinep.
- Vargas de Castañeda, R. (1998). *La vida cotidiana del altiplano cundiboyacense en la segunda mitad del siglo XIX (Tunja–Bogotá)*. Bogotá: Editorial ABS.
- Vawell, R. (1978). Memorias de un oficial de la Legión Británica. En *Bogotá reseñada por cronistas y viajeros ilustres*. Bogotá: Escala Ltda.
- Viqueira, J. (2001). *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zambrano, F. (1976). *Algunas formas de sociabilidad en la Nueva Granada. 1780–1860*. Copia mecanográfica. Bogotá: Biblioteca Universidad Nacional de Colombia.
- Zunzunegui, S. (1994). *Paisajes de la forma*. Madrid: Editorial Cátedra S. A.