

los pueblos de indios vinculados con las políticas de separación residencial en el nuevo reino de granada *

laura osorio[❖]

El “encierro” esconde, a la vez, una metafísica de la ciudad y una política de la religión. Reside, como un esfuerzo de síntesis tiránica, a medio camino entre el jardín de Dios de las ciudades que los hombres expulsados del paraíso, han levantado con sus manos.
Michel Foucault

marco general

El presente trabajo considera que uno de los puntos de partida de la política social de la corona española en América y, específicamente, en el Nuevo Reino de Granada, fue el dualismo o división entre la comunidad o república de los españoles y la república de Indios. Esta visión ideal del

* Artículo recibido en agosto 2002; aprobado en diciembre 2002.

❖ Estudiante de último semestre de Ciencia política e Historia de la Universidad de los Andes.

orden se sustentaba en que “el sistema político colonial estaba dotado de una integridad que encadenaba las relaciones sociales y el orden político a una doctrina uniforme”

¹. Doctrina que tiene un claro fundamento y contenido religioso, expresado específicamente en la idea de “república cristiana”. Así, la constitución de ésta era la condición de “humanidad” y, por lo tanto, el modo de acción privilegiado de la corona española para ejercer su dominación en diferentes ámbitos imbricados y configurados conjuntamente –el político, económico, social y cultural.

La denominación de lo “humano” pasaba por el “vivir congregado” a “son de campana” o “en policía”. Lo que se concretaba en dos dimensiones interrelacionadas: por un lado, en el diseño de una determinada configuración espacial urbana jerarquizada. Por otro, en la promoción de un tipo de sujeto que respondía a estas condiciones de “convivencia”, y la condena de los que no se inscribían en esta forma “ordenada” de vivir. De este modo, las políticas de reducción en los pueblos de indios, en principio diferenciados de la ciudad, la cual era concebida como el espacio de la “civilización” de los “blancos” y “otras gentes”, se reforzaban de forma lógica con mecanismos como las políticas de separación. Estas políticas criminalizaban a los sujetos como los forasteros, vagabundos (en su mayoría mestizos, mulatos, blancos empobrecidos, indios y negros fugados) por su potencial perturbador de la “estabilidad” del orden social.

Las jerarquías que operaban en la diferenciación tanto del espacio urbano como de “las gentes” poseían un carácter social como político. Según Germán Colmenares, “desde el punto de vista del Estado español, la existencia de diversas jerarquías y esferas en la sociedad debía garantizar un eslabonamiento indispensable para transmitir la autoridad regia. Colocada en un extremo de la cadena, ésta requería de un orden social inalterable para hacerse sentir, a través de sus intermediarios, hasta el eslabón más bajo de la cadena tan alejado del primero”².

La pretensión de un orden social inalterable era una premisa fundamental para el ejercicio de la dominación colonial. Estas relaciones sociales no tienen existencia real excepto en el espacio y a través de él, por lo cual los “pilares” de éstas son espaciales, y en esta medida la caracterización de los componentes de la forma urbana jerarquizada entre la “república de españoles”: la ciudad y la “república de indios”: el pueblo de indios permite dar cuenta de la forma en que se desarrollaban las relaciones sociales en el mundo colonial.

¹ COLMENARES, Germán, “La ley y el orden social: fundamento profano y fundamento divino”, en *Boletín cultural y bibliográfico*, Bogotá, Vol. XXVII, No. 22, 1990, p 5.

² *Ibid.*, p. 9.

Así mismo, el ejercicio de poder colonial también pretendía controlar y dominar a las “gentes”, por lo que las leyes y políticas de separación como esfuerzos de la corona para mantener el aislamiento residencial de los indios, se entrelazan en la práctica, según Magnus Mörner, con todos los aspectos de la sociedad agraria de Hispanoamérica durante el periodo colonial: aspectos como el mestizaje, la evolución de los sistemas de tenencia de la tierra y de trabajo, los métodos de cristianización y las organizaciones eclesiásticas, fiscales y militares, que también pueden ser explicadas a la luz de las formas de organización jerarquizada del espacio urbano³.

Colmenares afirma que “en el manejo de la ley penal estaba contenido el núcleo de la cuestión política dentro del Estado colonial”⁴. Así, la existencia de leyes penales sobre las políticas de separación residencial, en las que pueden distinguirse cinco etapas⁵, manifiesta el contenido político de fomentar la separación residencial, que buscaba especialmente controlar “elementos perturbadores” como los forasteros y vagos, ante la existencia de un modelo de la república cristiana que seguía siendo la representación de la ciudad de Dios. En este modelo, el desorden moral o la contravención sexual, acusaciones entre otras hechas a los vagabundos y forasteros, podía llegar a revestir una connotación moral de rebeldía política.

La actitud colectiva frente a ciertos desordenes morales⁶, específicamente, frente a la figura de los forasteros y vagabundos, y la represión de éstos por parte de las autoridades, revelan en la sociedad colonial el papel desmesurado de un complejo ideológico moral impuesto por la iglesia. De este modo, la presencia reiterativa de formas de represión sobre los forasteros y vagabundos posibilita comprender los patrones del orden colonial y la forma en que la estabilidad social y política exigía la aceptación de que ningún acto podía violar las obligaciones sociales impuestas por un orden jerárquico.

El mestizaje surgió como factor perturbador del orden social jerarquizado. Aunque en principio se construyeron una serie de formulaciones para evitar la coexistencia interracial, esto se enfrentaba con que las dinámicas mismas del orden colonial posibilitaban los espacios de encuentro y mestizaje, que eran también de conflictividad. En consecuencia, “sobre los mestizos pesaba un predicamento de imprevisibilidad y eran tildados de inestables, buscarruidos, gente de vida irregular y de malas costumbres”⁷.

³ MÖRNER, Magnus, *La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, Estocolmo, Almqvist y Wiksell, 1970, p. 12.

⁴ COLMENARES, Germán, *op. cit.*, p. 7.

⁵ MÖRNER, Magnus, *op. cit.*, p. 130.

⁶ Este argumento es mencionado por Colmenares, *op. cit.*, pp. 6-7.

⁷ *Ibid.*, p. 12.

Los forasteros y vagabundos abarcaban todo una población de diferente connotación racial (se contaban, entre ellos, blancos empobrecidos, negros e indios huidos), aunque primaban los zambos, mulatos y mestizos. El elemento social mestizo no encontraba un acomodo en la república cristiana⁸, al no estar sujeto a una clara relación de subordinación como la que constituía el tributo, el trabajo personal o la esclavitud, o aun aquellas leyes inscritas en un código informulado de honor que regía para los estratos superiores.

En consecuencia, con el andar del tiempo, el dualismo entre la “república de españoles” y la “república de indios” fue cada vez más artificial, debido al impacto del silencioso proceso de mestizaje que actuó como una especie de influjo nivelador⁹, y aumentó la presión entre blancos y mestizos sin tierra sobre las tierras de los pueblos de indios. Bajo estas circunstancias, la legislación prohibitiva de la convivencia con los indígenas vería limitada su eficacia.

Estas dinámicas esperan ser abordadas en el presente trabajo a partir de dos momentos. En una primera etapa, se hará referencia a las formas de dominación colonial territorializadas en el espacio urbano. En primer lugar, a partir de los valores legales-religiosos en la visión dual del orden colonial. Enseguida, a través de una caracterización de la ciudad por ser ésta la república de españoles y, finalmente, se abordará el pueblo de indios como tecnología de dominación. En una segunda etapa, se abordarán las formas de dominación colonial dirigidas al control del sujeto a partir de una caracterización de las políticas de Separación Residencial y las implicaciones de éstas en diferentes ámbitos del orden colonial en el Nuevo Reino de Granada. Para concluir, se realizará una consideración final en la que se le dedicará especial atención al lugar del mestizaje en el ejercicio de las relaciones de poder coloniales y sus efectos en el “orden colonial”.

las formas de dominación colonial territorializadas en el espacio urbano

valores legales-religiosos en la visión dual del orden colonial

En el orden colonial se presentaba una especie de “fusión” entre el gobierno, la legislación y la administración de la justicia. Escenario en el que la monarquía debía ser el árbitro superior al impartir justicia y al gozar de un fundamento religioso. Según Felipe II, “la buena administración de justicia es el medio en que consisten la seguridad, quietud y sosiego de los estados”¹⁰. El concepto de buen gobierno era expresión de esta necesidad y

⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁹ MÖRNER, Magnus, *op. cit.*, p 11.

¹⁰ *Ibid.*, p. 17.

tenía como fin el “bien común”, ideal formulado por la escolástica. Este ideal presentaba exigencias de armonía, concordia, orden y unidad. En este contexto, el temor a la discordia clamaba por la autoridad en la metáfora organicista que comprendía a la sociedad en tanto “cuerpo social”.

La doctrina del bien común aparece como “objeto teleológico provisional asignado para su realización en la ciudad del hombre en espera de la más lejana ciudad de Dios”¹¹. Esta referencia al bien común tenía un carácter legal tanto como teológico, lo que refleja el profundo impacto del derecho romano y canónico, llamado derecho común y del escolasticismo. A partir de la mención al bien común, la corona argumentaba: “más se debe entender y mirar en estas Indias al bien común de los indios que de los españoles, porque los indios son los propios y naturales de ellas y los españoles advenedizos”¹², con lo que se justificaba la concentración de la población indígena en los pueblos de indios, así como las leyes de separación residencial de las razas.

En esta relación entre lo temporal y lo espiritual, la mención de palabras como “policía” y “república” manifiestan la simultaneidad de un ideal esencialmente cristiano, por lo que el vivir “sin policía” se convertía en sinónimo de vivir como un “animal”, sin Dios ni ley. Por el contrario, vivir “en policía” era equivalente a vivir en “república”. Esta categoría de “república” como ideal se refería a la fundación de ciudades españolas, lo mismo que a la concentración de los indios, lo que le asignaba humanidad y calidad política a los sujetos. Esto explica la primacía de la forma urbana y su significativo componente religioso.

En la importancia asignada al “vivir juntos” y “no desparramados”, subyace una visión organicista de la sociedad colonial comprendida como “cuerpo. El primer paso de la corona española, en concordancia con su tradición alquimista medieval, consistió en separar, disolver, los ingredientes constitutivos de lo que sería el cuerpo de España en las Indias: la república de los españoles frente a los pueblos de indios, ejes temáticos que se abordarán a continuación.

la “república de españoles”: caracterización de la ciudad

La ciudad desempeñó un rol estratégico en el ejercicio de poder hispano y en el “sueño de orden” colonial. Según Ramón Gutiérrez, la ciudad hispanoamericana se conformó en un proceso de síntesis en el que interactúan las teorías urbanas renacentistas y las experiencias

¹¹ COLMENARES, Germán, *op. cit.*, p. 4.

¹² MÖRNER, Magnus, *op. cit.*, p. 18.

fundacionales ibéricas y americanas¹³. También se va configurando en un proceso de ensayo-error-corrección, que se vislumbra en dos hechos sintomáticos: la frecuencia de traslados de ciudades y la formulación de una normativa en las Ordenanzas de Población de Felipe II (1573) que definen un marco imperativo, el cual no habrá de aplicarse “literalmente” a ninguna ciudad del continente.

Las Ordenanzas de 1573 formalizan una estructura urbana centrada en la cuadrícula con preeminencia de la iglesia y la plaza como eje articulador, en la cual tienen un importante lugar las prácticas fundacionales en América, que también constituyen este corpus normativo. De esta forma, el plan reticular no pudo imponerse en todas partes, “casi siempre se borraba en los suburbios ocupados por los indios, pues éstos no formaban físicamente parte de la ciudad”¹⁴. Estas ordenanzas, recogidas en las Leyes de Indias de 1680, conforman el marco conceptual, pero no un modelo físico concreto. La denominada ciudad superpuesta es una de las modalidades evidentes de modificación de las pautas normativas en las que la ciudad española habrá de conformarse sobre un antiguo asentamiento indígena¹⁵. Así, al proceso de síntesis generado por el español desde “su” realidad cabe incluir los fenómenos de aceptación, rechazo y/o apropiación de la cultura receptora y la generación de un modelo urbano a partir de esta interacción.

En la “superposición”, el modelo de ciudad se adapta a las preexistencias, y las transferencias conceptuales se recortan en las posibilidades. En el planteamiento hispánico de la superposición se define inicialmente una segregación racial -reforzada jurídicamente por las políticas de separación residencial- y luego una reestructuración funcional. Esto es verificable en la conformación de los barrios así como en la vertebración del sistema de parroquias y pueblos de indios¹⁶.

Germán Colmenares sustenta que la ocupación española en América se caracterizó por su carácter urbano¹⁷. Según este autor, el afán de recompensa de los conquistadores multiplicaba los centros urbanos en ramificaciones que se extendían al paso de la hueste conquistadora. Los enfrentamientos entre los conquistadores motivaban la creación de nuevos centros urbanos. Este aspecto es importante porque permite explicar, en

¹³ GUTIÉRREZ, Ramón, *Pueblos de Indios: otro urbanismo en la región Andina*, Quito, Biblioteca Abya- yala, 1993, p. 12.

¹⁴ CALVO, Tomás, *Iberoamérica de 1570-1710*, Barcelona, Península. 1995, p. 171.

¹⁵ Esta noción de “ciudad superpuesta” es desarrollada por GUTIÉRREZ, Ramón, *op. cit.*, p. 14.

¹⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹⁷ COLMENARES, Germán, “La formación de la economía colonial 1500-1740”, en OCAMPO, José Antonio (ed), *Historia económica de Colombia*, Bogotá, Siglo XXI, 1998, p. 26.

parte, la “atomización de los espacios económicos”¹⁸. También es pertinente anotar la forma en que los centros urbanos representaban privilegios sociales y políticos, de los que se podían derivar beneficios económicos

En la ciudad, la plaza constituye la afirmación de su poder civilizador. Es una especie de “teatro del mundo”¹⁹, en cuyo marco se levantan los símbolos visibles de la dominación española²⁰: las casas del cabildo, la iglesia, la cárcel y, en algún lugar, junto a las tiendas, la escribanía. Alrededor de la plaza se levantaban las casas de los caudillos de la hueste y en las manzanas cercanas se hacía una repartición para que los demás tuvieran casa poblada. Esto hacía parte de una exigencia de la corona, que pretendía evitar que en América se reprodujera una casta feudal con bases rurales.

Según Colmenares²¹, la ciudad surge como un concepto político patrimonial de dominio en el que los privilegios económicos se derivan de las funciones políticas. Así mismo, la ciudad, como “república de españoles”, se sustentaba en el papel que se le designaba a la “república de indios”, con lo que se evidencia la forma en que las jerarquizaciones urbanas contienen dinámicas de diferenciación y segregación social.

La ciudad se define como el espacio de la vida política y social, en el que se transformaban las costumbres indígenas, “feroces, por otras humanas”²², y se enseñaba, como lo afirmaba el jurista Solórzano Pereira, “la verdadera agricultura, la construcción de casas, la reunión en pueblos, la lectura, la escritura y otras artes que en otros tiempos les eran extrañas”²³. Para el ideal de la “república cristiana”, era central expandir “la forma de vida” urbana, puesto que ésta posibilitaba controlar el espacio y los sujetos que lo habitaban, así como los recursos y la mano de obra que explotaban éstos.

La ciudad colonial se ideaba como el espacio de la “civilización” en el cual actuaban los supuestos ideológicos de una república cristiana. Esta presentaba diversas funciones, como base de aprovisionamiento, factoría comercial de intercambio, cabeza de puente para penetraciones más profundas, eslabón de una amplia cadena de fundaciones, centro administrativo local y regional, elemento de sometimiento y fijación de la

¹⁸ *Ibid.*, p. 27.

¹⁹ CALVO, Tomás, *op. cit.*, p. 173.

²⁰ COLMENARES, Germán, “La formación de la economía colonial 1500-1740”, *op. cit.*, p. 27.

²¹ *Ibid.*, p. 28.

²² CALVO, Tomás, *op. cit.*, p. 166.

²³ *Ibid.*, p. 166.

población indígena, polo de concentración de autoridades de diverso tipo, foco de centro de la propiedad del suelo y núcleo de difusión de una “nueva forma de vivir”, sinónimo de “república”, “orden”, “policía” y condición de “humanidad”²⁴.

En el Nuevo Reino de Granada funciona una tipología urbana: la ciudad administrativa: Santafé, Tunja, Pamplona, que se caracterizan por una alta densidad indígena en su espacio a controlar; la ciudad minera: ubicada especialmente en el occidente (Zaragoza, Remedios, Cáceres, Santafé de Antioquia) y Popayán; y, finalmente, los enclaves, puertos fluviales y marítimos, como Cartagena y Honda, entre otros.

La ciudad se convierte en un instrumento pedagógico de dominación. En principio se imagina como el espacio de los blancos “caballeros” y “soldados”, mientras que el campo sería el espacio de los indios. Sin embargo, ¿cómo pensar la relación ciudad campo en la colonia? ¿Acaso como campos cerrados en sí mismos y aislados el uno del otro? Si bien las condiciones físicas y el aislamiento geográfico posibilitaban quizás esa imagen de dos universos aislados y autocontenidos, también es importante enfatizar en que la ciudad de los españoles necesitaba por diferentes motivos –como la disponibilidad de mano de obra - de la cercanía de los indios.

En este escenario, el sistema colonial requería para su “estabilidad” un “orden social inalterado”, y para esto puso en circulación discursos y formas jurídicas como las leyes de separación residencial que buscaban controlar prácticas que distorsionaran el dualismo colonial. Pero las mismas lógicas del orden colonial, como sus formas económicas –el trabajo de los indígenas en las ciudades- posibilitaban prácticas como el mestizaje, fenómeno que perturbaba el modelo de orden en la sociedad colonial sustentado en una especie de “sociedad de castas”.

la “república de indios”: el pueblo de indios como mecanismo de dominación

El fenómeno urbano español en América se canaliza sobre la doble y conjunta vertiente de la ciudad y el pueblo de indios²⁵. Así, uno de los fenómenos más relevantes en la reorganización poblacional y territorial del continente americano fue la configuración de poblados indígenas concretados según pautas normativas. Magnus Mörner define la reducción

²⁴ *La ciudad hispanoamericana. El sueño de un orden*, México, CEHOPU, 1989, p. 53.

²⁵ DE SOLANO, Francisco, *Ciudades hispanoamericanas y pueblos de indios*, Madrid, Biblioteca Historia de América, 1990, p. 333.

como “el concentramiento de los indios en poblados organizados, estables, accesibles para facilitar a la vez cristianizarlos y ponerlos en policía”²⁶. Además de esta finalidad de tipo religioso, es importante explicitar los objetivos de control político y económico –especialmente fiscales- en la congregación de parcialidades indígenas dispersas.

La política de reducción puede entenderse como una pragmática instrumental que resolvió el nivel de lo institucional, a partir de la cual la corona luchaba en dos territorios de poder: el que surgía frente a los “nativos” con la penetración territorial y el que se desarrollaba en el interior de las huestes conquistadoras. En cierta medida, las políticas de reducción de indios hacen parte de una especie de “proyecto de indianidad”, que se opone y a la vez sostiene (especialmente en la disponibilidad de mano de obra) al proyecto de la hispanidad, que estatúa su superioridad y preeminencia en la fundación de ciudades.

Las reducciones se constituyeron en el sistema de mayor impacto en la planificación de los pueblos de indios por parte del español. Su marco teórico está conformado por la idea inicial de “congregar a los caciques e indios en las goteras de las ciudades y villas de los españoles para tener un mediato servicio personal e doctrinarlos”²⁷. Así, aunque las políticas de separación residencial prohibieran la convivencia física y simultánea de los indígenas frente a los españoles y mestizos, las lógicas propias de la ciudad o república de españoles requerían de la cercanía de la república de indios en la periferia para su efectiva utilización y control económico, fiscal y religioso.

Es significativo que en las ordenanzas de Felipe II (1573) se consignara: “en la periferia se situarían carnicerías, pescaderías, tenerías y otras oficinas que causan inmundicias”²⁸, puesto que los pueblos de indios ubicados en la periferia terminarían de una u otra forma cobijados por esta representación de la “inmundicia”.

Específicamente para el caso del Nuevo Reino de Granada es útil señalar que la corona española, tras la primera fase de descubrimiento, resuelve romper con el esquema de gobierno exclusivamente militar y personalista, y se propone implantar un orden jurídico especial, mediante el cual pueda contar con los mecanismos para controlar los conflictos que se presentan entre los conquistadores. Se busca de este modo establecer el buen gobierno de la república²⁹. El cambio se concretó con la creación de la Audiencia de Santafé, cuyo gobierno sólo se instaura en 1550. Sin embargo, diez años después de fundada Santafé de Bogota, no se conocía aún el número de

²⁶ MÖRNER, Magnus, *op. cit.*, p. 43.

²⁷ GUTIÉRREZ, Ramón, *op. cit.*, p. 21.

²⁸ *La ciudad hispanoamericana*, *op. cit.*, p. 76.

²⁹ CORRADINE, Alberto, “Urbanismo español en Colombia los pueblos de indios”, en GUTIÉRREZ, Ramón (ed.), *op. cit.*, pp. 28-29.

indígenas, por lo que posiblemente éstos continuaban habitando como lo hacían antes de la llegada de los españoles. En este escenario, la aplicación de la Real Cédula de 1549, por la que se ordenaba la reunión de lo indígenas en pueblos de indios a partir de las previas experiencias mexicanas, no alcanzó a tener efectiva aplicación.

Hacia los últimos años del siglo XVI, la Audiencia programa un plan completo y general para los territorios comprendidos en su jurisdicción. Sin embargo, es sólo hasta la visita del licenciado Luis Henríquez³⁰ que se llevan a término las cédulas reales. Este personaje parte de Santafé, aproximadamente en 1600, con instrucciones de recorrer el Nuevo Reino de Granada y las demás provincias dependientes de la Audiencia: Tunja, Pamplona, Cartagena y Santa Marta. En ese momento, las mayores densidades poblacionales se ubicaban en la zona montañosa de la región centro-oriental del país, mientras que Antioquia y las gobernaciones de Cartagena y Santa Marta tenían una limitada población. En su visita, Luis Henríquez procedió a ordenar el trazado de calles, manzanas y lotes dando, a entender que lo realizado antes de su visita no se había consolidado como organización o “policía” de acuerdo al modelo de las ciudades españolas. En las visitas, el visitador o su delegado procedía, en primer lugar, a señalar el lote correspondiente a la iglesia y en frente a ella, el de la plaza, teniendo en cuenta la importancia del espacio sacro; también se encargaba del trazado de las calles y de la dimensión de los lotes. Otra función delegada consistía en obligar a los indígenas a construir sus bohíos, trasladar la población dispersa y quemar los bohíos con el fin de evitar el despoblamiento del nuevo lugar organizado según las órdenes de la corona.

La estructura de los pueblos de indios³¹, cuyo plano es más ideográfico que técnico se conformaba en términos generales por los siguientes elementos: el resguardo, cuyas tierras eran de propiedad comunitaria; el portal y el altozolano, cercano a la iglesia, eran el lugar donde se declaraba la doctrina cristiana a los indígenas; la cruz atrial, las capillas posas que se levantaban por iniciativa del cura doctrinero o de los feligreses, la casa del cura doctrinero, la casa del cacique y la del cabildo.

El cabildo indígena puede ser considerado como un “dispositivo de autocolonización”, porque debía promover la doctrina cristiana y “extirpar” la idolatría. También respondía por la recaudación de los tributos y regulaba la prestación de indígenas para que realizaran los trabajos requeridos por los encomenderos y las autoridades coloniales, además de los que les podían llegar a imponer el cura doctrinero. Así mismo, tenía a su cargo la reglamentación de las penas, de la escuela, la distribución de aguas y construcción de caminos en el interior del territorio.

³⁰ *Ibid.*, p. 158.

³¹ SALCEDO, Jaime, “Los pueblos de indios en el Nuevo Reino de Granada y Popayán”, en GUTIÉRREZ, Ramón, *op. cit.*, pp. 189-200.

Los alcaldes de los pueblos de indios y resguardos podían castigar con un día de prisión, seis y ocho azotes al indio que faltare a misa el día de fiesta o se embriagase. En síntesis, el cabildo era un instrumento de mediación entre los indígenas y las autoridades coloniales

El auto de repoblamiento de Guachetá dictado por Luis Henríquez en 1599, es ilustrativo de las características del proceso de reducción de la población indígena. En este,

Mandaba y mando que alrededor de la plaza frente a la dicha iglesia y por los lados de dicha plaza se pueblen los capitanes en la orden siguiente: en cuarenta y cinco varas de cuadro que están junto a la casa de Don Andrés, Gobernador, se pueble el capitán Don Juan Teinaba y en la otra esquina más abajo Don Pedro, capitán de Nengua; y al lado de la casa de la comunidad dejando tres varas de medir de callejón junto a la dicha casa y por la otra banda cinco varas de calle, línea recta, en el cuadro y vacío que allí están, quitando un bohío viejo que hay, se pueble Don Fernando, capitán de la Gueita; y luego de la otra banda de dicha casa y dejando tres varas de callejón, se pueble Don Alonso Canoa, y junto a la iglesia dejando cuatro varas de hueco en medio se pueble otro indio principal, y los demás indios sacando las calles derechas como su merced manda en buena policía española, se vayan poblando en sus solares de cuadro de veinte y dos varas y media de cada solar, con las puertas a la calle, el cual puedan tener casa, despensa, y huerta. Y porque muchos tienen ocupado un gran solar y hacen una gran labranza en medio del pueblo con lo que viven unos apartados de otros, se manda que los dichos indios particulares no tengan más solar de las dichas veinte y dos varas de frente, que hacen dos solares, un callejón de dos varas de ancho, y entre cada noventa varas de cuadro que hacen cuatro solares una calle de cinco varas de ancho...³².

El visitador Henríquez dio aplicación a las cédulas reales que establecían que la iglesia matriz sería financiada en una tercera parte por la corona, otra por los encomenderos y una última por los vecinos no encomenderos, es decir, los propios indígenas. Se configuró un nuevo grupo motor en la construcción de las iglesias como fueron los contratistas³³. En el momento en que se realizó la visita de Lesmes de Espinosa Saravia, en 1617, o de Juan de Villabona Zuaurre, en 1623, se comprobó que los indígenas habitaban los pueblos fundados entre 1600 y 1604.

³² Citado en SALCEDO, Jaime, *op. cit.*, p. 186.

³³ CORRADINE, Alberto, *op. cit.*, p. 162.

De esta forma, la acción de Henríquez significó un cambio en la distribución de la población indígena en la concentración de 147 pueblos de indios. En otros lugares situados en las faldas de la meseta del altiplano cundiboyacense, la topografía accidentada, la baja densidad de las comunidades indígenas, o su pronunciada agresividad, dieron como resultado la fundación de pocas poblaciones.

Se realizó otra delegación en el corregidor de Tunja Capitán don Antonio Beltrán de Guevara, a quien se señaló la provincia de su jurisdicción, que abarca los actuales departamentos de Santander, Norte de Santander y los Estados de Táchira y Mérida en Venezuela³⁴. A diferencia de Henríquez, él sí ordeno dejar constancia de la manera como procedía al ordenar cada pueblo de indios; otras diferencias que pueden establecerse se refieren al tipo de topografía y clima, puesto que éste recorrió un terreno no accidentado con climas que van de frío a cálido. Así mismo, en este caso, la densidad de la población indígena era inferior y ésta se constituía por grupos como los Guanes, los Chitareros, los Motilones, que en su mayoría presentaron una fuerte resistencia a la dominación española. El número de pueblos organizados por Beltrán de Guevara fue mucho menor que los de Henríquez.

Para la efectividad y permanencia de los pueblos resultados de cada una de las visitas, puede establecerse una vinculación entre la solución urbana en cada caso y la importancia del edificio destinado a la iglesia doctrinera que, para el caso de la visitas de Henríquez, alcanzó mayor relevancia. Por lo tanto, los resultados dispares de las dos delegaciones dan cuenta de las particularidades locales y regionales en la aplicación y ejecución de las políticas de reducción a las que es importante atender para evitar vagas generalizaciones.

Hacia el siglo XVIII se presenta otra etapa de organización de asentamientos urbanos, pero esta vez promovido por los vecinos, principalmente mestizos que estaban interesados en la organización de parroquias. Ante la disminución demográfica de los indígenas y la presión de los mestizos y blancos pobres, entre otros, por obtener tierra, los indígenas son trasladados a otros pueblos, y los blancos y mestizos que habitan las cercanías exigen la erección de parroquias, que en muchos casos continúan usando el nombre usado por los indígenas. En cambio, en Santander, la población blanca y mestiza tiende a formar nuevos pueblos.

Francisco Moreno y Escandón, fiscal protector de naturales, es una figura representativa de esta nueva etapa de organización en el siglo XVIII. Este funcionario aconsejaba, en 1772, que se redistribuyeran las tierras y términos de los pueblos de indios y los resguardos, especialmente del altiplano; además, aducía que en los límites de los resguardos se

³⁴ *Ibid.*, p 163.

aglomeraban mestizos, vagos y pobres, en general todos los seres que la inventiva humana erigida desde la óptica del ejercicio de poder había creado para reforzar el sistema clasificatorio referido a los hombres que debían y podían ser explotados. En su informe, mencionaba la explotación “inmisericorde” a que eran sometidos los “naturales”, por parte de aventureros, de los alcaldes pedáneos y por una “muchedumbre de vagos” que con su presencia en términos de los pueblos de indios y resguardos, disolvían al indígena en el espacio de su diferencia.

Las metáforas de aventureros y de vagos que emplea implican la importancia de judicializar a estas poblaciones. La solución propuesta por Escandón a esta problemática situación se sustentaba en la implantación de tres políticas que aseguraban la obtención de un mismo resultado: los indígenas debían ser nuevamente remunerados y reubicados en territorios de resguardo que, por su extensión, podían contener un mayor volumen de esta población. Los terrenos sobrantes debían venderse en subasta pública con el propósito de generar para la administración colonial nuevos beneficios económicos. Los vagos, los individuos que se alejaban de la vida en policía, debían ser internados en los hospicios y en los orfanatos de jóvenes con el propósito de eliminar los escándalos que sus vidas licenciosas a diario provocaban³⁵.

Colmenares señala que si quisiera buscarse una categoría específica que revelara los patrones más característicos del orden social colonial, y resumiera un conjunto de actitudes respecto a estos patrones, la palabra escándalo sería un buen candidato³⁶. En el escándalo se convertían en hechos sociales las conductas privadas. Además, en él confluían los motivos ideológicos de la iglesia con los valores sociales que el Estado pretendía conservar. Ilustrativo de este proceso es que los hospicios propuestos por Escandón eran sostenidos con los dineros provenientes de los miembros las elites locales y de las cajas pertenecientes a las comunidades religiosas, las cuales se servían del Patronato Real. Estas propuestas de integración hacían parte de una larga tradición en Europa, en donde se recurría a ese tipo de propuestas con el fin de hacer trabajar por comida y por un techo a los menesterosos, vagos y mendigos.

De acuerdo con este escenario que se presenta alrededor de fines del siglo XVIII, puede inferirse que la constitución del régimen reduccional se enfrentó en la práctica a una serie de dificultades, tales como la huida de los indios reducidos para evitar servir a la mita o pagar tributos convirtiéndose en “vagos” o “forasteros”. En otras circunstancias las “sacas” de los encomenderos o el requerimiento de los pobladores activos como “yanaconas”, “pongos”, u otras formas de servicio personal en la ciudad o la hacienda, fueron drenando los pueblos. Esta movilidad de la población

³⁵ *Ibid.*, p 134.

³⁶ COLMENARES, Germán, “La ley y el orden social...”, *op. cit.*, pp. 6-7.

indígena actuó como uno de los principales factores desestructurantes en las sociedades indígenas, produciendo en éstas diversos efectos psicológicos y sociales.

En este espacio se comprende la relación establecida entre la política de reducciones en pueblos de indios, con las leyes de separación residencial que pretendían controlar y criminalizar a actores sociales, como los forasteros o vagabundos, los cuales poseían un fuerte potencial perturbador para el orden social colonial, cuando al mismo tiempo eran producidos por las lógicas de éste.

El pueblo de indios se presentó como un artilugio institucional enmarcado en la legislación indiana y un refinado instrumento tecnológico de dominación colonial. De esta forma, los pueblos de indios estuvieron situados entre el poder de la corona y sus administrados coloniales, y los poderes locales alternos de los encomenderos, comerciantes, hacendados y mineros. En este orden de ideas, la legislación de las políticas de separación residencial hacía de los pueblos de indios “espacios de confinamiento”. Michel Foucault afirma: “el confinamiento es un hecho masivo, es asunto de policía, en el sentido sumamente preciso que se le da al vocablo en la época clásica: el conjunto de medidas que hacen del trabajo algo a la vez posible y necesario para todos aquellos que no podrían vivir sin él”³⁷. En sincronía con esta dinámica, se establece una doble relación entre la confinación y la internación: el carácter del encierro y su fin de utilidad. Por lo tanto, el indígena es vigilado en el pueblo de indios y se verifica el cumplimiento de la normatividad de acuerdo a la vida en policía. Los sujetos como los vagos, forasteros (indios, mestizos y negros huidos) que no cumplan con esta normatividad, se convertirán en sujetos de represión.

Estas prácticas de internación y las exigencias del trabajo no están definidas, ni mucho menos, por las exigencias de la economía. Una visión moral las sostiene y las anima³⁸. La trascendencia ética moral y política que justificaba su imposición forzosa se sustenta en la visión de mundo clásica de la cristiandad, en la cual el trabajo y la ociosidad habían trazado su línea divisoria. La ociosidad se define como la madre de todos los vicios, por lo que debía ser superada por el trabajo que garantiza la inmanencia del la república y la sociedad. Así, la pobreza adquirió y conserva aún la marca y el significado de la relajación de las costumbres, del debilitamiento de la disciplina.

las formas de dominación colonial dirigidas al control y producción de sujetos

³⁷ FOUCAULT, Michel, *op. cit.*, pp. 54-55.

³⁸ *Ibid.*, p. 117.

las políticas de separación residencial en el nuevo reino de granada

A partir de la anterior caracterización de la “visión dual” entre la república de españoles y la república de indios, se constata cómo, por medio de la organización del espacio, se ejerce un control sobre el cuerpo humano, imponiendo una disciplina sobre los movimientos y sus lugares de permanencia o de exclusión, de modo que se detenta el poder político. De este modo, la política de reducciones en los pueblos de indios puede definirse como un mecanismo de ejercicio del poder político, que tiene una íntima relación con las políticas de la segregación, como elemento importante para la conservación del dualismo sistemático entre pueblos de indios y pueblos de españoles, entre doctrinas de indios y parroquias de españoles. Magnus Mörner considera que “en comparación con otras regiones hispanoamericanas la historia de los esfuerzos de la corona para efectuar la segregación en el Nuevo Reino de Granada, no deja de ser especialmente prolongada”³⁹. En este espacio concreto, la prohibición para los blancos, negros y gente de mezcla de residir entre los indígenas constituye uno de los rasgos más significativos de la época colonial. Tras los efectos negativos del primer periodo de convivencia indio-española motivado por la “teoría del buen ejemplo”, según la cual los españoles con su ejemplo facilitarían la cristianización, la opinión contraria de “la teoría del mal ejemplo” terminó prevaleciendo hacia la segunda mitad del siglo XVI, con una política en pro de la separación residencial entre los indios y los demás habitantes de las Indias.

Las primeras expresiones legislativas excluían de los pueblos de indios a una serie de “categorías” de sujetos consideradas especialmente perniciosas. Es significativo que la primera categoría excluida fue la de los negros (a partir de 1541), seguida de los encomenderos, sus familiares y sus mayordomos, calpisques (1550-1563) y los vagabundos solteros (1563). En 1578, una cédula dirigida a todas las autoridades indianas prohibió general y categóricamente que mestizos, mulatos y negros, anduvieran entre los indios. En 1646 se declaraban incluidos aún en la prohibición los españoles, mestizos y mulatos que hubiesen conseguido lograr tierra entre los indios. Se exceptuó a los mestizos y zambos, hijos de indias y nacidos en los pueblos de indios. Estas leyes fueron incluidas en la recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias, que teóricamente estuvieron en vigor hasta el fin del periodo español.

La primera expresión de esta serie de leyes se presenta en 1558 en la Audiencia de Santafé. La audiencia argumentaba que “ningún indio ladino, ni mestizo, ni negro, ni mulato, no entre ni esté de asiento en ningún pueblo de indios del distrito de esta audiencia, por vía de vecindad, ni por otro color, si no fuere pasando del camino y el tal caso, pueda estar un día e una

³⁹ MÖRNER, Magnus, *op. cit.*, p. 72.

noche, e no más so pena de cien azotes e por la primera, e por la segunda, la pena doblada en caso de resistir la orden de salir, los foráneos debían ser apresados y enviados a la justicia española más cercana”⁴⁰. De este modo, se criminalizan los elementos perturbadores del orden social ante el temor permanente de la discordia en una visión organicista en que se compara la sociedad con el cuerpo humano.

En este punto, es importante resaltar la función disciplinaria del castigo. La aplicación de los azotes en los acusados de forasteros da cuenta de cómo la ejemplaridad del castigo revestía una forma y una función públicas. Por otra parte, es posible contraponer el ideal de la república cristiana pretendida por el sistema colonial de diferentes formas, y practicada a través de diversos mecanismos, con la legislación casi excesiva de los delitos contra la vagancia, ya que lo que la que la sociedad repudia con más ahínco nos proporciona mejor su retrato que aquello que loaba o que establecía como un ideal del comportamiento social. Esta forma de aproximarse es lo que Michel de Certeau denomina como una teoría de las desviaciones para penetrar en el corazón mismo de una sociedad⁴¹.

En el corazón de esta sociedad, “los negros” son los primeros nombrados en este conjunto de leyes, puesto que se les considera gentes de mal vivir y una especie de “plaga” para los indios, mientras que a los españoles no se les cuestiona su condición de “vivir”, sino su “mal ejemplo”. En palabras de Tomás López, “no consientan que entre los dichos naturales anden negros y mulatos ni mestizos ni otras gentes de mal vivir ni españoles de mal ejemplo”⁴². Estas afirmaciones de 1559 se anticipaban a una legislación general y categórica para el resto de Hispanoamérica.

Los calpisques constituían otra categoría excluida de los pueblos de indios. Por lo tanto, las políticas de separación residencial no tenían exclusivamente una connotación racial, sino que se sustentaban también en una serie de consideraciones de tipo moral. Muestra de esto es que el presidente Briceño recibió, en 1772, instrucciones de dedicar particular atención a los vagabundos solteros españoles que debían sacar de entre los indios para aprender oficios y vivir en las ciudades españolas.

La preocupación por la existencia de forasteros motivaba el establecimiento sistemático de congregaciones o reducciones, en las cuales la vida de indio debía conformarse a las “normas civilizadas” y “urbanas”, en sincronía con la idea del orden de la “república cristiana”. Hacia 1665, la corona vuelve a ordenar “que los españoles y mestizos que hubieren entre los indios se reduzcan a los pueblos de españoles sin permitir que vivan entre los

⁴⁰ *Ibid.*, p. 65.

⁴¹ COLMENARES, Germán, *La ley y el orden social...*, *op. cit.*, p. 8.

⁴² MÖRNER, Magnus, *op. cit.*, p. 65.

indios”⁴³. A estas declaraciones, la audiencia contestó, en 1667, que estaba preparando una población separada para la gente vagabunda y que iba a cumplir las órdenes recibidas; sin embargo, no se constató si se realizó esta población.

En 1668, en el distrito de Tunja, José Gil de Soria, en calidad de visitador, tomó medidas para aplicar las leyes de segregación en Sogamoso, “donde [...] asisten de todos géneros de gentes continuamente haciendo vecindad, como si fuese pueblo de españoles arrendado y sembrando los resguardos [...] Los no-indios fueron notificados que debían salir del pueblo dentro de tres días y no volver so pena de cien patacones”⁴⁴. El visitador agregó que por cuanto algunos habían fingido salir dejando sus casas cerradas y algunos de sus bienes con la intención de volverse pronto, pasado el tercer día las casas debían ser demolidas y los bienes sacados a remate. Esta actitud manifiesta la preocupación por la preservación de la república cristiana que implicaba el uso de diferentes formas de disciplina.

Estas acciones no eran solamente de carácter local, también se emprendían unas más generales. Hacia 1701, Pedro de Sarmiento Huesterlín consideraba que la trasgresión a las leyes residía en la negligencia de los corregidores de indios y al interés económico de los curas por agregar feligreses⁴⁵. Así mismo, afirmaba que las consecuencias de la convivencia eran negativas para el aspecto moral, religioso y fiscal.

Sin embargo, existían limitaciones al cumplimiento de las Políticas de Separación residencial. Así, se presentaron una serie de intentos fracasados como el del fiscal Sarmiento en los primeros años del siglo XVIII, puesto que la presencia de los denominados “forasteros” era una realidad inminente, ya que ésta respondía a una serie de condiciones socioeconómicas específicas, como el problema del acceso a la tierra.

Durante el siglo XVIII, en las zonas centrales del Nuevo Reino de Granada la población indígena presentaba una fuerte disminución demográfica en los antiguos pueblos, y los resguardos presentaban una alta población mestiza. Según Mörner, a raíz de las consecuencias eclesiásticas, esta situación se presentó al Consejo de Indias, lo que da cuenta de la confluencia de los motivos ideológicos de la iglesia y los valores sociales que el Estado buscaba preservar⁴⁶.

Según el Arzobispo de Santafé, Don Pedro Felipe de Arzua, el problema consistía en que los párrocos de indios, que generalmente eran frailes, también servían de párrocos para los españoles y mestizos que estaban en los pueblos. Así, en 1749 proponía que se expidiera una orden general

⁴³ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 73.

ordenando la separación de unos y otros en distintas parroquias. Sin embargo, para esta época no se presenta una actitud fuertemente represiva, sino que se insiste en actuar con cautela, por lo que el fiscal ordena “proceder con el tiento que requiere la naturaleza de esta providencia general y teniendo a la vista los inconvenientes que acaso pueda producir la mencionada separación”⁴⁷.

En las limitaciones de las políticas de separación residencial aparecen dos problemas fundamentales relacionados entre sí: el de la tenencia de la tierra y el aspecto eclesiástico. En 1755, el Oidor Decano de la Audiencia de Santafé, Andrés Verdugo y Oquendo, desarrolló una visita que abarcó 85 pueblos, situados en su mayoría en el distrito de Tunja. El Oidor constató la disminución demográfica de la población indígena y la fuerte presión que ejercía sobre los resguardos la población blanca y mestiza. En los pueblos visitados por su antecesor Valcárcel, en 1635-1636, éste había contado 42.334 indios, mientras que ahora había sólo 22.543. En la visita de Verdugo vivían 37.685 “vecinos” que estaban legalmente prohibidos. En este contexto, se dificultaba aplicar con rigurosidad las políticas de separación de residencia. Se prefirió restringir las tierras de los resguardos más alejados del pueblo.

Para este momento, las limitaciones en la aplicación de las leyes de Separación Residencial se manifiestan en los argumentos de Verdugo: “aunque lo referido se opone a lo dispuesto en algunas de las leyes de la Recopilación de estos Reinos en las que se prohíbe vivan los españoles en pueblos de indios tan discretas, ellas permiten apartarse de sus disposiciones concurriendo justas causas y poder dar principio a nuevas disposiciones cuando las antiguas vienen a ser perjudiciales para la República”⁴⁸.

Ante esta situación, se presentó un giro en los intereses de la corona española, como puede leerse de las afirmaciones del Oidor, para quien, al poder adquirir tierras legalmente, los vecinos se harían consumidores de “los géneros que se fabrican en estas provincias y de los que vienen de España”⁴⁹. Igualmente, se ejercería control sobre las formas ilegales de vivir, las cuales eran utilizadas por curas y corregidores como instrumento para obtener recursos a partir de la amenaza de la aplicación de las leyes de segregación. Además, se presenta un giro en la interpretación del elemento social mestizo, vinculada especialmente con la preocupación por el control de la ociosidad que perturbaría el pretendido orden social de la república cristiana.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 74.

la razón de prohibir las leyes [que] vivan los españoles en las reducciones y pueblos de indios es por haberse experimentado que algunos de ellos que tratan, trajinan, viven y andan entre los indios, son hombres inquietos de mal vivir y gente pérdida, lo que así sucedía en tiempos de conquistas y pacificaciones [...] lo que al presente es muy diverso por ser los más viven en los pueblos y sus resguardos nacidos de los antiguos nobles españoles conquistadores, encomenderos, con mezcla de naturales, gentes dedicadas a la cultura del campo, que no tienen otro arbitrio que pasar la vida que arrendar a los indios las tierras de los resguardos evitando de ese modo la ociosidad que faltándoles les sería precisa⁵⁰.

Con esta serie de variaciones en la forma de percibir el “espíritu” de las leyes de separación residencial, se estaba formalizando una situación existente. El Oidor Verdugo, por lo tanto, ordenó la venta total o parcial de algunos resguardos. Así mismo, dispuso que los indios que fueran minoría en algunos pueblos fueran trasladados a otros pueblos y que se entregaran las tierras del resguardo en subasta pública a los vecinos. De este modo, las políticas de separación concebidas inicialmente para la “protección” de los indígenas que oculta en el confinamiento formas de dominación, se transformarían en un instrumento para controlar a los campesinos blancos y mestizos.

consideraciones finales: el lugar del mestizaje en el ejercicio de las relaciones de poder coloniales

Como lo señala Jaime Jaramillo Uribe, “el mestizaje constituyó el elemento dinámico de la sociedad colonial”⁵¹ y éste experimentó un auge especialmente fuerte en la población neogranadina. De este modo, los esfuerzos por revivir el dualismo entre la “república de blancos” y la “república de indios” fueron desafortunados. Consideraciones de carácter administrativo, justiciero, fiscal y eclesiástico se oponían en principio al proceso de mestizaje, por considerarlo perturbador del orden social. Sin embargo, aunque existieran una serie de formulaciones para evitar la coexistencia interracial, las mismas dinámicas del orden colonial posibilitaron los espacios de encuentro y mestizaje, que por lo tanto eran también de conflictividad.

Según Magnus Mörner, “la infiltración de los pueblos de indios por elementos generalmente de sangre mixta y de categoría humilde obedecía

⁵⁰ *Ibid.*, p. 75.

⁵¹ JARAMILLO URIBE, Jaime, “Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII”, en *Separata del anuario colombiano de historia social y de la cultura*, Bogotá, n. 3, 1967, p. 25.

más bien a una necesidad económico-social”⁵². Ante estas “necesidades”, gran parte de la población acusada de vagancia era población mestiza y negra. Esta población se contraponía a la imagen del “pueblo ideal”. En sincronía con esta posición, el cura Oviedo en Sogamoso caracterizaba a los mestizos hacia finales del siglo XVIII como “inquietos y revoltosos”, por lo que “se ejecutan muchas muertes por las muchas bebidas”.

Juan Francisco Gutiérrez de Piñeres, como regente Visitador de la Audiencia, afirmaba que “siendo tan distintas las leyes y reglas por las que en lo espiritual y temporal deben gobernarse los pueblos de indios de los que corresponde a los sitios, villas y ciudades donde residen los blancos y demás castas y aún así entre sí incompatibles”, también argumentaba que “por desgracia a pesar de estos poderosos motivos que impulsan abrazar el medio legal de la absoluta separación de los indios respecto de las otras castas, es preciso confesar imposibilidad moral que incluye su práctica atendidas las circunstancias locales, especialmente si como ahora sucede si se quisiese dar una regla general de este asunto”⁵³.

Por lo tanto, hacia fines del siglo XVIII se pretendía que a los mestizos, españoles e indios, los uniera la amistad y comercio voluntario al trato y rescate y conversación con los españoles. Tras la “independencia”, el 4 de octubre se proclamó una nueva norma: “en las parroquias de indígenas podrán establecerse cualesquiera otros ciudadanos pagando el correspondiente arrendamiento por los solares que ocupen sus casas; pero de ningún modo perjudicarán a los indígenas en sus sementeras u otros productos de sus resguardos”⁵⁴. De este modo, se suponía que se estaba promoviendo la “integración” de las poblaciones. Sin embargo, las prácticas diferenciadoras que actúan en el espacio como en los sujetos, tienen el carácter de fuerzas de larga duración.

Por lo tanto, la configuración de la forma urbana como centro-periferia da cuenta de la continuidad de las formas de segregación socio-espacial. Así mismo, la enunciación de categorías de sujetos considerados “perniciosos” como lo vagos y forasteros, también adquiere la forma de una práctica continua que opera como correlato a la conformación del orden social.

De este modo, aunque se ha tendido a distanciar de manera absoluta el nuevo orden republicano de sus inmediatos antecedentes coloniales, es importante considerar los procesos históricos en una perspectiva de larga duración que posibilite las herramientas analíticas para reflexionar sobre el “estado actual de las cosas”. Escenario en el que las formas de acción sobre el espacio y el sujeto implican formas de dominación que se confrontan con el supuesto sujeto-ciudadano libre que la democracia fórmula y que aún

⁵² MÖRNER, Magnus, *op. cit.*, p. 70.

⁵³ *Ibid.*, p. 79.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 85.

hoy guarda un fuerte componente de la noción de “república” y sus implicaciones ideológicas.