

**MEMORIAS E IMAGINARIOS DE NACIÓN DE LA ELITE CRIOLLA EN EL
SIGLO XIX COLOMBIANO: JOSÉ MARÍA OBANDO**

Rodrigo Ochoa Guzmán

Estudiante de la Maestría en Investigación social interdisciplinaria de la Universidad

Línea de imaginarios y representaciones sociales

Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Profesor Héctor José Lara Romero

CONTENIDO

RESUMEN	3
ABSTRACT.....	3
INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO I.....	6
IMAGINARIO Y AUTOBIOGRAFÍA.....	6
Consideraciones a la autobiografía como fuente de imaginario.....	6
Imaginario religioso y de moral (educación y Estado)	8
Racializaciones	12
La representación del otro.....	15
Los excluidos	16
El imaginario.....	17
Las autobiografías bajo el lente de la interpretación crítica del texto	20
Lectura analítica de la auto-bio-grafía	24
Tiempo, Memoria e Historia.....	27
Un acercamiento a la dimensión social de la memoria	29
Memoria y política.....	35
El imaginario de la otredad política en Colombia.....	40
Imaginación social y nación colombiana	47
Marcos de interpretación	52
CAPITULO II.....	57
Imaginario de nación notables y sus memorias.....	57
La autobiografía en el siglo XIX colombiano algunos acercamientos y precedentes	63
José María Obando: Una cuestión de honor.....	71
El imaginario sobre el honor y la virtud perdida	71
Algunas consideraciones a la vida y obra del general Obando	74
Consideraciones preliminares a las memorias de Obando “apuntamientos para la historia”	76
Obando para la historia.....	78
Una huella profunda en el cuerpo del porvenir.....	79
Los ideales republicanos al comienzo del siglo XIX.....	87
La libertad hace uso de la esclavitud	94
La ritualidad sobre el cuerpo	95
Conclusiones	98
bibliografía	102

RESUMEN

El objetivo de esta investigación fue recoger, a través de las memorias de la elite criolla del siglo XIX, algunos imaginarios y representaciones sociales de nación. Para tal fin se planteó como primera medida la selección de las memorias de José María Obando “apuntamientos para la historia”. Que fueron analizadas bajo los criterios de imaginario social y memoria colectiva. Como segundo punto, se buscó hallar en las memorias las representaciones sociales del momento histórico que permitirán rastrear como practicas instauradas en la comunidad imaginada de nación. En cuya virtud se plantearon las nociones de religiosidad, exclusión social y racial; honorabilidad y enemistad. El análisis de las memorias se llevó a cabo bajo el precepto de “pacto autobiográfico” y hermenéutica del texto. Con una intención de relacionar las memorias como fuente de imaginario y representaciones sociales de la esfera pública y colectiva colombiana.

Palabras clave: Memorias, Imaginarios, Siglo XIX, Religión, honor, enemigo.

ABSTRACT

The aim of this investigation was to find, through the memories of the elite of the XIX century, some Imaginary and social representations of nation. For this target it was looked as the first measure the selection of Jose Maria Obando memories " Apuntamientos para la historia" That were analyzed under the principles of imaginary socially and collective memory. As the second point, to find in the memories the social representations of the historical moment that was to allow to trace how you practice restored in the community imagined of nation. In whose virtue there looked the notions of religiousness, social and racial exclusion; honour and hatred. The analysis of the memories was carried out under the rules of " autobiographical agreement " and hermeneutics of the text. With an intention of relating the memories as source of imaginary and social representations of the public and collective Colombian sphere.

Key words: Memories, Imaginary, XIX century, Religion, honor, enemy.

INTRODUCCIÓN

El siglo XIX colombiano marca el paso de una sociedad colonial a una república independiente basada en los ideales modernos de Nación y Estado. Momento en que la identidad nacional comienza un proceso de consolidación clara “como una comunidad política imaginada inherente, limitada y soberana” (Anderson, 1993:23). Al referirse a esta, Anderson plantea que es imaginada por la imposibilidad de los sujetos de percibir a todos los miembros de ella, limitada al tener un espacio geográfico en el que habita y soberana al entrar en contraposición a las estructuras que la precedían. Así, el proyecto de nación que surge en el siglo XIX constituye un imaginario fundante de la memoria mítica de los territorios, sus personas y costumbres.

En consecuencia, dicha empresa da sus primeros pasos con los actos de independencia de principios de siglo XIX, comandado por elites sociales, que se enfrentan a las fuerzas de la colonia. Ahora bien, dichas elites, aunque compuestas por diferentes extracciones sociales como terratenientes, comerciantes e intelectuales, logran hacerse con el poder y reconducir el sentido de identidad de las habitantes de las tierras recién independizadas.

En consecuencia, las figuras de estos hombres se tornan en mitos identitarios de nación, por lo que sus vidas son en sí mismas fuente de imaginario nacional, al tornarse en bastiones simbólicos de una lucha de independencia, así, las vidas nobles que son reproducidas como modelos a seguir. Por tanto, figuras como la de Bolívar representa para la nación un baluarte de la bravura del pueblo americano y la unidad entre sus pueblos, mientras que Santander, por su lado, es entendido como el hombre de la razón, el estadista y el defensor de las leyes. Ejemplos que se muestran solo como dos luces en una galaxia de estrellas de notables del siglo XIX.

Dichos hombres son convertidos en relato nacional por medio de la historia colombiana, pero resulta aún más interesante que lo establecido en la historia oficial se puede rastrear incluso en la vida de ellos contada por ellos mismo, en un acervo considerable de memorias en las que son ellos los encargados de marcar quienes fueron para la historia.

De esta manera las memorias de los notables constituyen una fuente en la que el imaginario nacional se instala como relato de identidad social de la comunidad imaginada colombiana. En una dualidad, pues, por un lado, representa las costumbres que en ese momento se tenían y, por el otro, son las vidas de estos hombres parte de la mitología de la unidad nacional.

En este sentido, la selección de las memorias del General Obando como objeto de estudio, permiten no solo entender la historia de vida de uno de estos notables, sino que además en ella se hallan trazas de la identidad política que se configuraba para la época, el sentido de religiosidad, así como la relación entre la periferia y el centro del país; todas ellas prácticas que constituyen el sentido de identidad colombiana hasta nuestros días.

CAPÍTULO I

IMAGINARIO Y AUTOBIOGRAFÍA

CONSIDERACIONES A LA AUTOBIOGRAFÍA COMO FUENTE DE IMAGINARIO

La pregunta por el imaginario de nación se encuentra también atravesada por el mismo imaginario que se manifiesta en quien hace la pregunta y la investigación, es decir, quien redacta esta investigación es también parte del imaginario, por lo que la pregunta está, si se quiere, contaminada por la forma de concepción del mundo. No obstante, frente a esta cuestión metodológica, Carlo Ginzburg plantea que “los historiadores parten de preguntas formuladas en términos que son inevitablemente anacrónicos” (Ginzburg, 2016:84), es decir, la pregunta por el imaginario de nación surge desde un interés sobre un fenómeno que se percibe en la realidad contemporánea, no obstante, no se interroga al presente, sino al pasado, en lo que parecería un arrastre de la realidad propia del siglo XIX al siglo XXI. Sin dejar de lado este llamado de atención a la rigurosidad de los estudios históricos; interrogar al pasado en busca de las representaciones que contienen el imaginario, parte de una descripción *emic*¹, de lo que plantean los criollos del siglo XIX, pero que al mismo tiempo obliga hacer el tránsito a la observación *etic*².

En consecuencia, la descripción *emic* se desarrolla como un punto de entrada a las prácticas y costumbres de los criollos del siglo XIX. De esta manera el análisis propuesto pretende hallar en las memorias de lo notables, aquellos aspectos que forman parte del imaginario nacional, que se ve fuertemente determinado por un discurso de identidad articulado en la dualidad de lo propio y de lo ajeno.

Por tanto, trabajar sobre las memorias tiene la posibilidad de hallar aquellos imaginarios, experiencias, devenires y propuestas sobre las cuales se comienza a cimentar la

¹ La descripción de las costumbres de los actores sociales, en términos significativos, es decir, una descripción del hecho relatado por los notables y el significado que para este tiene.

² Una descripción objetiva, que se desvincula del entendimiento del actor histórico, para este caso, para hallar en él el sentido del imaginario de nación más complejo

protonación colombiana, que les permitieron a ellos y a nosotros construir un relato instituido de colectividad nacional. De esta manera, se pretende hallar en el discurso autobiográfico, más allá de las vidas expuestas en ellas un sentido más profundo y explicativo de lo que significó su vida para la emergencia de la nación colombiana.

Esto, planteado desde los aportes de Paul Ricoeur, quien señala la importancia de la memoria y la reinterpretación del pasado en relación al futuro, en el que los tres tiempos a saber: pasado presente y futuro, se encuentran esencialmente abiertos, en un ejercicio de reinterpretación (Ricoeur, 1998) Así, Ricoeur dice que “ se puede considerar este fenómeno de la reinterpretación, tanto en el plano moral como en el simple relato, como un caso de acción retroactiva de la intencionalidad del futuro sobre la aprensión del pasado” (Ricoeur, 1998:49) En consecuencia, se encuentra una postura de leer el pasado, que se reencarna en las costumbres heredadas, las que se hallan en buen medida ocultas en el relato, lo cual no quiere decir que no sean un determinante. Por el contrario, su potencialidad explicativa halla fuerza en este ocultamiento, por lo que se hace necesaria una reflexión sobre ellas, en la perspectiva de un pasado vivo reinterpretable y cambiante como característica *sine qua non* del imaginario de nación.

En consecuencia, la captura del imaginario hace necesario el uso de herramientas metodológicas y teóricas lo suficientemente perfiladas que permitan agudizar la capacidad interpretativa de los textos trabajados, y, abrir las puertas a un mundo de análisis amplio, en el que el esfuerzo de la investigación ha de ser constante. Y en el que el riesgo de ser atrapado por el mismo imaginario se disminuya. De esta manera, parafraseando a Canclini sobre Alicia y Narciso, (2001), el esfuerzo investigativo corre al altísimo riesgo de ser atrapado, como narciso, por su propio reflejo.

Por consiguiente, se puede afirmar que la construcción de nación que se plantea en el siglo XIX contiene costumbres y representaciones de larga duración muy bien definidas, las que podríamos categorizar y analizar con miras generar un mapa de navegación en las autobiografías trabajadas. Así, las categorías a analizar se perfilan de la siguiente manera:

Imaginario religioso y de moral (educación y Estado)

El papel de la iglesia católica durante los tres siglos de control del imperio español es un aspecto fundamental de la vida pública y privada de los habitantes de las colonias, así como, claro está, de los dirigentes criollos de la independencia. Esta institución, que se caracterizó por su capacidad de movilización y de control entra en la época de la república más robustecida de lo que en apariencia se pensaría.

Prueba del poder de la iglesia católica se halla en las asociaciones políticas de criollos fundada desde durante el siglo XIX, en la que la disputa sobre el orden y la moral se halla atravesada por el papel de la iglesia y su clero. En ese sentido, las disputas entre los criollos se manifestaron también en el componente religioso, llegando a definir tres polos claros.

Uno estaba conformado por la iglesia católica y la dirigencia conservadora. El otro estaba alimentado por la dirigencia política liberal, con todos sus matices e inconsistencias; y finalmente los sectores populares aglutinados en la denominación genérica del artesanado (Loaiza, 2011:25)

Entre estos tres polos el primero representa el papel del clero en este siglo, poder que lejos de disminuirse hace una transformación al permitírsele al clero hacer política, ya no solo desde el pulpito sino, además por fuera con campañas de evangelización y politización de las masas. Lo que deviene en organizaciones laicas de gran envergadura, como el caso de la sociedad de esposas y mujeres del Cauca, con una fuerte disposición a el papel de la iglesia en aspectos vitales como la unidad entre el Estado y la religión, así como la importancia de una escuela religiosa.

Al mismo tiempo, guerras como la de los Supremos (1829-1842) “demostró que la religión católica había pasado a ser un factor tanto de movilización política como de movilización armada en la naciente vida republicana” (Loaiza, 2011:40) Guerra que se desarrolla en el marco de una disputa entre el gobierno central y las periferias, de la que además fue miembro destacado Obando.

No obstante, la radiografía del país en temas religiosos no fue para nada clara, pues mientras las organizaciones de elite conservadoras y religiosas lograron grandes avances

políticos, por el otro lado la elite criolla laica también construyó sus propias organizaciones que se configuran como aspecto destacable “los masones”. A dicha organización pertenecían buena parte de los líderes criollos, y a pesar de su carácter sectario y no público, propio de una logia, este tipo de organización propendía por la separación del estado de la iglesia.

Así se configura un ambiente de tensión entre la religión y los laicos, incluso destacándose aspectos como el hecho que

Colombia fue el primer país de América Latina en formular mediante una ofensiva reformista la necesidad de separar la Iglesia católica y el Estado. Pero, también fue el primer país que institucionalizó la adhesión a la tradición cultural hispánica con la fundación de *la academia colombiana de la lengua* (Loaiza, 2011:44)

lo que a la postre terminaría por generar un ambiente de tensión en la población, como lo describe José Manuel Groot, al describir la escena de una junta de acción comunal, que se muestra inconforme con la disposición del Alcalde del pueblo por volver obligatoria la escuela y que además las clases serán impartidas por profesores alemanes. El descontento y la ignorancia de los pobladores se hace manifiesta en las palabras del cura quien afirma

yo le he dicho aquí a muchos, que más vale enseñarlos a trabajar en su campo y que sean hombres de bien y religiosos, que no se vuelvan impíos y picaros con esos estudios de Venta; y después de eso no hacen sino botar la plata que con tantos sudores han ganado sus padres. Y no es lo peor, sino que después, de cuanto de ladinos, vienen a los pueblos con esas herejías a envolver a los ignorantes, empezando por sus mismos padres(...) Estos muchachos del campo que mandan a que se hagan ilustrados en Bogotá, después, que hacen gastar plata a los padres para que no aprendan nada y vengan luego con sus parolas a echarla de ilustrados, son la peste de los pueblos, y ni ellos se casan ni nada, pensando en mandar de currutacos metiendo inquietudes en la familia, haciendo burla de lo que rezan, y yo no sé qué más; y después por dácame estas pajas, van sacando el revolver. (Groot,1998: 44)

Así, se puede entender también la escuela como una herramienta de conservación, es decir, el espacio que por definición reproduce los valores, las normas, la identidad e incluso la misma experiencia estética de una comunidad; se convierte en un factor de relevancia para entender la manera en que se logra cimentar este discurso de manera duradera en el tiempo.

Lo que se suma a la ignorancia y miedo de lo extraño cuando uno de los asistentes confunde a los alemanes protestantes con los judíos y aclara otro “para el caso, dijo don Juan, lo mimos que, si fueran judíos, porque no oyen misa, ni se confiesan, ni creen en el Santísimo, ni obedecen al Papa, ni se encomiendan a nuestra Señora, porque son protestantes” (Groot,1998:50). Escenas como estas se repiten por todo el territorio colombiano en el que la tensión entre los laicos y los católicos termina por construir un sentido de presentación del otro. Así, el laico se convierte en impío, peligroso y amoral, mientras el católico se torna en el atraso y las costumbres españolas arraigadas en las poblaciones.

Así pues, es de especial interés el fenómeno religioso, al encerrar dentro de sí la herramienta más efectiva en la construcción de un imaginario nacional, sin embargo posee una buena dosis de ambivalencia, en especial en el discurso de los criollos, cuyas prácticas de orientación política tendrían que ser, en esencia, separadas de la religiosidad, por lo menos en cuanto al actuar de los Estados, al entender que muchos como el mismo Bolívar, hacen parte de las corriente francesa de ideas políticas y el Utilitarismo inglés; corrientes filosóficas y políticas cuyo postulados son laicos. Además, la religión católica como herencia de la colonia española es la amalgama por medio de la cual la estructura política y social del momento se estructuraba los revolucionarios criollos, por primera vez, construyen la idea de un Nosotros y un Ellos. Idea revolucionaria desde el punto de vista de la religión, pues la idea del cristianismo se encuentra atravesada por la noción de hermandad universal, todos son hijos de dios, por tanto, todos son hermanos, no debería de existir uno diferente. Tal y como lo plantea Anderson:

los nacionalistas más mesiánicos no sueñan con que habrá un día en que todos los miembros de la humanidad se unirán a su nación, como en ciertas épocas pudieron pensar los cristianos, por ejemplo, en un planeta enteramente cristiano. (Los límites de toda nación siguen el criterio básico del “nosotros” y “ellos”; la noción de

identidad demarca la línea que separa un grupo humano de otro) (Anderson, 1996:130)

En este sentido, la noción de nosotros y ellos transita a la institucionalidad de las prácticas, la que en buena medida se desarrolla por medio de la instrucción de las nuevas generaciones, es decir, la escuela.

Entender la escuela como estamento que está constituido en la función de socialización de las nuevas generaciones cuyo fin último en palabras Durkheim es “suscitar y desarrollar en el niño cierto número de estados físicos, intelectuales y morales que exigen de él la sociedad política en su conjunto y el medio especial, al que esa particularmente destinado” (Durkheim, 2002:20) es de interés, pues al entender la escuela como espacio de reproducción cultural; la lucha por ejercer control sobre está termina por provocar un sin número de luchas en el siglo XIX, tal vez el caso más dicente es el de “Guerra de las Escuelas” de 1876-1877, pugna que permite ver la intrincada lucha por una escuela Laica no confesional. Por otro lado, la creación de la Universidad Nacional, cuyos antecedentes se remontan al mismo Santander, pero que se constituye gracias a José María Samper en 1864, bajo ideales claros de nacionalidad. No como se ha ido construyendo en el imaginario popular contemporáneo frente a la Universidad Pública como un proyecto en miras a la reducción de la brecha económica, ni mucho menos como artilugio de ascenso social³, por el contrario, la Universidad Nacional surge por la necesidad de formar a las elites Criollas en los ideales y prácticas de su apuesta política, alejándose de una educación confesional impartida en las escuelas superiores del momento dentro de las que se encontraban El Rosario, La Santo Tomas, entre otras.

Por último, es fundamental entender el dispositivo escuela bajo lente de “arbitrio cultural”

Que corresponde a los criterios de las clases dominantes, en el marco de las relaciones de fuerza que se producen al interior de una formación social entre las

³ Vale la pena aclarar que la Universidad Distrital Fráncico José de Caldas surge en un contexto diferente con casi un siglo de diferencia y con una proyección, esta sí, de compromiso social con las clases menos favorecidas

clases, grupos o sectores; por la fuerza de la imposición de este arbitrio cultural y su capacidad de reproducir esta imposición se considera ante todo violencia simbólica a toda acción pedagógica, como unidad fundamental del sistema de enseñanza. (Bourdieu & Passeron, 2001:90)

Es decir, si entendemos la escuela como un espacio de reproducción, conservador, por tanto, también podremos entender el papel fundamental de esta en cualquier esfuerzo de las elites del momento por edificar una idea de nación, cuyo más grande triunfo sería la de educar a todos los “ciudadanos”.

Racializaciones

La idea de raza es sin lugar a dudas uno de los temas de mayor aflicción de las elites Criollas, pues es esta idea en la que se centra la discusión sobre el desarrollo y sus limitaciones, ya que, de manera generalizada los estudios desarrollados por los criollos ven con especial interés la cuestión del mestizaje, bien sea como una solución o como el problema de las tierras libertadas. Buen ejemplo de esto nos lo plantea Luis López de Mesa⁴.

Así pues, la cuestión racial, no es un tema que se reduce a la cuestión del color de piel, sino que además denota un imaginario social de blancura (Castro-Gómez, 2005) que pretende la búsqueda de la distinción por el color de piel, que a todas luces se construye como un relato mítico de búsqueda de ancestralidad española o europea.

Por esta razón, la blancura no tenía que ver estrictamente con el color de la piel, sino que designaba, por encima de todo, el tipo de riqueza y encumbramiento social de una persona. La blancura, como diría Bourdieu, era un capital cultural que permitía a las elites criollas diferenciarse socialmente de otros grupos y legitimar su dominio sobre ellos en términos de distinción. La blancura era, pues, primordialmente un estilo de vida demostrado públicamente por los estratos más altos de la sociedad y deseado por todos los demás grupos sociales. (Castro-Gómez, 2005:71)

⁴ Aunque este autor nos introduce en estudios más contemporáneos, sus aportes son de especial relevancia, pues, en sus obras se puede encontrar una abundante disertación sobre las cuestiones de la formación y una identidad nacional, además, de aportes sociológicos de la constitución de los habitantes de Colombia.

Un buen ejemplo de este tipo de imaginario de ancestralidad, es José María Samper pues como afirma Castro-Gómez “Lo importante aquí no era ser “realmente” blancos, puesto que casi ningún miembro de la elite criolla podía comprobar sus pretensiones de nobleza” (Castro-Gómez, 2005:71) lo cual no quiere decir que no se intentase, pues parte de la distinción era comprobar bien sea descendiente de sangre hidalga o de conquistadores de las primeras generaciones (Castro-Gómez, 2005). Y Samper hace afirmaciones en este sentido en sus memorias al hacer alusión a su familia dice:

Por los años 1788 a 1790 llegaron a la costa del Nuevo Reino de Granada, en el atlántico, tres hermanos, hijos de Zaragoza y miembros de una antigua familia española, de origen francés, que había ocupado altas posiciones en la extinguida corte de los Alfonsos de Aragón (Samper, 2009: 74)

Y continúa:

Al morir mi abuelo paterno, reunió a todos sus hijos en torno de su lecho y les dijo: “aquí tenéis todos los papeles que establecen mi procedencia y prueban que sois bien nacido; leedlos para que estiméis a vuestras mayores. Pero os aconsejo que no hagáis ningún uso de ellos. Esta tierra es y ha de ser una república, y cada día será más democrática. Tratad de crearos nuevas ejecutorias con la honradez, el trabajo y el patriotismo, que han de valeros más que estos papeles (Samper, 2009:80)

Estos apartados de la obra de Samper “historia de un Alma” permite entrever el sentido de la elite criolla, en búsqueda de la distinción por medio del componente racial y la hidalguía de sus antepasado, incluso por encima de la distinción económica, pues la familia de Samper a pesar de sus abolengos fueron funcionarios de bajo nivel, su abuelo solo era contador para la corona y la mayor herencia que dejó fueron las papeles mencionados en la cita; no obstante, Samper no deja perder la oportunidad para demostrar su lugar sus abolengos.

Más aun, en la búsqueda de distinción por medio de lo racial busca, también, mantener las razas separadas, además de pretender la búsqueda de la importación de razas blancas

dejando de lado solo la inclusión de solo de ideas provenientes de Europa, sino que además se presenta con un sentido de blanquimiento de lo habitantes.

Un buen ejemplo de este imaginario por Patricia D'Allemand en una semblanza del discurso intelectual de este personaje, del que se puede extraer tres principios fundamentales de su discurso, por un lado se encuentra un intelectual comprometido con la edificación de una nación propia; por otro, un estudioso de la geografía del País; y por último, un ejemplo claro de la idiosincrasia del hombre de letras de la época que encuentra el horizonte del que hacer para el colombiano en los ideales y prácticas de Europa.

De esta manera D'Allemand introduce en la aflicción fundamental de Samper frente a la idea de nación de la cual plantea que:

De un lado, está ese referente interno, fragmentado y conflictivo, cuyas fisuras no siempre logra cubrir su discurso, y de otro, ese referente externo que si a veces se invoca como modelo al que se aspira emular alcanzar, en otras ocasiones revela sus propias fisuras y fracasos, por oposición a los cuales, justamente, lo que Samper pretende” (D'Allmand, 2007:50)

De este fragmento, se puede afirmar que la tensión interna de Samper, (lo propio y lo extranjero) que de manera metódica describe al habitante mestizo de las tierras liberadas como el principal problema del proyecto de nación unificado, del cual él tiene como idea principal la adaptación de los modelos europeos de Inglaterra, Francia, España y Suiza. Aunque en su versión de diálogo es especialmente interesante determinado por su propio experiencia de vida, pues al ser un criollo, por tanto, blanco da la posibilidad de Europa lo hace tener una idea especial de la relación entre los dos continentes, así D'Allemand cita Samper que afirma “es que la verdad no se adquiere completa –sobre la enseñanza- sino por comparación, y el espíritu debe abarcar la vida de los dos continentes que trabajan de distinto modo en la obra de la civilización” (D'Allmand, 2007:60) bajo esta idea la apuesta de Samper es la de corregir el déficit de conocimiento sobre Europa en Hispanoamérica

Dichos enunciados se encaminan a buscar una identidad nacional, no solo desde una mirada introspección propia de la las décadas de 1850 y 1860 como señala D'Allemand, sino

tomado como punto de partida la experiencia de Europa; sin embargo, la postura de Samper también se encuentra fuertemente permeada por aires abiertamente racistas heredados en cierta medida de Gobineau, del que a pesar de marcar diferencias y distanciamientos, en la medida en que no le da crédito a este en relación a las consecuencias negativas del mestizaje para las razas puras, si reconoce los beneficios de los proceso de blanqueamiento, en especial, como política para el continente hispanoamericano, por tanto, termina por adaptar la idea de libertad como organización propia de las sociedades puras en términos raciales y la democracia como figura propia y un tanto contingente, de las sociedades impuras en términos raciales. Estas ideas terminan por construir el relato y el accionar de Samper con miras a entender y al mismo tiempo modificar la estructura de la sociedad colombiana.

En otras palabras, el planteamiento de Samper se sustenta fuertemente en ideas como la de “mejoramiento genético” en la idea de la civilización solo puede hallar camino si va de la mano de un proceso de “masa totalmente modificada, en otras palabras, mejoras, por el efecto blanqueador del mestizaje” (D’Allmand, 2007:56) Bajo este planteamiento se puede afirmar que, primero, no es posible entender el discurso Criollo como un espacio en contraposición de Europa. Por el contrario, es mucha más armoniosa la idea de entender el pensamiento criollo como un intento paralelo del modelo europeo de modernidad y modernización. Al entender esto, se puede también comprender por qué la necesidad de esclareceré mediante comparación aquellos aspectos que ante los ojos de los lideres e intelectuales del momento no era posible desarrollar el proceso de civilización, pero el caso de Samper como el de muchos otros, está mediado por el problema de lo racial. Por otro lado, la experiencia de este también deja vislumbrar un poco mejor la distinción de lo racial.

La representación del otro

Este fenómeno como agente unificador de nación y de cohesión de grupos, en una dualidad operativa que permite ver la manera en que desde la psicología y la sociología se comienzan a crear fronteras de grupo, en la que se dispone el actuar de estos, bien sea a su interior como la manera en que se perfilan hacia el exterior. Dicho fenómeno se pretende analizara en cuatro formas fundantes: otredad política; esta acepción se entiende como agenciado de los grupos políticos, es decir, la manera en que se actúa en relación a un

enemigo político. La región Desde la misma colonia los asentamientos españoles están muy bien delimitados, tal es el caso de El Cauca, Cartagena, Los Santanderes, Antioquia y al altiplano cundiboyacense. Estos asentamientos que se mantienen en configuración político-administrativa de la república y terminan por generar dimensiones muy claras de diferencias, tanto administrativas, como culturales, lo que provoca, anudado a otros factores, las abundantes guerras en todo el siglo XIX. Deviniendo en un regionalismo que desde los mismos relatos autobiográficos. La violencia; En este punto se entiende que el otro se desarrolla en relación con ideas-imágenes políticas con fines y prácticas muy bien establecidos que implican una idea de lo propio frente al enemigo.

Los excluidos

En este sentido se permite ver como dentro del discurso todos aquellos sectores que quedan excluidos del andamiaje de nación terminan por ser objeto de exclusión, en un cierre operativo del sistema (Luhmann, 1984) en cuya virtud se construye y modifica el sistema social de relaciones, en otras palabras, son los que están al borde los que permiten cohesionar la idea de nación, ellos son los negros, los indígenas, los comunistas, los extranjeros, las otras religiones, entre otra gama extensa de parias. En consecuencia, como lo plantea Luhmann

la diferencia ofrece la posibilidad de ser contemplada como unidad, como *unitas multiplex*. En cierto modo, la diferencia mantiene unido lo diferente; por eso lo denominamos diferente, por oposición a la no diferente. En la medida en que la diferenciación se reconduce a un principio unitario (por ejemplo, jerarquía), se puede interpretar la unidad del sistema a partir del principio de construcción de su diferenciación. Mediante la diferenciación, el sistema gana en sistematización, y, además de su mera identidad (en su diferenciarse respecto al otro), gana una segunda constitución de su unidad (en su diferenciarse consigo mismo) (Luhman, 2010: 54-55)

En este sentido, lo diferente cumple una función dentro del sistema, en este caso el imaginario de nación, pues, aunque el sentido del discurso identitario busca generar la unidad, esta se da por vía de lo diferente. Pero, lo diferente o lo excluido no se puede ubicar

plenamente afuera del sistema, por el contrario, la complejidad del sistema busca articular lo excluido por un subsistema, por ejemplo, el componente racial de exclusión termina por ser parte del sistema, en una operación que se desarrolla por medio de cierres operativos en los subsistemas, que al mismo tiempo hace aperturas en otros subestimas, a lo que Luhman llama un proceso de *autopoiesis* sistemático, es decir, regular la diferencia y la exclusión dentro del sistema, logrando una segunda constitución de unidad de la que hace parte la noción de un nosotros, y, un aquellos.

EL IMAGINARIO

Los entramados del imaginario social se explican en una dimensión compleja, camino que es deber transitar pues es consustancial al imaginario. En consecuencia, dicho concepto se halla atravesado por la determinación práctica de quienes lo construyen. Así, el imaginario abordado por Castoriadis lleva a poner la cuestión más del lado de la estructura estructurante de la que habla Bourdieu, para, de esta manera, hallar la ruta del llamado imaginario social instituyente. El imaginario se evidencia desde una perspectiva de lo ontológico en la que se distancia de la idea de la causalidad de la historia y se adentra en la no-causalidad. Es decir, reelaborar el relato autobiográfico, desarrollado en una perspectiva histórica, se encamina a la iluminación del objeto que se halla oculto dentro de la misma estructura del relato; teniendo siempre en cuenta la postura del imaginario en lo histórico que se desarrolla a través de la significación constante; en otras palabras; la historia, junto a la memoria y el imaginario son, parafraseando a Jelin, trabajos que se reelaboran por el sujeto. “en la historia se generan novedades, es decir, acontecimientos totalmente imprevisibles. Pensada como corresponde, la historia sería en el fondo una autocreación” (Poirier, 2004:61). En consecuencia, el imaginario se plantea en constante construcción, esencialmente indeterminada, que adquiere vida y sentido en la medida en que se vuelve praxis por el sujeto que hace uso de ella.

Así, los relatos autobiográficos cumplen una doble función. por un lado, son los vehículos de la representación del momento histórico, por tanto, son la expresión del sujeto, atravesado por la estructura social que además se viabiliza por medio de la experiencia del

relator; y, por el otro, son cristalización del imaginario colectivo que reconstruye de manera constante su propia historia. Así pues,

no se puede pensar ese imaginario social que crea el lenguaje, que crea las instituciones, que crea la forma misma de la institucionalidad – la cual no tiene sentido sin la perspectiva de la psique singular- sino como capacidad creadora del colectivo anónimo que surge toda vez que los seres humanos se reúnen y que en cada oportunidad adoptan una figura singular, instituida, para existir” (Poirier, 2004: 62)

Por tanto, la autobiografía es al mismo tiempo fuente histórica y manifestación de imaginario, lo que la instaure en una doble potencia.

Ahora bien, retomando la perspectiva de lo ontológico, se comprende lo imaginario como objeto indeterminable, por su esencia más que por su complejidad, al estar en constante formación; es así como el imaginario de nación es una virtual e inagotable fuente de entendimientos y prácticas de la colectividad, determinado por marcos de interpretación que, a la postre, terminan por fusionar el pasado, el presente y el futuro en un macrorelato que supone la misma idea de colombianidad, la que, a su vez, se desarrolla por las representaciones que son prescriptivas, según Alberto Rosas Rivero:

Se nos imponen con una fuerza irresistible, como consecuencia de la estructura simbólica y social presente antes incluso de que hayamos empezado a pensar. Son producto de elaboraciones y reelaboraciones que se dan en el tiempo como logros de sucesivas generaciones, de manera que no existe actividad social e intelectual amnésica (Rosas, Bellelli & Bakhurst: 1973:73)

De esta manera, es necesario aprehender la autobiografía como relato de colombianidad por medio de la narración y la memoria como fuente de representación tanto individual como colectiva. El depósito de entendimiento de las prácticas y costumbres de los colombianos, como estructura significativa, a la vez se preserva, junto a los aportes de Maurice Halbwachs, al señalar que la memoria lleva a una discusión del sujeto, es decir ¿Quién recuerda? Sin duda, el sujeto; pero se convierte en un sinsentido entender la memoria desde la subjetividad o como un proceso netamente biológico o psicológico. Por el contrario,

entenderemos por memoria un acto humano cuyo fundamento se encuentra en la capacidad de reconstruir un acontecimiento que es adquirido en la realidad social; es decir, la memoria como acto es esencialmente un “hecho social”⁵. Así, Halbwachs relaciona la imagen con una alteración, pues una vez es incluida por la narración, esta sufre cambios en tanto reconoce el acto de recordar, el acto de relatar, pues el acto de recordar es en esencia un acto de narración.

Desde otra perspectiva, la memoria devenida en relato, aunque propia de una construcción social, contiene un fuerte determinante del sujeto, tal y como lo señala Benjamín, al referirse a la construcción del relato

La huella del narrador queda adherida a la narración, como las del alfarero a la superficie de su vasija de barro. El narrador tiende a iniciar su historia con precisiones sobre las circunstancias en que ésta le fue referida, o bien la presenta llanamente como experiencia propia (Benjamín, 1991:3)

Esto plantea el punto central de lo que se pretende demostrar en la investigación, y es la manera como en la narración de estos personajes ilustres se instala el relato de nación en general, en lo que de lo Arfuch plantea sobre la búsqueda de la memoria, “(n)os ha dejado entrever la articulación sutil entre lo biográfico y lo memorial” (Arfuch, 2013:48), la fuerza del argumento deja entrever la articulación entre la memoria de carácter individual y la memoria atravesada por el relato político.

Precisamente, en el discurso narciso de nación es donde termina por ser ocultado en una pretensión de alejarse de la idea de la epopeya de los discursos autobiográficos en donde se construye el relato, y se funda en la noción de la autor-referencia. Es decir, la proyección es separarse de los relatos épicos de los que habla Benjamin en la novela y detenerse en lo que Halbwachs entiende por afasia y lo onírico (2004), y lo que queda a la saga de la articulación de la nacionalidad colombiana. Dichos conceptos son variables de la manera en que el relato deja de estar articulado a la memoria colectiva; esto se da por la imposibilidad de estas dos formas de modular marcos colectivos. “En los dos casos, esos marcos se deforman, se alteran, se destruyen parcialmente, pero de dos modos muy diferentes” (

⁵ Concepto emanado de la teoría social de Durkheim.

Halbwachs, 2004:101); lo distintivo entre ellos se entiende en tanto que, mientras en lo onírico el relato carece de sentido lineal y la representación solo adquiere sentido dentro de la misma lógica del sueño, en la afasia el devenir se plantea por la imposibilidad de verbalizarlo. Un buen ejemplo es el que plantea Bejamin al referirse a la imposibilidad de los soldados que retornan de la guerra en transformar sus vivencias en relato se torna en un silencio incompresible, tanto para quien indaga como para quien es indagado.

En consecuencia, lo expuesto en los discursos autobiográficos es precisamente la dualidad de este discurso que, por un lado, instaura una realidad política, social y cultural, la que pretende la unidad cohesión del relato imaginado, en la que prima la identidad nacional sobre la misma institución. Y que, al mismo tiempo, torna invisible al otro, ese otro que toma la forma de excluido, de mujer, de indio, de negro, de mulato, y otra gama aún más difusa, que se oculta en al mismo lenguaje, tal es el caso del excluido por su raza o por su condición sexual.

Las autobiografías bajo el lente de la interpretación crítica del texto

Una vez superada la cuestión de la selección del material del que se vale la investigación, es pertinente remitirse a una nueva dimensión de análisis. En otras palabras, se pasa de un universo de información amplio, a uno más específico, este se refiere al análisis del documento mismo en su materialidad. En otras palabras, el análisis crítico de la fuente.

destinada a distinguir en el documento lo que puede aceptarse como verdadero. Ahora bien, el documento no es más que el resultado último de una larga serie de operaciones cuyo pormenor no nos da a conocer el que escribe” (Langlois y Seignobos 1985:107)

De nuevo, la cuestión se centra en determinar la validez de lo que se está planteado en el documento, solo que esta vez se tienen nuevas herramientas de análisis para ser aplicadas a la fuente. Refiriéndose a lo que se ha filtrado de la fuente, primero, al seleccionar las memorias trabajadas, con los criterios ya mencionados, y segundo, a la luz de la teoría de

la autobiografía como género, en la que el denominado pacto autobiográfico tiene unas características propias.

Este nuevo análisis coloca en la cuestión de la segmentación del relato en busca del contenido del texto, que no está expresado de manera directa, por lo cual es necesario inferir o reconstruir para dar sentido a lo que se dijo en su momento, pero que por la fuerza del pasado es necesario reelaborar para que tenga mayor sentido ante nuestros ojos.

Pero, ¿en qué consiste este método?, pues bien, lo primero que se debe reconocer es que nosotros y el autor estamos separados por generaciones, lo que generará marcos de interpretación diferentes por lo que la demanda de un análisis hermenéutico de estas características es la de aclarar todas las operaciones que el autor hizo para desarrollar su texto (sus memorias) pero que no están presentes ni en la sintaxis ni en la macro-estructura del texto ya terminado. Para tal fin, Langlois y Seignobos plantean que el análisis tiene que estar estructurado en dos dimensiones fundamentales. Por un lado, una crítica positiva, en la que se busca encontrar en la literalidad del documento lo que el autor pretendió decir, pero que con el pasar de los años su capacidad explicativa es resignificada. Por otro lado, una crítica negativa en la que se tiene en cuenta el contexto histórico en que se desarrolló el documento que estamos analizando, es decir, los acontecimientos políticos, sociales y culturales que pueden alterar el significado, variación que se deriva sobre quién lee el documento.

En estos dos niveles de la hermenéutica del texto histórico se pretende tener especial cuidado de no inferir lo que el texto en realidad no está diciendo; es decir, no se puede permitir la libre interpretación. En otras palabras, referirse a conocer el contexto del siglo XIX y realizar un estudio de la sociedad colombiana en ese siglo, no debe descentrar de la literalidad del texto, con el que, si bien, es necesario tener claras las condiciones sociales en las que se producen los documentos analizados, no se puede inferir que de ese contexto emanan de manera impoluta las ideas de los que incluyen sus memorias en el mundo de la vida social del siglo XIX, pues es evidente que la construcción subjetiva de los autores se halla atrapada por una intencionalidad que termina por permear el documento final. Y, como recuerda Ginzburg, citando a Bloch en relación a las fuentes históricas “para desgracia de los historiadores, los hombres no suelen cambiar de vocabulario cada vez que cambian de

costumbres” (Como se cita en Ginzburg, 2016: 71) En consecuencia, los documentos estudiados contienen un sentido y una intencionalidad determinada por el contexto histórico, lo que plantea la dificultad metodológica sobre el sentido del momento y el ejercicio hermenéutico de interpretación contemporánea de lo expresado por lo notables

En resumidas cuentas, el fin último de un estudio hermenéutico es que “Debe, mediante un estudio atento de cada pormenor, deducir de un texto todo lo que hay en él. No debe introducir lo que no hay” (Langlois & Seignobos, 1985:109) y el riesgo es implantar lo que no hay en el análisis del texto, esto como consecuencia de la “erudición” del investigador, por lo que los autores hacen un segundo llamado con respecto al método, al decir que la norma general es: “el estudio de todo documento debe empezar por un análisis de contenido, sin otro objeto que determinar el pensamiento del autor” (Langlois & Seignobos, 1985:110). Dicha afirmación es de especial valía en el tratamiento de las fuentes, al enfrentar a la posibilidad de hallar inconsistencias históricas en los relatos de estos autores; no obstante, se debe hacer uso de la abstracción de lo que el autor quería decir y el objetivo de su afirmación.

Con el fin de reducir al máximo este tipo de inconvenientes se vuelve también una reconvencción vital la que los autores señalan, al afirmar que es menester no hacer selección de apartado del texto sin antes haber hecho un análisis completo del documento. Esto permite tener la estructura del documento y al mismo tiempo encontrar cuáles son los argumentos centrales y cuáles los auxiliares, para que de esta manera no exista la tentación a rellenar con nuestros propios preceptos los argumentos que parecieran estar incompletos llevar el argumento por vías infértiles del análisis.

Para este fin, se tiene que analizar el texto en el sentido literal y el efectivo. En lo que se refiere al sentido literal, se asume que afrontar la polisemia de los conceptos, multiplicidad que se ve agenciada por el lenguaje vulgar, es decir, el lenguaje prosaico que, a diferencia del lenguaje técnico, propio de las ciencias naturales, tiende a no cambiar en el transcurso de la historia; mientras que el lenguaje vulgar despliega diferentes significados con el mismo trasegar de la historia. Así, es posible que una palabra migre su significado con el transcurrir de los años y de los lugares en donde se empleó, por tanto, el análisis debe entender en su

contexto el argumento mencionado y no traerlos, sin más, a la contemporaneidad de marcos de interpretación. Este método consiste en cuatro pasos, a saber:

1. Reconocer el cambio de la lengua junto a la historia.
2. La construcción regional del lenguaje.
3. La historicidad de la vida del lenguaje.
4. Contextualizar dentro del mismo texto sus partes.

Estos cuatro puntos de análisis permiten entender la acción hermenéutica del texto. Por ejemplo, en las memorias de Obando, es interpretable a la luz de este esquema la noción de bellaco, para quienes siendo hombres militantes de la causa de la libertad cometen actos criminales ante los ojos de Obando, así como la apropiación de las tierras de los terratenientes; esto, para un contexto contemporáneo, podría interpretarse como una justa causa de quienes no tienen nada intenten expropiar a quienes lo tienen todo. Sin embargo, el análisis llevaría a intentar comprender la necesidad de mantener la noción de propiedad de los criollos del momento.

En lo relacionado con lo local se puede evidenciar la tensión de las regiones de Colombia, mas, en el momento en que se desarrollan los acontecimientos que se pretenden analizar, es decir, las tensiones que se presentan en los relatos autobiográficos también informan de una construcción de poderes regionales que, de ser obviados en el análisis, le disminuyen capacidad explicativa.

En lo que se refiere al propio desarrollo de la vida de los personajes, la autobiografía de Obando también da buenas luces, pues se halla el momento en el que desarrolla su texto autobiográfico lo hace con una intencionalidad de defensa de su accionar y en un momento en que se perfilaba como presidente de la República. Buscando la legitimidad de sus acciones y el devenir de sus militancias en diferentes bandos y bajo diferentes banderas.

Por último, en lo concerniente al contexto, se puede ver en este personaje el uso claro de intencionalidad de la idea de republicanismo como arma para proteger su acción y a sus aliados, pero al mismo tiempo para atacar a quienes considera sus enemigos a los que enfrenta a la misma idea de nación, dentro de los que se encuentra evidentemente Mosquera, pero

también Bolívar. Y, si al elaborar el análisis no se tiene en cuenta los diferentes contextos en los que se utiliza la idea de republicanism, se puede caer fácilmente en errores de interpretación.

Ahora bien, en correspondencia al sentido efectivo, este se refiere a determinar más allá de la literalidad del texto lo que el autor quiso decir mientras lo elaboraba, y, si bien es verdad que este puede estar falsificado con sus las palabras, siempre queda la huella de lo que el autor quería decir en su momento. Esa es la cuestión de un análisis hermenéutico del documento histórico: alcanzar a percibir cuál es el verdadero mensaje de la obra que se analiza y no permitir, dejar que, por un lado, el documento engañe y que, por el otro, seamos nosotros los que pongamos las trampas con erudiciones falseadoras de la realidad documental.

Lectura analítica de la auto-bio-grafía

En este apartado se plantea la cuestión de la autobiografía desde su historicidad en miras a comprender cómo su desenvolvimiento permite entender la complejidad de la creación autobiográfica. Por otro lado, se intenta hacer un llamado desde la teoría de la lectura a trabajar la autobiografía desde los aportes de los estudiosos del tema.

Ana Lourdes de Hériz Ramón plantea entender la autobiografía desde los aportes de James Oney “quien diferencia tres etapas de la historia de la autobiografía relacionadas con tres temas de que se compone la palabra: la etapa del auto, la del bios y la de la graphe (Ramón, 2004:467).

En un primer momento la autora plantea la cuestión de la autobiografía como un relato de mimesis (bio), es decir, en un primer acercamiento la autobiografía es entendida como un relato que es fidedigno al acto histórico con un valor, como se señaló al principio, el texto de fuente primaria pues, quien hace dicho escrito, está relatando como primera persona lo vivido, por tanto, es un sujeto histórico que describe tal cual el hecho acontecido, en sus memorias. Desde esta perspectiva “la autobiografía se estudia como un género dotado de valor cognoscitivo y sería una reproducción objetiva del pasado” (Ramón, 2004:467), objetividad que, no obstante, se encuentra atravesada por un proceso de creación, una virtud

de poiesis antes que la misma mimesis. Desde esta postura la posibilidad de entender dichos relatos permite, según W. Dilthey, ver como el sujeto, en determinado momento histórico, organiza los hechos de su vida y de su realidad material y simbólica. (Dilthey, 1988)

Como consecuencia de este primer momento, el llamado de la autora es el de reconocer que la historia “oficial” tampoco es planamente objetiva, por tanto, tampoco es justa la exigencia al relato autobiográfico de la asepsia del sujeto; por el contrario, de nuevo haciendo uso de lo que, del pacto autobiográfico sobre quien recae en el lector, a lo que se le agrega desde una lectura hermenéutica la necesidad de hacer vivir el texto en una lectura revitalizadora del pasado por el presente.

Ahora bien, un segundo momento es el del “autos” (temporalidad) en donde una vez se reconoce la imposibilidad de la reproducción fidedigna de la realidad, el estudio se centra en la construcción del sujeto, así lo importante no es lo que dice el autor o lo que quería decir sino por qué lo dijo. Se detiene en la manera como se construye el relato y toma especial interés la construcción de la memoria (entendida desde la psicología, y, como construye esa memoria el sujeto, es decir, el sujeto es el centro del autos)

De este modo, tras el quiebre de las dos etapas anteriores, el lector comienza a ocupar ahora un lugar central, pues antes era un mero comprobador de los datos que le proporcionaba el autor, y en este momento el lector pasa a ser interprete” (Ramón, 2004:468)

En un tercer momento *Grappe* (temporalidad) la autora señala que la desterritorialidad del relato autobiográfico le ha quitado su capacidad de ser referente del momento histórico y solo adquiere vida una vez este es traído al presente; no obstante, hace un aclaración de la construcción sin forma del nuevo relato autobiográfico, que solo adquiere forma según las categorías que a este se le imponga, pues “la autobiografía habla del pasado pero proyectándolo hacia el futuro” (Ramón, 2004:649) lo que termina por convertir el pasado en un esclavo del presente que no lo relata sino que lo recrea según la necesidad, por lo que, según Paul de Man, los límites entre autobiografía y ficción son imposibles de deslindar. (Paul de Man, 1997)

Por último, centrar la atención por un momento en lo que el profesor Juan Fernando Pérez entiende por lectura analítica, permite reconocer que la autobiografía para ser un objeto de reflexión pasa por el lector como aspecto indudable de su misma potencia explicativa. Bien convendría entender el mismo acto de la lectura de estos relatos como investigación, así pues, lo señala Pérez, quien plantea la lectura desde tres registros, a saber: intra-textual, inter-textual y extra-textual (Pérez, 1998) que a la vez son relacionados con la teoría psicoanalítica de Lacan, al referirse al momento, el tiempo y el instante; (Pérez, 1998) los que se interrelacionan para poder comprender la lectura del texto como un acto en sí mismo investigativo. Lo explica Pérez

Es evidente que un texto o una obra así indagados, se convierten en un objeto de atención prolongada para el lector, lo cual significa que, si se les asigna tal privilegio, es por cuanto las razones para hacerlo están definidas de antemano (...) esa dificultad efectiva que plantea es especial en la lectura intratextual que pone de presente igualmente el por qué se le propone básicamente como procedimiento de investigación y para cualquier ambición de una real formación intelectual, las que en última instancia deberían ser consideradas como coexistentes en cualquier circunstancia. (Pérez, 1998:243)

Lo que deja como experticia la postura de la teoría de la lectura analítica es que en un primer momento, es decir la lectura intra-textual, la posibilidad de entender el texto en su propia métrica, para que de esta manera sea este el que hable, no se contamine con erudiciones, de esta manera se puede entender la literalidad del texto, para que una vez este se haya presentado se pueda contrastar con la teoría, y finalmente, se retorne sobre este y se construya una conclusión que ha de estar compuesta por los tres tiempos. Que solo son separables para fines analíticos, pero que solo tendrán capacidad explicativa si son entendidos en la globalidad de la experticia lectura-investigación. En consecuencia, las autobiografías han de ser abordadas desde estas perspectivas, y no de manera anexada sino holísticamente; de lo contrario se corre el riesgo de, bien sea, juzgarla desde nuestra propia moralidad, o la de permitir ocultar lo que es negador de una experiencia contemporánea o sobreestimar lo que se comparte con los autores que se están abordando.

Tiempo, Memoria e Historia

Aunque es evidente que el fenómeno del que se habla es eminentemente histórico, o más bien precisamente al ser un fenómeno histórico lo que se presenta como perentorio, es hacer un acercamiento al concepto de tiempo, pues, al aclarar de qué manera se percibe el tiempo, también se estará aclarando cuestiones del orden metodológico y conceptual. Para tal fin se valdrá de los aportes de Norbert Elías. Así pues, el llamado que hace Elías en su obra sobre el tiempo es entender que este fenómeno del que todos los sujetos tienen una idea mediatamente clara (por lo menos en occidente) no es tan sencilla como a primera vista podría parecer; por el contrario, la primera cuestión de la que plantea el autor es el problema de entender este fenómeno como una construcción dada, es decir, del orden de lo natural del hombre, de alguna manera, como si el tiempo fuese tan natural como cualquier fenómeno físico. No obstante, Elías plantea la falsedad de este entendimiento, del que somos herederos al ser contemporáneos de las ideas de Descartes, quien inaugura la idea de ciencia moderna y de externalidades del hombre, en las que se puede basar su experiencia.

La descripción de “fenómenos naturales” como el tiempo, hace pensar que este se encuentra por fuera la acción humana, adquiriendo un sentido ajeno a la voluntad, por tal motivo, reduciendo la afectación por parte del ser humano exclusivamente a la medición de este como fenómeno objetivo, del que solo se puede percibir en relación a la huella, es decir lo que ya paso. Sin embargo, el tiempo entendido desde la perspectiva elisiana pone al descubierto el carácter abierto de este, en consecuencia, el tiempo adquiere una dimensión de interpretación y afectación por parte de la acción humana, pues, es una manera de percibir el mundo, producto de un proceso de larga duración en la que el ser humano ha logrado hacer ejercicios de abstracción que le dan un sentido a sus experiencias.

En consecuencia, el tiempo es abierto y como señala Elías “el tiempo es un fenómeno del cual no se puede decir más que lo que deja detrás de él, aquello de lo que solo se puede percibir en constante cambio (Elías, 1998). En otras palabras, el ejercicio de abstracción de tiempo solo es comprensible desde una noción de relación, en la que los acontecimientos son determinados por su relación entre sí, para lo que se hace uso de unidades de medida como

el uso de calendarios, dispositivo, que permite ver el paso del tiempo mediante el uso de ciclos que se repiten, y que al ser entendidos pasan a ser presentaciones de una realidad.

Sin embargo, tenemos que tener cuenta que el tiempo como unidad de medida solo tiene sentido en cuanto momento de la vida social de la humanidad, por lo que es imposible hablar de unidades de tiempo que se equiparen, digamos en la Colonia o en la edad moderna, para fines demostrativos se podría remitir a la construcción de la catedral de Bogotá o al puente de Calicanto en Monguí, la primera como buen ejemplo de la construcción de la República, con una duración aproximada de 20 años; mientras la segunda una de las pocas construcciones intactas de la Colonia cuya construcción tomó poco más de un siglo, ambas construidas en el territorio de lo que hoy es Colombia, ambas construidas con fines perentorios de unificación y esencialmente de carácter religioso; ambas con la necesidad del momento histórico. No obstante, ambas dispusieron de un tiempo que en una mirada de lo contemporáneo se calificaría de irrisorio, aun así, las dos son parte de momentos disimiles en la que la comprensión del tiempo era cosa distinta.

En consecuencia, afirmar que el tiempo es en esencia una construcción social, como lo señala Elías, se convierte en un tema central de esta investigación, al entender en una relación profunda lo que se percibe en la contemporaneidad es diferente. Así, en su momento podía pensar un patriota de su propia realidad histórica, en tanto que lo que puede llegar a afirmar de sí, por poner un ejemplo, José María Obando en sus memorias, es de interés para nosotros, más allá de la anécdota comentada por él lo que significa que él haya decidido ponerlo en sus memorias lo que permite develar el sentido de un momento histórico, es decir, lo que puede significar un momento histórico, analizado desde otra temporalidad,(analizar la colonia desde los ojos de la actualidad) análisis que tampoco se puede escapar a las realidades del momento actual,

Pues bien, el individuo no inventa el concepto de tiempo por sí mismo, sino que aprende desde su infancia tanto el concepto de tiempo como la institución social del tiempo que le está unida de modo indisoluble, ir creciendo en una sociedad a la cual pertenecen ese concepto y esa institución. (Elías, 1998:56)

Sin embargo, también es un error intentar entender la construcción histórica como la idealización de un solo sujeto; por el contrario, Elías plantea que el tiempo es, de manera irrefutable, una construcción que habita en la relación entre la naturaleza y la sea capaz de entender la realidad de la cual hace uso su entendimiento de manera individual, por lo que se puede entender el momento histórico como la centralización de la realidad social de un momento determinado, por tanto, lo que plantean los autores en sus memorias no es más que la idea de la posible nación colombiana; de la misma manera como la construcción de un nosotros permite ver una nación apremiada por la necesidad de buscar una unidad imaginaria de connacionales.

Un acercamiento a la dimensión social de la memoria

Partir de la premisa en que la memoria es una construcción social que tiene, aspectos biológicos y psicológicos; no obstante, como construcción de relato es, en esencia, un complejo de determinaciones del orden social que encuentra espacio de salida y cimentación en la mente de los individuos que, a pesar de ser los mismos actores de la realidad, son subsumidos en su propia materialidad inmediata. En otras palabras, la memoria es cosechada por los individuos que modelan según su propia experiencia, sin embargo, ésta deviene en un proceso social de larga duración del cual se es, a la vez, sujeto y objeto, y en el cual se construye las memorias individuales.

Entender la memoria desde esta perspectiva también obliga a aclarar las diferentes formas en que ella se construye y se adapta, en tanto que la memoria social, la colectiva, la individual y la inconsciente distan unas de otras. No obstante, se hace necesario centrarse en la memoria colectiva y la inconsciente, aunque es imposible dejar de lado el componente estructural histórico del concepto memoria.

En consecuencia, la memoria entendida desde su dimensión estructural social encuentra un espacio de teorización en Halbwachs, quien con sus aportes desde la sociología se convierte en un teórico ineludible a la hora de abordar el concepto. Así, los aportes de Halbwachs son de especial validez pues permiten ver una diferencia fundamental en el tratamiento de memoria en la que se puede separarnos abiertamente de un espacio ocupado

por la psiquiatría, la biología y la psicología en la que se le da un espacio, tal vez, demasiado amplio a la función biológica de la memoria como construcción del individuo en su propia experiencia de vida, por el contrario, desde la perspectiva de Halbwachs, esta dimensión se entiende de la siguiente manera:

Si la memoria colectiva obtiene su fuerza y duración al apoyarse en un conjunto de hombres, son los individuos los que la recuerdan como miembros del grupo. (...) cabe decir que cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva, que este punto de vista cambia según el lugar que ocupa en ella, y que este mismo lugar cambia según las relaciones que mantengo con otros entornos. Por lo tanto, no resulta sorprendente que no todos saquen el mismo partido del instrumento común. (Halbwachs, 2004:50)

Esto quiere decir, que si bien, la memoria como acto de significado le corresponde a los individuos, también sería un error otorgar al individuo el espacio de significante en su propia individualidad, como se tiende entender desde alguna perspectiva psicológica. Por el contrario, la estructura del significante deviene de las relaciones sociales en las que está inserto el individuo, por tanto, el acto de memoria sería la manera en que el individuo le da significado a su estructura; acto que se construye en las palabras de Halbwachs como “una reconstrucción del pasado con la ayuda de datos tomados prestados al presente y preparada, además, por otras reconstrucciones hechas en épocas anteriores de donde la imagen de antaño ha salido ya muy alterada.” (2004:70) alteración propia de la construcción del relato de los individuos.

Desde una segunda perspectiva, la memoria, siguiendo a Elizabeth Jelin es entendida como una apuesta en el tratamiento del pasado, pues “abordar la memoria involucra referirse a acuerdos y olvidos, narrativas y actos, silencios y gestos. Hay un juego de saberes, pero también hay emociones. Y hay también huecos y fracturas” (Jelin, 2002:25). Frente a esta afirmación sería pertinente detenerse en la construcción del relato de la historia a través de la memoria en un trabajo artesanal de “seguir las huellas” (Jelin, 2002:26) que ha quedado en el pasado; no obstante, es pertinente recordar que lo que lo relevante no es la memoria privada, “sino las versiones que se establecen mediante la comunicación” (Wickham,

2003:30), pues es ese relato compartido en el que se puede establecer las condiciones de un imaginario que comparten los individuos. Es esa realidad compartida, que lejos de estar ceñida al mismo hecho social o histórico, construye a pesar de sí misma la manera en que se relacionan los individuos y las comunidades, bien puede ser en la construcción del otro, pero en última instancia, es el espacio complejo de interacción de fuerzas por la conformación de una identidad.

El concepto de memoria es en sí mismo articulador del espacio de identidad de una comunidad en especial, por tanto, el abordaje de este concepto es multidimensional, pues en su seno se desarrolla la tensión entre individuo y sociedad, es decir, el tratamiento de la memoria en el individuo como espacio de entendimiento de su contexto y la manera en que este simboliza su realidad material y la zona en que la comunidad estructura un espacio simbólico en el que los diferentes individuos generan espacio de unidad argumentativa e ideacional

En una tercera perspectiva psicoanalítica la memoria adquiere una estructura fundante del tratamiento del individuo. Estos aportes son de importancia para esta experiencia en la medida en que el tratamiento psicoanalítico da luces de la manera en que se hilan los conceptos de manera racional de diferentes piezas de realidad percibidas por el individuo, para así construir el relato de su propia experiencia o de la experiencia de su lugar de socialización. Relacionarlos con el psicoanálisis desde esta perspectiva permite también entender la manera en que la construcción, tanto del individuo como societal, se construyen de una manera palimpséstica, es decir, los acontecimientos que marcan la vida de los individuos, así como de las sociedades no son superados por nuevos acontecimientos, Por el contrario el proceso no puede ser entendido como estructuras que se utilizan para después ser desechadas como un caracol ermitaño que usa su caparazón y una vez ya no le es útil lo desecha para utilizar uno que se acomode mejor a su nueva situación; no. La realidad y la memoria como espacio de articulación del presente con el pasado es una estructura descriptiva cuya impronta permanece a través de los años y las generaciones, pero que con el pasar de nuevas experiencias, sufre una sobre-escritura en la que se puede leer el estado actual de las cosas. Sin embargo, una lectura detallada permite ver en el discurso aquellas

huellas inmanentes que se construyeron en el pasado y que con el tiempo se repiten cimentando un relato en el que es imposible separar un momento del otro.

Por último, desde una lectura hermenéutica se esconde la cuestión de la tradición no como algo anquilosado en el pasado, cuyos vestigios solo se pueden analizar mediante lo escrito, pero lo escrito sin vida; por el contrario, desde los aportes de Gadamer se logra ver que “no es lo que ha quedado, sino lo que se transmite en la escritura lo que engendra la liberación del lenguaje respecto a su realización, todo lo escrito se da para cualquier presente” (Gadamer, 1996:248) Más específicamente, en lo que se refiere a la tradición escrita que no es más que la idealidad de la palabra, que no por estar codificada en lo escrito, tiene que hacer parte de un mundo pasado, por el contrario, representa una interpretación actual, en la medida en que se convierte en lenguaje oral por un intérprete, así, son los textos los que hacen hablar a la misma realidad.

Dicha oralidad se puede entender en su relación con lo escrito en tanto que la escritura es la pertenencia del recuerdo, la historia solo nace con la voluntad de tradición⁶, pero, al mismo tiempo, según Gadamer, “lo escrito no tiene sentido sino hasta que es reinterpretado en el habla, entonces, en el fondo, el problema no es el de la estética del buen estilo, sino el de la cuestión hermenéutica” (Gadamer, 1996:253).

Es así como se plantea el verdadero cometido hermenéutico de cara a los textos escritos, en tanto que, “Escritura es auto extrañamiento. Su operación, la lectura del texto, es pues la más alta tarea de comercio” (Gadamer, 1996:253). En consecuencia, el relato producido por la memoria en su dimensión social es precisamente revivir de manera cotidiana el pasado, no solo como fantasmas que se manifiestan en lenguaje, sino como la vida misma de la comunidad recuperando lo que Gadamer llama “la espiritualidad del texto” (Gadamer, 1996:255). Por tanto, un acercamiento a los relatos de nación anclados en la memoria personajes de la elite nacional y, más precisamente, en sus experiencias de vida, admite contrastar la manera en que estos discursos son acogidos en el relato de memoria, para designar el ambiente político de Colombia en el siglo XIX y XX e incluso en el XXI, como

⁶ Tradición que es consignada en lo escrito, pero codificada y decodificada en lo oral.

elementos del imaginario nacional con características definidas *sui generis*, por lo menos en lo que se refiere a la región de Suramérica.

Como se ha venido planteando, la cuestión del estudio de imaginarios de nación se presenta, por un lado, como un estudio netamente de revisión de fuentes, lo que conlleva como primera instancia a la necesidad de recurrir a metodologías de análisis de discurso y de textos escritos; no obstante, también lleva a reflexionar sobre las fuentes históricas, lo que introduce en una dualidad autoevidente, la primera y más compleja, es que este estudio no es historiográfico, por motivo como fundamentos epistemológicos de la investigación histórica, lo que impide llevar un ejercicio con la rigurosidad de la historiografía pura, además, aunque el objeto de estudio es propio de la historia, el objeto de análisis son los imaginarios. Como segunda cuestión, la ubicación de los objetos de estudio inscritos en los límites de la ciencia histórica, por lo que se torna necesario hacer los abordajes precisos para manipular los documentos sobre los que se realiza el estudio.

De dicha dualidad es pertinente ocuparse a continuación, por lo que se hace necesario valerse de escritos como los de Langlois y Seignobos, sobre la introducción a los estudios históricos, pues con esta obra se no presenta la oportunidad de abordar la cuestión del texto escrito histórico con las dificultades epistemológicas que esto conlleva.

La primera cuestión que permite aclarar el texto es al afirmar “la historia se hace con documentos. Los documentos son las huellas que han dejado los pensamientos y los actos de los hombres de otros tiempos” (Langlois & Seignobos, 1985:17), es decir, la historia es en esencia el estudio de los documentos que quedan a los contemporáneos, dichos documentos son el meollo de la investigación, y su manejo es cuestión complicada. En relación a categorización, al ser la fuente básica de trabajo, la labor de dar validez a lo que dice el documento no es tarea sencilla, por lo que se hace necesario pasarla por una serie de dispositivos que permitan, si no, alejar por completo cualquier manto de duda, sí, por lo menos, enmarcar el contexto en que se desarrolló el documento con el que se está trabajando y dar un juicio de valor, el que se tiene que entender en relación histórica, evitando en la medida de lo posible caer en anacronismos, sobre todo morales.

Ahora bien, si la historia son los documentos heredados, no todos los textos son susceptibles de ser estudiados, por lo que la selección de qué documento es válido y cual no, es también una cuestión de gran debate al interior de la ciencias históricas, al enfrenarse a un problema de orden metodológico, así, lo que parece ser un acuerdo general frente a las fuentes oficiales de la historia, o sea, los documentos oficiales del Estado, la iglesia o autoridades en general, es rebatido por otras escuelas como las de la microhistoria, que pretenden dar la voz a otros actores que también dejaron documentos con los cuales hacer historia; sin embargo, también es una realidad que ni uno ni el otro dan la certeza de estar hablando con el momento histórico que se está estudiando de manera clara y directa. Solo permite ver diferentes versiones del mismo fenómeno que, se tendría que decir de manera sincera, no es posible erradicar del todo este aspecto de indeterminación de las fuentes.

Por consiguiente, la selección de los textos, no encierra en sí mismo un problema metodológico (en este caso concreto) desde el punto de vista de fuente histórica; por el contrario, su manejo interno es una cuestión que amerita un acercamiento riguroso al contener en sí misma una metodología de investigación. La que se debe tener en cuenta para evitar perdernos en minucias que bien pueden ser significativas pero que no son parte del cuerpo de la investigación. Para tal fin, es necesario hacer un acercamiento hermenéutico, vale la pena aclarar que, aunque ya hemos hablado un poco la cuestión de la hermenéutica, hasta el momento solo la ha tratado desde la una perspectiva netamente filosófica: En esta apartado se entiende desde un acercamiento propio de la historiografía.

MEMORIA Y POLÍTICA

Llegada la tarde, pasaron enseguida la noche al pie del río de la despreocupación, cuya agua no puede ser contenida por ninguna vasija. Era preciso que cada uno bebiera de esta agua hasta cierta cantidad. Las que por impudencia no se contenían de beber más allá de la medida prescrita, pierden absolutamente la memoria.

Platón

Paloma Aguilar Fernández, en *Políticas de la memoria y memorias de la política*, brinda un tratamiento teórico de la memoria en sus diferentes acepciones dentro del marco de un interés historiográfico de España en el momento de la pos dictadura, y, los esfuerzos (o no esfuerzos) de los españoles por entender su historia. El texto de Aguilar adquiere relevancia para en este ejercicio investigativo en la medida en que hace un abordaje del concepto de memoria como espacio de construcción de narraciones de aquellos que construyen el relato oficial, o los que relatan la historia hegemónica; en palabras de ella, su interés “está mucho más centrado en las políticas de la memoria que en las memorias de la política, esto, es en los emisores que en los receptores de la memoria” (Fernández, 2008:20)

Para la utilidad investigativa es de especial relevancia, en tanto es verdad que la historia desde abajo construida por quienes no han podido entrar en la *historia oficial*, por decirlo de alguna manera, es de gran valía histórica, también es cierto que el sustrato de las fuentes de las cuales se pretende hacer uso son las apuestas políticas de quienes decidieron, por un lado, el devenir político de la República de Colombia, y por otro, de aquellos que por su posición social e interés intelectual, dieron espacio a la construcción de una esfera académica colombiana a mediados del siglo XIX. Por tanto, entender la memoria como competencia de quienes emiten la construcción del imaginario, más de como ese imaginario es entendido por quienes son depositarios de estos, puede considerarse de mucho mérito, pues son ellos los que construyen el relato de nación, y es ese relato donde se distingue aquello que se debe recordar; investir de culto y conmemorar como sagrado. Y aquello, que se pretende tiene que ser olvidado, por tanto, quedar eliminado o repudiado.

Ahora bien, en concordancia con el relato de “Er”, propuesto por Platón y de que se ha hecho uso en el epígrafe, la memoria y olvido hacen parte de la misma realidad en la construcción de un relato colectivo, prueba de ello es la innumerable cantidad de representación de silencios (olvidos) y memorias que se han edificado en la historia de la humanidad. En este aspecto, el psicoanálisis ha hecho abundantes testimonios, bien sea desde la clínica que se puede observar en *el Caso del hombre y los lobos* o en *lo ominoso*, o desde la teoría social en *El malestar en la cultura* o en *El Moisés de Miguel Ángel*; Sin embargo, ver el olvido como parte sustancial del relato sí hace parte del cuerpo teórico investigativo en general del que se ocupa la investigación.

En esa línea de argumentos, es de interés ver como a través del relato construido a partir de la memoria los espacios vacíos ocupan un significado potente, pues en aquellos intersticios donde la palabra no nominaliza se puede ver como se construyen los relatos, para este caso, los relatos autobiográficos. Con ese interés, el bien conocido relato de la amnesia en Macondo de Gabriel García Márquez deja ver un poco cómo con un estilo propio de la literatura, los relatos se construyen no solamente, y más bien, principalmente, a través de lo que no se enuncia en el relato, de aquello que fue defenestrado, bien sea por considerarse por fuera de la construcción de lo propio o porque su simple conjuración, es tan extraña, y en algunos casos tan doloroso, que no es posible convertirlo en palabras, como señala Fernández, no es posible, o debido recordar.

En ese orden de ideas, lo señalado por Fernández en relación con el olvido, en una dualidad entre el olvido voluntario y el “echar al olvido” como dos formas diferentes de entender, aquello que no entra en el relato

Explicar que las expresiones anteriormente mencionadas (olvido y echar al olvido) no son equivalentes a la suya, ya que evocan miedo a enfrentarse con (el pasado), y que él, cuando utiliza la expresión “echar al olvido”, entiende que ellos suponen también iniciar “por otra parte a su conocimiento. Este significado que, efectivamente, de ser así, serviría para distinguir la expresión empleada por él...olvidarse voluntariamente de alguna cosa” (Fernández, 2008:73).

Pero, ¿porqué olvidar algo voluntariamente? Bien puede ser con un fin eminentemente político, es decir, un olvido voluntario de cierto acontecimiento que por sus características podría colocar en tela de juicio la legitimidad, pero también puede ser ese olvido voluntario, por medio del cual empieza a tejer su historia, y que a pesar de quedar oculta detrás del relato, no hace más que dar una base para anidar, en otras palabras, los olvidos en el relato, desde este punto de vista, son los escayos en donde el relato encuentra validez y a pesar que de manera voluntaria el relator los esconda, el mismo hace parte de ellos, en la construcción de un relato palimpséstico en el que aún se puede ver lo que se ocultó.

Aun así, la cuestión sobre la memoria y el olvido no cesa con aceptar la importancia del olvido; por el contrario, introduce en lo evidente del relato, dicho de otra manera, solo puede ser construido por los individuos, que no son islas separadas, por el contrario, son ellos (los individuos) los que construyen los relatos y la memoria, memoria que solo puede ser construida en un marco de interpretación, construido por un momento histórico determinado, por ello, no es posible que los individuos se separen del momento histórico en el que se encuentran, en consecuencia, los relatos a partir de la memoria no podrán ser más que reflexiones de un momento histórico ya dado.

Retornando lo mencionado sobre los relatos y olvido, en el caso de la apropiación en el arte se puede ver en el cuadro del triunfo de Venus de Bronzino, un buen ejemplo de como la preocupación de la humanidad se encuentra en buena medida mediada por la necesidad de recordar aquello que merece ser recordado pero que es posible olvidar en función de “un bien superior”. Para el caso de Bronzino el olvido del que es víctima Mnemosine encuentra sentido si lo se observa con los ojos de lo perjudicial en que se torna la imagen del incesto, del que son protagonistas Afrodita y Cupido, el que ante los ojos de la cristiandad adquiere especial repudio, pero que al referirse a los textos bíblicos y los se analizan a los ojos del relato del olvido se puede encontrar la evidencia de incesto negado en los orígenes de la humanidad, relato que se construye a partir de la no enunciación de la población del mundo (mito de Adán, Eva y su descendencia).

Por otro lado, la obra de Bronzino también permite ver la necesidad de olvidar como algo terapéutico, como lo plantea Fernández, la negación de la contemporaneidad de escudriñar en un pasado del que no quieren hacer frente; para tal fin, la autora deja ver cómo, al descubrir que su familia militó activamente del lado de la República, generó profundo malestar en algunos miembros. Además, el caso de una investigadora que se encarga de buscar quien fusiló a su abuelo termina por generar una violenta respuesta por parte de sus familiares de quienes obtiene la respuesta “la gente no quiere recordar, espetándole a su sobrina con vehemencia: es una cosa que tu no comprendes...igual un día lo matamos y es lo que tú no puedes comprender” (Fernández, 2008:75-75). En los dos casos expuestos por la autora, el olvido es vital como método para poder continuar sus vidas, y así, como en el caso de Mancando, la memoria se va un día y no regresa hasta pasado el tiempo, en el que de manera mágica el gitano Melquiades se la devuelve.

Este feliz desarrollo puede ser, o no, la manera como la memoria reconoce lo que es digno de recordar, aun así, no es posible olvidar que quienes construyen el relato son los actores que participan en él (participación que como lo aclara la autora puede ser de manera directa o por la construcción histórica del relato, es decir, mediante la familia, el Estado, la nación y la cultura) por tanto, este no es algo que se escapa al querer de los individuos que, aunque son consecuencias de estructuras superiores, también es verdad que ellos son los que lo construyen, por tanto, es posible que los actores del relatos planteen arista propias y den la lucha por construir un relato alternativo, en el caso de la Colombia contemporánea es evidente con los esfuerzos por buscar la verdad en el marco del conflicto, así quien intenta dar continuidad al relato de los excluidos e indagar por las muertes y desapariciones termina por ser rechazado, es una realidad que no se quiere recordar, que no se quiere ver, como señala Carlos Mario Perea, en relación a la negación de la víctima y el victimario (Perea,2009) en el marco de la violencia partidista del siglo XX en Colombia. Que como en el caso descrito por Fernández, es la misma familia que no permite exhumar el cadáver para ver quién fue el culpable; no obstante, también se puede evidenciar que, aunque los esfuerzos por hacer memoria, si se logra crear un relato en el que se comienza a dar una disputa por buscar más allá del relato oficial, búsqueda que genera fisuras en lo hegemónico, permitiendo colarse a los que no existen en la historia.

Al referirse a algunos aspectos teóricos se debe diferenciar una parte fundamental del relato de la construcción histórica, pues como lo señala Fernández no es posible entender de la misma manera la conciencia histórica como el relato histórico, en tanto el relato histórico intenta evidentemente relatar valiéndose de las experticias vividas, bien sea mediante su propia existencia, o la de otros o sus mismos antepasados; sin embargo, es sencillamente eso, relatar con cierto grado de coherencia y principalmente con la intención de convencer, lo sucedido; mientras que cuando se habla de la conciencia histórica, esta implicaría la necesidad del alejamiento del objeto, por tanto, un grado mucho más alto de reflexión, por demás, puede en sí mismo ser parte o no del relato histórico pero su poder estriba en apartarse de lo que desde el relato es vital: la experiencia inmediata de haber vivido el momento como actor o como observador

Esto lleva a una segunda reflexión teórica a partir de los aportes de Fernades, la cual orbita sobre la diferencia entre la memoria histórica y el relato histórico, para lo que se vale de los aportes de Halbwachs, de quien afirma:

(Halbwachs) Entiende por memoria histórica la memoria prestada de acontecimientos del pasado que el sujeto no ha experimentado personalmente y a la llegada mediante documentos de diverso tipo; aquella se mantiene viva gracias a las conmemoraciones que, a su vez, sirven para reforzar los lazos de identidad de los grupos a los que pertenece ese sujeto (Fernández, 2008:43-44)

Distinción entre los dos momentos que son de especial importancia pues, al hacer una diferencia entre ellos, se puede ver que, para el caso, esa memoria histórica es sobre lo que se puede trabajar, a pesar que de manera práctica se esté refiriendo al relato histórico. En otras palabras, desde un punto de vista contemporáneo los hechos a los que se refiere en esta investigación, son hechos cuyos actores ya no existen, por lo menos de cuerpo presente, pero al acrecerse al objeto de estudio se refiere a lo que en su momento fue una realidad histórica de lo que ellos consideraron era pertinente consignar en sus memorias (autobiografías), esta aclaración es necesaria si se tome en cuenta que los insumos de los que se hace uso son en sí mismos relatos cargados de ideología de quienes los formularon.

De otro lado, es también de importancia recordar que los relatos no son inamovibles y que, por el contrario, están cargados de modificaciones que la autora señala pueden estar agenciados por el aprendizaje sobre el cual afirma que “el proceso de aprendizaje es extremadamente complejo. No siempre se retiene y aplican las lecciones más importantes, sino las más evidentes o las que más afectaron personalmente” (Fernández, 2008:40). En consecuencia, el aprendizaje dentro del relato lo transforma en función de lo vivenciado, lo que le permite trasmutar según las condiciones. Esto es importante cuando se reconoce que lo que es relatado puede sufrir cambios importantes para lograr el fin último de la legitimidad. El caso de José María Samper es bastante dicente en lo referente a lo racial y la aprehensión del discurso de mezcla como algo positivo, a pesar de ver con malos ojos las características innatas de los mestizos en la Nueva Granada.

Por último, es pertinente recordar, que como panera Platón en el mito de “Er” así como cuando las almas inmortales de los condenados una vez han pasado los mil años de permanencia en el cielo o en el Tártaro; para poder entrar de nuevo en el mundo de los mortales, tienen que haber tomado del agua del río de la despreocupación, la labor de la construcción del relato necesita del olvido que permita resignificarse para así dar paso a la construcción de un relato histórico, que para este caso termina por sustentar la construcción de la nación a partir de un discurso excluido de los otros que de mil maneras fueron los que construyeron la nación colombiana; así, los negros, los indios, los mestizos, los desposeídos, las mujeres no entran en el relato de la identidad nacional más que como silencios que solo pueden entrar como lo que no es nacional, por tanto es necesario reconstruir, desechar, obviar o eliminar.

El imaginario de la otredad política en Colombia

La identidad nacional, discurso impensable en Colombia antes del siglo XIX, introduce en la apuesta política de las elites criollas en miras a la creación y cimentación de un ideal de nación, una *comunidad imaginada* (Anderson, 1993); sin embargo, la puesta en marcha de esta empresa no es tarea fácil, más aún si se trata de una sociedad con características únicas como la colombiana, contradicciones que a la postre terminarían por

salir a flote, en la construcción de la nación y modernidad, tal y como se lo pensaban los criollos hacendados de la época.

La cuestión de identidad nacional es fundamental en la intención de entender las prácticas y costumbres de Colombia, pues de ella emanan las realidades por medio de las cuales se organiza simbólicamente el quehacer de los nacionales; dicho de otra forma, la idea de nación es el determinante del imaginario, entre otros, de lo político. Por tanto, fijar la mirada en este momento histórico, halla sentido en la medida que en este período se construye, de manera un tanto artificial, *el nosotros*, y, por consiguiente, los otros, adquiriendo una dualidad.

Ahora bien, entrar en el debate de la idea de nación no es tarea sencilla, mucho más cuando el objeto de estudio es la realidad propia, por lo que el llamado de Elías frente al distanciamiento (Elías, 1990) se torna en una necesidad metodológica imperiosa. Así, centrar el estudio en lo que podría llamarse “bases de la nación colombiana”, ha de estar mediado por los fundamentos ideológicos de quienes inician esta apuesta política. Por tanto, documentos históricos en donde se pueda rastrear aquellas ideas que en últimas se convertirían en el sustrato de lo político en Colombia y al mismo tiempo en las características de la misma práctica de la violencia, la vida cotidiana, la religiosidad, la instrucción pública, etc. son las fuentes de las cuales esta investigación hacer uso.

Pero ¿Cuáles son los principios ideológicos de la nación colombiana? Pues bien, podrían ser netamente los ideales burgueses del momento histórico, es decir, el liberalismo político; aunque no sean estos los únicos, sí marcan un sentido del quehacer político. Por lo que vale la pena detenernos en el ejemplo, que se puede hallar en el esfuerzo de Antonio Nariño por la traducción de los Derechos del Hombre y el Ciudadano y cómo este se convierte en un hito de la lucha por la independencia de Madrid; además, deja entrever una apuesta más allá de una simple independencia político administrativa, para convertirse en una idea que desligaría a la colonia de España. No obstante, reducir la ontogénesis de la lucha criolla a la importación de los ideales Modernos, no es suficiente para entender la globalidad de su apuesta política, también sería necesario entender otras vías de su empresa, entre las que se inscriben la necesidad de una distinción, pues una élite educada en su mayoría en Francia,

pero con ideales profundamente anquilosados en el poder emanado de la segregación racial, heredada, en buena medida, de España veía con resquemor los intereses también políticos de negros, indígenas y, en general, de los excluidos; por tanto, no es producto del azar la ejecución de líderes del ejército libertador como los Generales Pía y Padilla, quienes a pesar de compartir la idea de emancipación y libertad política, también representaban la posibilidad real de un poder que podría llegar a socavar el del nuevo orden, me refiero aquí, a reivindicaciones de orden racial, de clase o religiosas.

En esa medida, un interés investigativo es encontrar en el discurso político del momento aquellas líneas conductoras que permiten construir un *nosotros*, pero más allá del nosotros, es la identificación de *los otros*, aquellos *excluidos* que por su lugar en el entramado social no entran en el corpus de lo constitutivo de la nación. Para tal fin, se considera pertinente remitirse a un análisis de una pulsión humana que ha acompañado al hombre desde sus inicios (si es posible hablar de un mito fundacional del hombre como tal) es decir, un concepto que permita ver por dónde se desarrolla la sublimación, dicha pulsión es entendida como el enemigo.

En consecuencia, lo político tanto en su dimensión subjetiva, como estructural, se devela en la estructura autobiográfica por medio de la noción del otro; otro sobre el cual se descarga la adjetivación de aquello que, en su dimensión de antagonista, se carga de un relato imaginario, que Ricoeur sitúa en la dualidad de la memoria y la imaginación como relatos engañosos (1998) pero de manera diferente, así pues, la noción de miedo como articulación de relato imaginario, contiene un sentido mitificado y, al mismo tiempo, por causa de la imaginación, oculto en la memoria. Es así como la noción de enemigo público, no solo se desarrolla como el agente sobre el cual se enfilan baterías, sino como depositario de desorden, muerte, anti-modernidad, anti-religiosidad; válvulas por medio de las cuales el relato de memorias de los notables halla sentido de una identidad, haciendo tránsito de lo privado del enemigo a estructura política como enemigo social; en otras palabras, la irrupción del miedo como estructura significativa de identidad nacional sobre lo que es necesario negar en el relato de lo propio.

Así pues, la categoría enemigo-miedo, en su tránsito por la historia, tanto en la construcción de la identidad colombiana como en general es, sin duda, una idea recurrente en Occidente, prueba de ello es la extensa literatura que ha orbitado sobre el concepto, pasando desde Epicuro (Sobre la Felicidad Trad. 2001) hasta Bauman (2007) (solo para sugerir una línea de tiempo, un tanto arbitraria) en una constante reflexión. Estudios que, a pesar de estar relacionados, guardan entre sí profundas diferencias, lo que demuestra lo dinámico del concepto.

Ahora bien, al comprender que el miedo como agente político es dinámico y su transformación va de la mano del momento histórico, también es necesario aclarar que miedos ontogénicos como la muerte Epicuro (Sobre la Felicidad Trad. 2001) se mantienen en la historia, aunque sus manifestaciones se encubran a medida que la sociedad refina sus prácticas; en otras palabras, según Bauman, el miedo (posmoderno) “es el nombre que damos a nuestra incertidumbre: a nuestra ignorancia con respecto a la amenaza y a lo que hay que hacer” (Bauman, 2007:23). Esta inseguridad es nuestro miedo, y se manifiesta en la necesidad inalcanzable de controlar el tiempo, (relación directa con la muerte) cuya imposición coloca en la tensión frustración-gratificación (Bauman, 2007). De nuevo, el sentido en la autobiografía toma una postura dual, pues lo que se desarrolla como miedo al control del tiempo, se relaciona en un sentido claro, con el desarrollo de un texto autobiográfico, en una necesidad por dejar una huella y que los actos desarrollados en vida tengan un desarrollo en generaciones posteriores, bien sea como en el caso de Obando, quien se ve en la necesidad de redactar sus memorias para espantar los mitos que se construyen alrededor de su vida.

En un segundo sentido, la relación entre autobiografía y miedo-enemigo ya no es solo por el miedo a la misma mortalidad de quien la escribe, sino que además agencia por medio de la incertidumbre de un pasado, es decir, el recuerdo es trabajado, no solo con la finalidad de construir un relato del pasado, sino que además tiene un sentido a futuro, en una lucha por el porvenir. Este aspecto obtiene potencia de significación al tener un correlato, que se puede rastrear tanto en Riqueur, como en Gadamer y Heidegger, quienes reconocen el pasado como una agencia entre el presente y el pasado con proyección a futuro, así pues, el miedo

en esta dimensión adquiere un sentido explicativo en relación a la angustia vivida por quienes son actores de la historia y requieren dejar huella en los sucesores.

Resumiendo, el miedo (al enemigo como imaginario de negación) como agente de imaginación compartida marca una diferencia con la memoria colectiva pues, si bien el segundo desarrolla en la misma literalidad de la autobiografía, como un pasado común del que se hace uso para reactualizar el pasado (Gadamer, 1996), la imaginación compartida del miedo como agente político se proyecta como una acción a futuro, que lejos de generar rupturas en el entramado social, termina por construir cohesión de grupo (Coser, 1961)

Entonces, si reconocemos el miedo, no como pasión única e inamovible sino como concepto histórico, resulta pertinente indagar sobre aquello que ha permitido ese ocultamiento del que habla Bauman, pues “solo comprenderemos mejor las transformaciones del comportamiento que favorece la civilización cuando sepamos identificar el cambio en la estructura de las angustias con que se relacionan” (Elías, 1984:60). Es decir, si el interés está mediado por la indagación de los excluidos de la identidad nacional; el miedo al otro, el miedo como práctica y el miedo como discurso se constituye en herramienta de exclusión, que, al acompañar al discurso de lo propio sufre un fenómeno de ocultamiento, pues, a modo de ejemplo, si hace una afirmación contemporánea en la que defendemos que al reconocer prácticas negras o indígenas es en sí un riesgo del orden nacional, no serían pocas las miradas de desaprobación; no obstante, son realidades materiales comunes e identitarias en el orden de lo político en Colombia.

Así pues, la idea de vincular el miedo con la identidad en Colombia no carece de material que permite formular esta hipótesis, basta con hacer un acercamiento somero a las prácticas políticas del siglo XX para ver cómo desde la academia se ha procurado indagar por prácticas cargadas de un componente de violencia, que van más allá de la simple confrontación de ideas políticas .surgiendo, estudios como el de Orlado Fals Borda, German Guzmán y Eduardo Umaña en *Tanatomía en Colombia*, en su *Estudio de la Violencia en Colombia*, así como el de Carlos Mario Perea *Porque la sangre es espíritu: imaginario y discurso político en las élites capitalinas* da muestra del ocultamiento de eso que se escapa a la palabra, “que se inaugura precisamente en los confines, donde la palabra dimite” (Castro,

2005:205) es decir, existe algo que escapa al *logos*, que es innombrable, en tanto que la violencia le da forma, y encuentra sentido en el miedo.

En este orden de ideas la designación de un enemigo negador, un *Hostis*, (Schmitt, 1991); enemigo cuya simple existencia es una negación de la propia, es decir, con el cual no puedo ceder, es aquel hereje o apostata (Cosser, 1961) que con el tiempo se convierte en el enemigo nacional. En otras palabras, el enemigo en su dimensión de *Hostis* para el caso del imaginario nacional, es aquel enemigo cuya existencia y acción se encuentra ligada a la eliminación de la existencia de lo propio. Su única función en la vida es acabar con la comunidad para la representa un alto grado de hostilidad. En cuya virtud representa todo aquello que no es lo propio, es aquel que se encuentra investido de una alteridad monstruosa cuyas prácticas, incluso las más insignificantes, se encuentra encaminadas a la destrucción del otro.

Así, el enemigo (*Hostis*), no es solo un adversario político, es al mismo tiempo, una representación de la fisura de la comunidad. Así en lo que se refiere desde el punto religioso es un apostata que influye desarticulación de la solidaridad entre los miembros de la comunidad, además es un hereje, que camuflado en al interior de la comunidad trae para sí a los miembros de esta con la única intención de destruirla en su globalidad.

De acuerdo con lo anterior, se puede afirmar que el miedo vincula dimensiones diversas de la experiencia humana -cultural, histórica, subjetiva, social-, sobrepasando los límites de la estructura compartimentada de las ciencias modernas, para instalarse en sus intersticios, lo cual exige, como condición de comprensión, una lectura interdisciplinar.

En consecuencia, un estudio interdisciplinar permite establecer un diálogo entre diferentes perspectivas; como plantea Pombo (2013), en la búsqueda de “un modelo en red, en complejísima constelación donde deja de haber jerarquías y vinculaciones privilegiadas”. En otras palabras, la pretensión no es hallar un espacio fundante, sino aquellos puntos nodales que permitan identificar una realidad histórico-social en el orden de lo identitario y lo exclusor, articulado en el discurso criollo del siglo XIX, entendiendo el miedo al enemigo como imaginario de violencia y negación.

Para este fin, un acercamiento desde el lenguaje adquiere relevancia, pues “la filosofía, y el pensamiento en general, no pueden existir sin el lenguaje” (Castoriadis, 1997:160); por tanto, reconocer que cualquier experiencia humana está mediada por este, incluido el miedo, es también reconocer que la búsqueda de espacios articuladores del imaginario y su relación con la representación del enemigo político (para el caso de Colombia la relación excluyente-excluido) encuentra un camino fructífero en la construcción de relatos coherentes (Castoriadis, 1997:165)

Sobre el sujeto y el lenguaje, los imaginarios, en tanto construcciones psíquicas - imaginarios e inconsciente colectivo- de apropiación simbólica, permiten concebir espacios anfibológicos, cargados de coherencia y capacidad articuladora, que termina por ser el espacio propio en donde se desarrolla la idea de enemigo cuya puerta de entrada es la negación del otro, bien sea como miedo ontológico a la muerte o miedo contemporáneo a la incertidumbre. Sin importar de cuál se esté hablando, es en esta dimensión humana donde se puede hallar la apropiación del discurso, para e caso la relación excluyente-excluido en el siglo XIX.

En síntesis, se puede afirmar que el miedo es cambiante y articulador de las diferentes experiencias humanas; por tanto, su estudio no puede ser unidimensional. Es decir, un estudio sobre la otredad del enemigo y el miedo que genera como agente en la narración autobiográfica en lo político no puede ser abordado desde la inmediatez del momento; por el contrario, es más fructífero indagar sobre este en momentos históricos que parecieran estar superados, pero que retornan, como plantearía Freud en el sentido de lo Ominoso (Freud, 1996: 14). En consecuencia, indagar en sobre la identidad nacional como discurso excluyente, del otro es relevante.

La constitución de 1886, la de 1991, el catecismo del Padre Ateste, la Guerra de las Escuelas en el siglo XIX, las cartillas de comportamiento moral, la instrucción pública; solo por mencionar algunos hechos y dispositivos característicos de los dos últimos siglos, se entrelazan y constituyen un pauta de comportamiento para ver el mundo que se ha venido gestando de la identidad nacional colombiana; no obstante, sin apártese de lo disímil de estos fenómenos, se puede encontrar un hilo conductor de estos dispositivos, fenómenos que se

entrelazan como una estructura, en cierta medida uniforme, pero forzosamente hace un ejercicio de alejamiento, acción que presenta un entramado complejo y para lo cual es necesario hallar “Aquello de lo que depende todo y aquello que depende del todo” (Vilar, 1982:70). Pero, entonces, ¿cuál es ese fenómeno articulador? ¿Cómo se construye?, ¿Quiénes le dan vida? ¿En dónde lo se puede encontrar? Estas son preguntas que quedan abiertas y que se van cerrando a medida que se descifran las memorias de lo notables en esta clave.

Como ya se ha mencionado, la manera en que se construye este discurso encuentra vida en el sentir y pensar de los mismos actores del momento, de aquellos que por sus posición social y habilidades escritoras dejaron tras de sí un enorme acervo de su pensamiento, bien sea en forma de memorias y o de disertaciones teóricas, cuya idea central es la cimentación de una nación, en la que defienden una idea de qué es ser colombiano, más exactamente del deber o querer ser.

Imaginación social y nación colombiana

Deambular por las ciudades contemporáneas, entiéndase este ejercicio como el acto de caminar sin rumbo por las avenidas, callejuelas, parques, sectores productivos y de recreación, sin más objetivo que el de transitar por la ciudad, o sea, simplemente el de merodear. Sin duda, una actividad que en el transeúnte desprevenido suscita infinidad de sensaciones, bien sea admiración, miedo o una sensación de desconsuelo profundo. Sin importar cuál sea el sentir, el acto de transitar la ciudad es una actividad que casi sin duda todos y todas (los que habitan la ciudad) han realizado. Sin embargo, surgen preguntas, ¿cómo se construye la ciudad?, ¿Qué es lo que la torna un espacio de habitad-transito? la verdad, las respuestas a estas incógnitas hallan sentido en un entretejido teórico y de sentido común tan grande como la misma ciudad, aun así, lo que se pretende discutir en este fragmento es que la ciudad tal y como lo plantea, Clifford Geertz al refiriéndose es una construcción muy similar a la del lenguaje, es un espacio en el que cohabita la vitalidad de la ciudad en construcción y la vetustez de esta, manifestada en épocas ya pasadas.(Geertz, 1994)

Asimilar la ciudad como lenguaje y al lenguaje como ciudad permite extrapolar esta idea al orden de lo simbólico del discurso, es decir, como el relato articulado entra en la

construcción de idea de ciudad y se manifiesta en construcciones, disímiles entre ellas, pero que, al mismo tiempo son una unidad simbólica, en otras palabras, la ciudad, el lenguaje y el imaginario se construyen con un devenir histórico de gran duración, no obstante, los tres mantienen una coherencia simbólica de tal fuerza que al constatar con los sentidos se percibe como si fuese un cuerpo homogéneo, sin fracturas ni contradicciones.

De la misma manera el transeúnte que recorre el centro histórico de la ciudad de Bogotá se admira con las construcciones coloniales, así como con las republicanas, sin hallar mayor diferencia entre la parroquia de Las Nieves y la Catedral Primada de la Plaza de Bolívar, para este personaje son edificaciones que representan el pasado de una ciudad, sin embargo, no son más que edificios “antiguos” cuyo valor histórico, posiblemente, no sea de mayor relevancia y que por el contrario tengan fuerza más por su valor sentimental de su propia experiencia, de su diario vivir, momentos que para él son significativos que acontecieron en esos lugares o a sus alrededores. De la misma manera, el sujeto que se admira con el paisaje citadino, se maravilla con su identidad nacional, se reconoce como miembro de esa comunidad imaginada y desde ahí toma postura de su realidad simbólica.

Ahora bien, tomando un poco de distancia de la maravilla del discurso ya elaborado y deteniéndose en cómo es que a pesar de las múltiples fisuras del relato discursivo este aun es capaz de articular una unidad semántica, se debe detener en la noción de imaginario social, pues es precisamente por medio de este que el relato tiene capacidad de cohesión. Y, si ocuparse de este aspecto permite observar como la estructura, a pesar de estar fisurada, o más bien, por sus fisuras se puede establecer su sentido ideológico, tal y como lo señala Castoriadis al plantear que:

Lo que mantienen unida a una sociedad es el mantenimiento conjunto de su mundo de significaciones. Lo que permite pensarla en su accesibilidad, como esta sociedad y no otra, es la particularidad o la especificidad de su mundo de significaciones en tanto instituciones de este magma de significaciones imaginarias sociales, organizado precisamente así y no de otra manera (Castoriadis, 1989:157)

Castoriadis introduce la noción constructo histórico y va un poco más allá, al enunciar que es más que eso, es también un relato y su significado, pues es en este aspecto

en donde gravita la potencialidad explicativa de la representación social y no en la especificidad de su estructura; así pues, si se retoma el ejemplo del transeúnte, lo importante no es que la ciudad está compuesta de una amalgama de edificaciones que reclaman un espacio del sentido arquitectónico, ni histórico, sino, la manera como estas se insertan en el discurso de la ciudad. Se retoma para decir que la organización de la ciudad con sus diferentes paisajes, es la misma ciudad en la representación imaginaria sin importar la especificidad de sus estructuras sino la determinación de lo que significa deambular por ella.

Por tanto, es menester detenerse en la importancia de entender que, como lo plantea Castoriadis, el artilugio del que se hace uso en un momento histórico determinado no es un artefacto que se puede salir de él, es, por el contrario, parte fundante del significado y fuente de entendimiento, en la medida en que permita dar contexto; por tanto, en este ejercicio investigativo labor de hallar aquello de lo que depende todo, (como ya se señaló) pero además, habría que dejar claro que así como el relato de ciudad aunque lo se percibe en su presente, su relato es al mismo tiempo historia, en consecuencia al encargarse del imaginario de nación, se debe que reconocer, en este su dualidad, pues al mismo tiempo que hace parte del sentido común se escapa de este, lo que genera las fisuras.

Así, el sentido común se trata de un sistema cultural, como plantea Geertz, pero que como continua en su argumento es

La noción de lo común no está demasiado integrada, y descansa sobre la misma base de lo que lo hacen otros sistemas parecidos; la convicción de que su posesión se relacionan con su valor y validez. Aquí, como en cualquier otra parte, las cosas son lo que uno hace con ellas (Geertz, 1994:96)

En este sentido, hay que tomar con especial cuidado la construcción del sentido común, pues es el transeúnte (del ejemplo) es su víctima, tanto, como José María Obando. En otras palabras, el sentido común atraviesa a todos los sujetos insertos en la sociedad, por lo que sería una búsqueda infructuosa determinar hasta dónde llega, pues su valía está mediada como objeto de estudio. Así, el sentido común halla su espacio más que en su forma fenomenológica, en la huella de sentido que dejan en las memorias de la élite, es decir, lo

que tiende a pasar inadvertido, como la señala Geertz, citando el conocido cuento de Poe “la carta robada”.

En consecuencia, la labor es la de hallar “la carta robada” en las memorias de los criollos, algo que por su omnipresencia; por un lado, y por ser parte heredada de la propia discursividad, por el otro; tiende a pasar inadvertido. Para este fin, se hallan los aportes de Mijaíl Bajtín quien aporta la construcción del significante en la palabra.

Los aportes de Bajtín son relevantes al señalar la importancia de aquel aspecto que en muchas ocasiones queda por fuera al intentar comprender una conversación o un relato, esto se constituye como un espacio del significante que no es posible concebir cuando se recorta el sentido expresivo a la clásica noción de: emisor, código, medio y receptor. Por el contrario, el autor plantea la intromisión de un tercer sujeto en el relato que se puede entender como el oyente omnipresente, aquel con el cual se está interlocutando a pesar de no estar de cuerpo presente en la conversación, para el caso que señala Bajtín se construye como la naturaleza, o los fenómenos atmosféricos, los cuales adquieren carácter explicativo, incluso, cognoscente.

No obstante, el sentido que interesa de los aportes del autor esta de lado de lo que señala sobre el apoyo corla

el gesto, igual que la entonación, necesita el apoyo coral de los circundantes: solo en una atmósfera de apoyo social resulta posible un gesto libre y seguro. Por otra parte, el gesto, lo mismo que la entonación, abre la situación e introduce a un tercer participante, al héroe” (Bajtín, 1997:121).

Este tercer participante se constituye en la construcción imaginaria de los notables en su entendimiento de nación, no solo como un aspecto ya establecido sino como una apuesta en el tratamiento de construcción de esta, es decir, la comunidad imaginada se constituye en la tercera persona, en un sentido más claro: en el héroe.

Ahora bien, retomando a Castoriadis, sobre la disposición central de los imaginarios, y como estos son la vía articuladora del discurso nacionalista, no obstante, dejando en claro como lo plantea el autor que:

En términos más generales, no se puede reducir el mundo de las significaciones instituidas a las representaciones individuales efectivas. Las significaciones no son evidentes. No, para los individuos, ni lo que se representan, ni lo que piensan de manera consciente o inocentemente. Pero, por medio ellas los individuos son formados como individuos sociales, con capacidad para participar en el hacer y en el representar/decir social, es por medio de ellas que pueden representar, actuar y pensar de manera compatible, coherente, convergente, incluso cuando sea conflictual (Castoriadis, 1989:566)

En relación a las memorias de los criollos se torna necesario aclarar las siguientes cuestiones: primero, el imaginario es poroso, lo que, lejos de restarle posibilidad explicativa, la potencializa. Segundo, el sentido común es omnipresente, y es la materia prima con la que se genera el relato. Tercero, el discurso tiene diferentes profundidades, por tanto, es necesario hallar lo que Bajtín denomina el héroe. cuarto, aunque el sujeto es vehículo del imaginario no se puede reducir la representación a la individualidad del sujeto, por el contrario como señala Castoriadis “Participan también aquí el modo según el cual la sociedad se refiere a sí misma, a su propio pasado, a su presente y a su porvenir, y el modo de ser, para ella, de las otras sociedades (Castoriadis, 1989:573) es decir, el imaginario es una construcción compartida de las representaciones de los sujetos.

Por otro lado, el “genero” autobiográfico sin duda presenta una cuestión metodológica en extremo compleja, sobre todo, cuando este es abordado desde los estudios históricos, pues en sí mismo él se presenta como una fuente de primera mano. No obstante; la forma como se desarrolla la misma literalidad de la autobiográfica deja sobre la mesa la cuestión de lo fidedigno de esta.

Así, resulta pertinente señalar que la autobiografía ha sido objeto de preocupación de múltiples ciencias que van desde la filología, pasando por la sociología, la antropología, la psicología, hasta la historiografía. Todas ellas aportando a la complejidad del asunto, y de las cuales es necesario tomar aportes que permitan dar claridad a la cuestión del relato de memoria autobiográfico. Es decir, los aportes multidisciplinarios permiten dar centralidad a

la cuestión de cómo el relato autobiográfico se instaura en un macrorelato de identidad nacional.

Permitiendo entender el imaginario de nación como un relato autorreferente de quienes hacen parte del “horizonte de posibilidades” (concepto tomado de la física) es decir, de una experiencia vivida. de la que son parte el pasado encarnado en los autores de las memorias y los contemporáneos, que terminan construyendo una temporalidad en la que ambos habitan, en una relación de bisagra del pasado con el presente, edificando un tejido de significados.

En consecuencia, la autobiografía para la investigación ha de entenderse más allá de un “genero” literario en el que el yo el tú y el él se entremezclan; sino como un relato de cohesión entre historia, imaginario e identidad.

Marcos de interpretación

La cuestión de la autobiografía señala como punto importante el mismo sentido del género, para tal fin, en un primer momento habrá que remitirse a los postulados propuestos por Philippe Lejeune, al afirma que la autobiografía es “relato retrospectivo en prosa que una persona real hace de su propia existencia, poniendo énfasis en su vida individual y, en particular, en la historia de su personalidad” (Lejeune, 1986:50) Definición que, aunque escueta, según Ana Caballe, permite entender este relato en clave histórica y aunque contienen en sí mismo características complejas en lo que se refiere a su propia estructura, es al mismo tiempo simple. Por tanto, un aspecto a favor de esta, que es rastreable en un relato de este tipo, es la posibilidad de ubicarlo como fragmento de historia del que se puede valer, una vez, las aclaraciones pertinentes hayan sido enunciadas. Hallando como principal cuestión debatible la relación de lo fidedigno del relato con el hecho histórico.

Un segundo aspecto, planteado por Lejeune se presenta como lo indiscutible del hecho que el sujeto que elabora el auto relato existe, en palabras del autor “esta persona real cargada de significado e individualidad cuya existencia es certificable, está atestiguada por el registro legal” (Lejeune, 1986:61) Es decir, el relato autobiográfico se encuentra inserto

en un momento histórico y aunque la relación con el hecho descrito se encuentra permeado por la misma construcción de la persona que se encuentra plasmada en el relato. Lo que se torna de interés es que esta persona existe, y es posible de constatar lo que esta ha planteado. Una ventaja si se quiere hacer un estudio de historiografía, sin embargo, lo que atrae a este estudio no es un estudio histórico, sino más bien la autobiografía que adquiere su dignidad en este estudio al ser precisamente un relato de construcción de sujeto, de un sujeto real que por sus condiciones sociales, es un relato de importancia evidente. Aun así, es cuestión de valía poder abordar este género con las definiciones que da el estudio histórico, por lo que tendrá que ir de la mano el abordaje de estos relatos, con las precisiones históricas cuando sea necesario, con el fin no de desvirtuar el argumento del autor, sino, por el contrario, con el objetivo de entender el porqué de la afirmación y la correspondencia o no de esta con el hecho histórico.

Tomando la cuestión del yo, narrador, y el él, Lejeune plantea la cuestión de la misma estructura del texto autobiográfico en la que el yo y el personaje, (por obvias razones son el mismo), al mismo tiempo puede evidenciar como el él, como una figura del autor para permitirse colocar un énfasis del meta-texto, de lo que quiere plantearse en última instancia en una relación de exterioridad de su relato, cuyo fin es el de colocar una voz de autoridad o de “sumisión” en términos de Lejeune.

En otras palabras, lo que se plantea con el relato autobiográfico en tercera persona es la de una condición que permita zafarse de su materialidad y hallar legitimidad en externalidades, bien sea por la de una autoridad investida en el sujeto que relata, como ser un dignatario o un hombre que sobresale en su momento histórico (claro está desde su propia mirada), o, por el contrario, ser un siervo de nuestro señor dios o de la sagrada intención en la nación.

Todas estas voces como estructura de un significante que permite dar potencialidad al relato, y que son de especial valía, pues se podría dirigir la atención a este fenómeno como espacio de interpretación, es decir, una vez la tercera persona aparece, se puede ver que el tono y la cadencia del texto se torna más digna y lo que plantea el relator tiene especial validez en su forma de concebir sus acciones y la construcción de su personalidad.

Por último, en lo que se refiere a los aportes de Lejeune, se plantea como tal al “pacto autobiográfico”, pues “el texto establece una relación contractual en la que el autor se compromete ante el lector a decir la verdad sobre sí mismo” (Lejeune, 1986:57) de este pacto es parte tanto el autor de la autobiografía como quien la lee, pues en su momento cuando fue elaborado el escrito se presentó como una historia de sí con la intención de ser publicada, o por lo menos, ser leída por otro indefinido, que al momento de comenzar la lectura del texto acepta el pacto de por lo menos creer que quien escribió el texto existe y que está hablando de sí mismo, es decir, el palabras de Lejeune, “no es cuando alguien dice la verdad de su vida, sino cuando dice que la dice” (Lejeune, 1986:60) y es precisamente sobre esta noción en la que es preciso ahondar, no solo porque como lo deja claro el autor, esto permite separar la autobiografía de otros géneros como las novelas autobiográficas, los relatos de ficción y otros, sino porque al tomar estos textos desde esta perspectiva se puede encontrar la validez y la potencialidad explicativa de estos como estructuras de significado de un momento histórico relatados por sus propios actores.

En cuanto al punto de la validez de sus actores, se tendría que remitir a nociones propias de la moral y la ética, entendiendo la moral como la estructura de pautas de comportamiento propias de un momento histórico, es decir, lo que en los relatos autobiográficos se entiende por el actuar correctamente de quienes son actores, tanto del relato mismo como de quienes se distinguen como actores de esta sociedad en específico y la materialidad de otras morales, frente a las que se construye un relato propio.

Procesos de semejanzas, en una relación dilógica, bajo los conceptos de Lacan y la construcción del otro en el inconsciente. En otras palabras, los discursos autobiográficos están insertos en una moralidad de la que es actante el que escribe, así como el que lee, y anué, posiblemente no compartan la misma moral (para el caso lo más probable es que aunque no coincida exactamente sí hacen parte de una moral con profundos cimientos históricos que si son simultáneos) por cuestiones del pacto autobiográfico, se puede decir que se llega al acuerdo en que se leerá la autobiografía en clave de existencia material del autor y los hechos que allí son relatados.

Como punto anexo, entender la autobiografía desde la moral como aspecto de interpretación, permite contemplar en un nuevo nivel del porqué la importancia de tratar unos sujetos y no con otros. Como señala Adolfo Sánchez, sobre la reflexión sobre la moral, o sea, los estudios éticos, permiten ver en forma radiográfica una estructura social, cultural y simbólica. Pero, para que esto sea posible se deba escudriñar en los sectores que permiten la construcción de una moral especial, lo que encuentra Sánchez al hablar de la historicidad de la moral, la que en última instancia se encuentra capturada en algunos sectores sociales, que en resumidas cuentas son aquellos que al tener una posición social elevada cuentan con las herramientas para elevar su moral a la conducta de la sociedad en general, dejando por fuera otros tipos de moralidad.

De esta manera, la moral y la división de clases se encuentran ligadas así que “con la desaparición del régimen de la comunidad primitiva, desapareció la unidad de la moral” (Vázquez, 1976:39) y con ella parecieron distinciones entre moralidades sujetas a posiciones que ocupan los actores en la estructura social. En consecuencia

Esta dejó de ser un conjunto de normas aceptadas conscientemente por toda la sociedad. De hecho, existía: una, dominante, la de los hombres libres- la única que se tenía por verdadera- y otras, la de aquellos esclavos que internamente rechazaban los principios y normas morales vigentes, y consideraban validos los suyos en la medida en que se elevaban a la conciencia de su libertad (...) lo moral de los esclavos nunca pudo alcanzar un nivel teórico, aunque – como lo testimonian algunos autores antiguos- tuvo algunas expresiones conceptuales (Vázquez, 1976:39)

En consecuencia, al existir una moral dominante, si se quiere hegemónica, esta no niega la existencia de otras subsidiarias o contrarias, pero se las encubre y coloniza las identidades de todas aquellos que se encuentran bajo su dominio. Además, tiene la posibilidad de enraizarse en las mentes mediante la construcción de doctrinas. Por tanto, en lo que se refiere a al estudio, en las memorias se hallan más que hechos históricos, la evidencia de una moral, que para el momento que se inscriben dichos relatos se encuentra en edificación, y de cual se constituye un comienzo de la colonización de las mentes de los que habitan el territorio.

Por lo que se hace necesario entender las memorias de los criollos enmarcadas en un proceso histórico-cultural de auto legitimidad de ser quien es, de demostrar de manera pública las razones que la hacen pertenecer a la elite. Por tanto, es pertinente aclarar que la existencia de otros relatos autobiográficos de gran valía científica, dejan de ser pertinentes en la investigación cuando estos no hacen parte de la elite criolla, pues es este segmento social el agente histórico cargado de una moralidad hegemónica que se desenvuelve en el conjunto de la sociedad.

CAPITULO II

IMAGINARIO DE NACIÓN NOTABLES Y SUS MEMORIAS

Los elementos tradicionales de la sociedad criolla son entendidos, por lo general, como una estructura que tiende a la homogeneidad. Sin embargo, la realidad del tejido social criollo, encuentra fuertes y claras divisiones internas, pues, por un lado, se encuentra un discurso propio de la burguesía naciente, que inspirada por los ideales modernos plantea una idea de nación, emanada de la Europa francesa e inglesa. Dentro de este gran grupo se encuentra, Antonio Nariño, quien salta a la historia como el traductor de los derechos del hombre y el ciudadano. De esta manera, resulta evidente sus cercanías ideológicas con una europea, muy diferente a la que durante 300 años gobernó y condujo las mentes de los habitantes de la América hispánica.

Por otro lado, se encuentran aquellos que guardan en su memoria y cuerpos la sociedad tradicional hispánica, en cuya virtud actúan en la independencia, en tal sentido, su actuar estuvo agenciado por un cambio de gobernantes, mas no, por un cambio de la estructura social, y mucho menos, de los ideales morales heredados por sus ancestros, quienes no solo les heredaron grandes fortunas, sino, además, una apropiación del mundo basada honor, hidalguía, color de piel y apellidos.

En este contexto de tensión entre proyectos de nación se desarrolla la elite criolla que, a pesar de sus fuertes divisiones internas, logran capitalizar un poder político lo suficientemente amplio para llevar a cabo un proyecto propio de nación, que como tal desencadena fuertes tensiones, que a la postre, termina instaurar una sociedad imaginada con un conjunto de sentires y experiencias de los habitantes que se desarrollan en los sujetos. Que a su vez toman como propio el discurso heredado de las elites, con tal profundidad, que sus límites, alguna vez claros, se tornan difusos, en una amalgama de prácticas y representaciones sociales, que por su externalidad al sujeto se presenta como extrañas o como simplemente mecánicas, propias de una relación de heteronimia, en la que el sujeto le halla sentido a su propio sentir y parecer por estructuras externas a su conciencia, las, por demás, no es capaz

de explicar. Solo les atribuye sentido en la medida en la que el otro también les otorga poder explicativo.

En consecuencia, las diferencias de la elite criolla, son fuentes de prácticas sociales, al instalarse en el sentir colectivo de la sociedad, de manera tan profunda y clara que no se les da el sentido de un lugar de origen, por el contrario, son cargadas de un sentido de naturalidad, ni siquiera susceptible de ser pasado por el lente de la razón; de ahí, la importancia de los aportes de la epistemología de las ciencias sociales y el llamado de Jesús Ibáñez, en relación a la cuestión del sujeto y el objeto, pues, el objeto de estudio es el mismo sujeto, y es este, por medio de sus prácticas quien determina el imaginario colectivo

“Para que exista la forma, la frontera, alguien la tiene que haber trazado (no hay objeto sin sujeto), y para que alguien la haya trazado, los dos bordes de la distinción de la frontera tienen que diferir en valor parejo. Precisamente las dos cosas que los científicos clásicos excluyen de entrada (el sujeto y los valores), están en el núcleo del pensamiento (Ibáñez, 1994:22)

Entonces, el imaginario se percibe como una red de interrelación entre los sujetos y los objetos, división, que solo se debe hacer con fines explicativos, pues, en la realidad esta dicotomía sujeto-objeto es más que difusa, “no hay objeto sin sujeto” (Ibáñez, 1994) y aunque el sujeto piensa al objeto, el sujeto es transformado por el objeto; como señala el autor en relación con Marx, Hegel, Freud y Lacan la idea del “en sí” y el “para sí”.

En consecuencia, las apuestas políticas de las elites criollas son en verdad una empresa que pretende un relato nacional en que sus prácticas y costumbres, se tornen en un sentir colectivo. Pero una vez estas son naturalizadas por el grueso de la población, las prácticas que en un principio son pensadas por una clase, se transforman en prácticas de sí para toda la colectividad.

Ahora bien, retomando la cuestión de la división de las elites, bien convendría señalar en que consiste esa división, la que es bien descrita por el notable José maría Samper, al referirse a una parte de quien antes sus ojos son los herederos de la sociedad colonial

¿De qué fuerzas parciales se componían aquella masa que hemos llamado elementos peninsulares o tradicionales? Se componían en primer lugar, de todos los hombres que patriotas o godos, debían su posición a las instituciones y tradiciones del régimen colonial, políticamente vencido. Mas no sustancialmente desarraigado; y en segundo, de aquellos que elevados por la revolución a cierta importancia militar habían llegado a tal grado de ensimismamiento de clase que, aprovechando con ánimo para aspirar a sustituirles, en la republica a los que habían ejercido el poder colonial (Samper, 2009:20)

Dicho, fragmento de la elite criolla, se encontró en una disyuntiva desde el comienzo de la emancipación, pues, sus intereses por la independencia abogaron por impedir prácticas de la corona española. Que, por motivos bien sea de orden religioso o político mantuvieron tenciones con sus colonos en las tierras americanas, imponiendo leyes que cohibían su acción en aras de enriquecerse, promesa con la cual la Corona logró que hombres jóvenes, por lo general empobrecidos y con ganas de aventura se echarán a la mar al nuevo mundo.

Así pues, estos criollos encontraban detestable prácticas como la de pago de impuestos para la protección de la corona de invasiones extrajeras, la implantación de resguardos, que diezmaban las manos en las haciendas, expropiaciones de tierras sin uso, y una variedad de políticas impuesta desde España, que en ultimas se manifestaría en la tenciones descrita de manera clara por Antonio Caballero, al ilustra como la tención fundante de la lucha entre los ejércitos imperiales y los hombres de leyes enviados por la Corona, lo que devendría en la popular frase de “se obedece pero no se cumple”(Caballero, 2016)

Así, los elementos tradicionalistas descrito por Samper, quienes en la época colonial lograron ocupar sectores de privilegio y que se jactaban de su hidalguía, muchas veces inventada o comprada, encontraban en los albores de la independencia una oportunidad. Pero, al mismo tiempo un riesgo, pues “no podía tolerar la idea de la igualdad con la canalla, como llamaban al pueblo, ni conformarse con unas instituciones radicalmente distintas a las tradicionales” (Zuleta, 1977:15)

Por otro lado, se encontraban cierto sector de los criollos, que por diferentes motivos se hallaban del lado de los ideales de la ilustración y de un sistema de pensamiento moderno,

que durante siglos el imperio español se negó a adoptar, pues, como imperio colonial, su pretensión en estas tierras estuvo de lado de la extracción de materias primas y no de un interés “civilizador”⁷, motivo por el cual, las ideas de estos hombres, y algunas mujeres, siempre se encontró como un aspecto lejano de las mentes del grueso de la población hispanoamericana.

En consecuencia, este sector de la elite criolla por lo general fueron españoles venidos a menos (Caballero,2016) cuya identidad se alejó de la hidalguía emanada del poder de la tierra, convirtiéndose en un grueso de población con ciertas capacidades intelectuales heredadas de sus antepasados españoles y las mismas reformas borbónicas lo que les permitió dedicar sus trabajos y mentes en nuevas formas de sobrevivencia relacionadas más con el comercio y la industria, con un grueso de población denominados artesanos, que con el pasar de los tiempos se constituyen en un fuerza importante al interior de la colonia llevando incluso a el desarrollo de movimientos de amplio espectro. Dentro de los que se encuentra el movimiento comunero, de nuevo, un buen ejemplo de esta parte de la elite es Antonio Nariño quien hace las veces de representante de los comerciantes y artesanos en el momento de la revolución independentista.

En este marco social, las elites se empeñan por ganar las mentes de los pobladores del país, no sin antes dejar muy en claro que, a pesar de sus diferencias, también existían cercanías de orden ideológico y político, las que determinarían buena parte de las políticas de la nación neogranadina. Muchas de las cuales se evidencian en un sentimiento de religiosidad apabullante en todas sus prácticas, así como la necesidad de ocultar o modificar prácticas de y rituales sociales del grueso de la población, así, este factor también será un

⁷ Vale la pena aclarar, que ya en el siglo XVII, la corona española hace un cambio sustancial en relación a sus colonias en América, intentado debilitar las elites constituidas en las tierras de la colonia con políticas propias de la ilustración, con lo que se pretendía un proceso civilizatorio de las colonias. De esta manera estas políticas que se conocieron como las reformas Borbónicas implementaron una serie de reformas políticas, económicas, militares y sociales encaminadas a retomar el control socavado por las elites criollas. Dichas reformas complejizan aún más la relación de la corona en España y los terratenientes y elites regionales de las colonias. Pero al mismo tiempo, es la semilla de la ilustración en las américas, pues las reformas son llevadas a cabo por la casa Borbón proveniente de Francia, quienes como gobernantes intentan reconducir a un imperio que ya daba muestras de debilitamiento producto de guerras y cierto florecimiento del capitalismo en buena parte de Europa, dejando rezagado cada vez más a la España imperial

determinante de la exclusión de buena parte de la sociedad. Creándose lo que Cristina Rojas platea como “imágenes condensadas de “lo que éramos” y “lo que seremos” imágenes que hablaban de quienes deberían encargarse del rito del paso al futuro y de cómo debería darse éste” (2001:52)

Por tanto, en la sociedad neogranadina comienza a estructurarse un régimen de representaciones, cuyas bases se encuentran en el desconocimiento voluntario de las practicas heredadas, que fuesen diferentes a las europeas, en una lucha por erradicar de raíz, el sentido “bárbaro” de la nación. En consecuencia, se desarrolla una ambivalencia en el discurso, desarrollada por medio del imaginario de patria que se enfrenta de cara a la injerencia de España en la vida del ciudadano americano, pero, que, al mismo tiempo, es producto de la herencia del Imperio el lugar donde se cimentara la nueva nación. Tratando en la medida de lo posible evitar que las practicas bárbaras no encuentren un lugar en el proyecto de nación en construcción, por tanto, la representación se da por vía del deseo, el que es descrito en su relación con la representación, por Cristina Rojas de la siguiente manera:

Un régimen de representaciones en un espacio de reconocimiento intersubjetivo y un espacio de deseo, en tanto el sujeto desde del reconocimiento de otros sujetos. El yo y el otro buscan unificarse a sí mismo a través de la respuesta del otro. Sin embargo, el sujeto no está seguro de esas respuestas; esto se refleja en la importancia a la pregunta ¿Che Voil? ¿qué quieren los otros de mí? La fantasía es el intento que hace el sujeto para llenar el vacío entre el deseo y la incapacidad de convertir ese deseo en una interpretación positiva (2001:29)

Es decir, la dualidad del discurso criollo, tanto en su aspecto conservador como liberal, se desarrolla en la negación de material de su realidad, y, termina por recordarle al criollo lo dolorosamente evidente: “América no es Europea”, por el contrario, la distancia, no solo geográfica, sino cultural y es tan grande que su esfuerzo como elite por emular esta realidad, siempre la hace recodar quien es en realidad, así, la pregunta que guía al sujeto político criollo esta siempre agenciada por *lo que se espera de mí*. Adquiriendo prácticas descritas por Mario Perea, en una eterna comparación y un intento constante de aprobación por parte del extranjero, quien, es bombardeado por preguntas, cuyo sentido está encaminado

a ser reconocido por este como par. (Perea 2009), Por tal motivo no es de extrañar el jactancioso deseo de un querer ser manifiesto en el nombre que adquiere la ciudad capital de “Atena suramericana”, cuya pretensión es la de lograr la distinción por medio de fantasías de erudición, que a la postre terminaran por ser nada más que un mito identitario.

Mito, que encuentra vías en representaciones e imágenes, de un pasado construido como relato (un tanto adornado), imbricado por costumbres adquiridas que son a la vez negadas, y un futuro ficcional en el que la lucha contra la “barbarie” de la que ellos son parte, pero intentan negar, intenta reconstruirse por medio de imagen en cuya base

estaba el profundo deseo del grupo que logró acceder al poder en el periodo poscolonial. El deseo mimético de ser europeo se transforma en principio organizador, en punto nodal, origen de la república. Este deseo era más fuerte que el de acumular riquezas puesto que se le consideraba un requisito para el segundo momento (Rojas, 2001:63)

Así, la elite criolla construye un relato en el que ya no es suficiente buscar en su pasado el motivo de distinción, ahora el paso ha de ser construir un relato en el que el modelo es abiertamente europeo y norte americano. Así pues, en la lucha por el nuevo establecimiento la lucha por superar la noción de hidalguía encuentra un camino determinante, este es la ilustración lo que conllevara a una idea potente de lograr espacios de formación, tal es el caso de los lugares de reunión en Bogotá, en los clubes de lectura de poesía, además de los cafés bogotanos (Perea 2009), que construirían un sentido de la realidad social, en miras a la reelaboración del mito de colombianidad, como un lugar de ilustración.

En consecuencia, “El conocimiento vino a reemplazar la noción de nobleza. Los criollos se organizados en sociedades de científicos como las “sociedades económicas de América del país” y fundaron el papel periódico de Santafé con el objetivo de fomentar nuevas ideas” (Rojas, 2001:63). Por tanto, el conocimiento se torna en un lugar que le permitía al criollo un espacio del cual podía jactarse y de esta forma lograr por medio del discurso una válvula de escape a la noción de honor heredada de España, y al mismo tiempo

reconciliar la relación con Europa, al considerarse que de ella se depende el mismo sentido de ser civilizado.

En otras palabras, la distinción se reembolsa, ya no es el lugar de nacimiento, ahora es el nivel de educación, de mundo, que tiene el criollo en la cabeza lo que determina su posición social de control, en esa medida los mitos descritos por Malcom Deas, en el poder de la gramática se instituye como un imaginario.

Dichas prácticas, acompañan hasta estos días, como lo plantea Yuri Yack Gómez, quien afirma que el papel de las comunidades científicas, como lugar de desarrollo desde el gobierno nacional como el espacio propio para el desarrollo de la nación, en este sentido

“La institucionalización de la ciencia, el desarrollo de las comunidades científicas, constituyen un rasgo de identidad de la sociedad como sociedad moderna en el discurso político desarrollista. En este imaginario político las comunidades científicas son vistas como grupos sociales con patrones de comportamiento diferenciados, que son debidamente promovidos mediante la intervención del Estado desarrollista y deberían acelerar el proceso de institucionalización” (2005: 243-244)

En consecuencia, las comunidades científicas, en primera instancia, como señala Yuri Yack, responden a la necesidad de la ciencia nacional por internacionalizarse. Aun así, dicha internacionalización continúa abordándose como una copia foránea y no como un producto propio; por otro lado, las comunidades científicas continúan viéndose como un laboratorio en el que se puede capitalizar la civilización y, por último, estas han de ser dirigidas por la elite, en cuya virtud, a la ciencia y el conocimiento continúan siendo un espacio de lucha política, en el que el imaginario es la ilustración, en lucha abierta contra la barbaridad.

La autobiografía en el siglo XIX colombiano algunos acercamientos y precedentes

Con el propósito de hallar un discurso unificador del criterio de nación, los aportes de políticos e ideólogos del siglo XIX colombiano, en lo referente el proceso de Modernidad-

identidad, nación, moral, entre otros; encuentra cabida en general para las repúblicas de Hispanoamérica.

Ubicar un discurso nacionalista en el siglo XIX colombiano no es tarea difícil; no obstante, situar las piedras angulares de este proceso es otra cuestión, pues a pesar de la vasta bibliografía; o precisamente por lo inmenso del acervo bibliográfico que se halla, perderse en el océano de documentos es un riesgo inmediato que se debe tener presente. Así pues, encontrar en los pensamientos de José maría Obando aquellas precisiones del discurso criollo sobre identidad de la colombianidad. Aunque un tanto arbitraria, no está ligada exclusivamente por ser referente del siglo XIX, ni tampoco por ocupar cargos de relevancia administrativa, incluso Obando solo llegó a la presidencia de la república por un periodo de tiempo muy corto, más bien, utilizar los aportes de este pensador estriba; por un lado, en que él junto a otros dejaron documentos donde explícitamente hacer referencia a la cuestión de la colombianidad; y por el otro, no solo son referentes identitarios del ciudadanos del común sino, además, son referentes de la intelectualidad criolla, por lo que sus aportes, teorías e imaginarios terminan por tener un peso argumentativo de vital importancia; por tanto, su visión de lo que es y deberían ser las tierras y las gentes de las antiguas colonias españolas es aun hoy en día tema de obligatorio estudio de los fenómenos políticos que afectan la región.

En un segundo momento concierne la institucionalidad, en la que los aportes de estos personajes hallan cabida, institucionalidades que en un primer momento son de interés en la medida que son esfuerzos de nivel nacional, dichas empresas son: los aspectos regionales, la reproducción cultural y la religiosidad; espacios que determinarían el devenir de Colombia en el siglo XIX y XX.

Imaginario y territorialización

Como aspecto importante de la región y la territorialización la comisión corográfica interesa como un esfuerzo por cartografiar el territorio, pues no solo pasa por una descripción física del territorio sino por la descripción de la población y su manera de relacionarse, vale

la pena, extrapolar que dichos esfuerzos son políticas que se mantienen hoy en día incluso dentro del actual proceso de paz que se viene desarrollado en la Habana. Y es de interés, en la medida en que la aprehensión del discurso de lo propio y las practicas dentro de las regiones del país, también se toma en cuenta una idea de regiones, las que a pesar de ser parte de la organización político administrativa de la misma Colonia, es retomada en la constitución de la nueva república, así, como lo explica Jaime Jaramillo a propósito de la identidad cultural de esta región en donde afirma que:

En nuestro caso, como ocurre en caso todos los países latinoamericanos, tenemos en común la lengua y la religión que son bastante, pero no alcanzamos a configurar una sólida unidad cultural de la nación. Más allá de la lengua y la religión, mirando hacia otros estratos, comienza la diversidad. Nuestros estados federales del siglo XIX no fueron una creación artificial de los ideólogos liberales ni una ingenua imitación de la constitución de los Estados Unidos. Correspondía a regiones no sólo con su típica geografía, sino con individualidad estructura económica y social y sus rasgos culturales propios... -que para nuestro caso- se convierten en el contrapunteo de ocho o diez regiones bien configuradas desde sus orígenes coloniales. (Jaramillo, 2002:95)

Entender así esta comisión, como una apuesta de nación, permite al mismo tiempo comprender un poco mejor la tensión fundamental de las elites criollas en miras a la potenciación de una identidad de la propio que está atravesada por lo geográfico.

Así, la idea de identidad regional va más allá de simples divisiones político administrativas. Pertenecer a una región es también tener una identidad y forma de pensar ligada al lugar que ocupa dentro de la jerarquía de la república. No es lo mismo ser de la región centro como Samper a ser de la región del sur, como Obando, el lugar en el que se habita determina una escala social y una proyección en el imaginario de nación.

La necesidad de la elite criolla por cartografiar y comprender el mundo físico de las republica vas más allá del interés botánico o geográfico, es también una necesidad de hacer una elaboración simbólica de lo que se encuentra en estas tierras. Es parte del proyecto de

nación, es resignificar le geográfico y darle un sentido de pertenencia, en el marco de una representación simbólica del habitante y su entorno.

El mundo criollo se enfrenta a la división del mundo al que pertenecen en sus ancestralidad hidalga y las tierras en las que habitan. Caldas da prueba de ello cuando en uno de sus viajes de cartografía su compañero de viaje, un indio que bautiza Salvador al rescatarlo de la muerte en la boca de un volcán, le increpa por las actividades de cartografía que desarrollaba. En la discusión Caldas cae en cuenta del sentido de relación entre los hidalgos y los indígenas y afirma

Salvador, cada vez me doy cuenta de lo mucho que tengo por aprender de usted. Debo confesar que solía pensar que los nativos del Nuevo Mundo, sin religión ni ciencia, no tenían nada que enseñarnos a los cristianos y a los hombres de letras; pero ahora no sólo le quiero agradecer por salvarme la vida. hoy, mi más verdadero agradecimiento está en todo lo que he aprendido de usted (Caldas en: Nieto, 2009:21)

De este apartado se puede entender que la búsqueda de la comprensión del territorio es también un diálogo de saberes, al que Caldas comienza a dar sentido, incluso en épocas antes de la lucha independentista. En estas tierras, se da cuenta Caldas, habitan otros conocimientos, también válidos, también indispensables para la construcción de un proyecto de nación. Tal vez por eso, continua en su conversación con el indígena y le explica el porqué de su trabajo:

Los mapas, mi amigo Salvador, no sólo esconden tesoros. Son mágicos porque permiten ver y tener el mundo sobre una hoja de papel (...) Sobre los mapas se planea una batalla, un proyecto de conquista y colonización, incluso un imperio o una nación. (Caldas en: Nieto, 2009:23-24)

En este aspecto, la afirmación de Caldas tiene un sentido claro del deseo de comprender la geografía del país. Se estudia para poder disponer, las tierras son objeto de consumo para quienes en ella habitan o para quienes las controlan. La pretensión es “comprender para disponer”. Pero, disponer para quien, es la pregunta que la hace Salvador y Caldas con cierto grado de gravedad responde

Es una difícil pregunta, y ya no estoy seguro de poder responder con la claridad de hace algunos años. Toda mi vida he trabajado para España, para los Reyes Católicos, y he querido poner todos mis conocimientos al servicio del imperio español; pero a veces me pregunto, con cierto dolor, a quién pertenecen todas estas montañas, todas estas criaturas y riquezas (Caldas en: Nieto, 2009:23-24)

La respuesta a la duda que se hace Caldas se encuentran en la gesta libertadora, las montañas, las criaturas y quienes habitan en las tierras son de quienes se hacen con el poder. Esas riquezas terminan siendo heredadas por los criollos, no sin antes desconocer a todos los salvadores, que como el indio al que le dedica esas palabras terminan por ser también desechados en el nuevo proyecto de nación

Iglesia católica

Sería un insensatez decir que los criollos eran anticlericales o que implantaron un orden laico en la recién liberadas tierras de Colon, si bien es verdad que la tensión con la iglesia, como instrumento relista siempre mantuvo resquemor con el proyecto moderno, materializado en muchos de los criollos, estos jamás hicieron una separación ni publica ni personal de la iglesia católica, por el contrario, ni siquiera la constitución de Rionegro, con profundos ideales federalistas y liberales se atrevió a poner en tela de juicio el poder de la iglesia católica.

Por el contrario, los líderes y pensadores del siglo XIX siempre se cuidaron que a pesar de hallar asidero a su apuesta política en la Ilustración Francesa y en la Física y utilitarismo inglés, de no permitir que “se les asociara con las prácticas impías de estos pensadores europeos” (Jaramillo, 1994:134), como bien lo hace notar Jaime Jaramillo en su análisis de Mutis Y Caldas frente a la tensión entre la moral cristiana y la ciencia moderna.

Dichas prácticas llegan a ser tan profundas tanto para las practicas identitarias del ciudadano común, como para la de los líderes políticos del siglo XIX, XX y XXI, que solo hasta 1991 se comienza a pensar en un estado laico, cuyo primer paso es reconocer la existencia y prácticas de diferentes cultos al interior de Colombia; No obstante, hoy en día

es un debate que está lejos de saldarse, pero que por cuestiones metodológicas y de interés mismo de la investigación no preocuparemos más que de dejar enunciado este tema.

Una cuestión de Honor

La dimisión honor, en la experiencia subjetiva, se encuentra cargada de sentidos ritualizados en la práctica social, de esta manera las fuentes del honor tienden a ser una característica fundamental del proceder de los sujetos en relación a sus congéneres, por tanto, en el marco autobiográfico de los notables es un espacio fundamental para lograr la legitimidad de sus actos.

El acto público de defensa de su honor, es, por tanto, una exigencia claramente autoimpuesta en miras a logara una imagen cargada de reputación intachable, ahora bien, el honor es entendido por Peristtiany como

Honor es el valor de una persona a sus propios ojos, pero también a ojos de su sociedad. Es su estimación de su propio valor o dignidad, su pretensión al orgullo, pero es también el reconocimiento de esa pretensión, su excelencia reconocida por la sociedad, su derecho al orgullo (Peristtiany, 1968:22)

Según el autor, el honor es necesario entenderlo como una pretensión, en contraposición a lo que el sentido común dicta, es decir, que la fuente del honor se encuentra atrapada por la dignidad de la historia familiar, los títulos nobiliarios, la posición social o los beneficios heredados de una condición racial. Por el contrario desde esta perspectiva la fuente se halla más del lado de un arbitrio ritual, bien sea por las estructuras sociales, o, emanado de la opinión pública, que le permita la sujeto pasar de un honor pretendido a un honor reconocido. Es sobre esta parte en la que es menester detenerse, pues, si el honor es adquirido y no innato, el sujeto que pretende ser reconocido por su honorabilidad ha de estar en constante escrutinio por el juez que le permita tener la legitimidad de su honor.

Así, el honor en la sociedad criolla del siglo XIX es un aspecto fundamental de la vida pública y privada de los hombres del momento y, por tanto, un bien del que se hace uso tanto para atacar el adversario como para la justificación de sí. Entonces ¿de dónde deviene

el honor criollo? De nuevo Peristtiany da pistas de los posibles orígenes del honor criollo al señalar que

es un pensamiento interesante, aunque no original, que pueblos bajo dominación extranjera hayan hecho otro tanto a propósito de juego limpio, espíritu deportivo, igualdad religiosa y social, responsabilidad del hombre blanco y todas las demás virtudes predicadas por sus dominantes extranjeros (Peristtiany, 1968:12)

En consecuencia se halla en la costumbre española una de las fuentes de honorabilidad criolla, con prácticas tan comunes como la corporalidad del sujeto, amarrado a prácticas estrictas dentro de las que se encuentran, el uso del lenguaje⁸ reverencia con la cabeza, el uso de distintivos en la vestimenta, la bofetada ritual, el toque del hombro, el uso de diminutivos en extremo, o incluso en el lenguaje la implementación de regionalismo que denoten el grado de veneración con del interlocutor en el uso de del *Sumerce*. Todas prácticas que llevan el fin último de hacer visible en público el nivel de honor de quien es el interlocutor.

Por el otro lado la cuestión de la vergüenza como contraparte del honor también juega un papel importante en la distinción de la sociedad criolla, por lo que no son pocas las referencias a exaltar los actos vergonzosos de los contradictores, esto lo se evidencia en un pasaje de las memorias de Obando, cuando en una de las múltiples referencias a Mosquera, plantea sobre este y su acción frente a los actos de Carlos IX y Berrero, a quienes compara como asesinos sin nombre y sin honra (Obando, 1972: 218)

Este tipo de ejemplos se encuentran de manera recurrente en los discursos autobiográficos de los criollos; que además se ven agenciados por otra fuente de honor, pues como señala Peristtiany, la necesidad de mantener una legitimidad ante la sociedad es propia de quienes no han podido cimentar de manera profunda su honor. Así pues, es más recurrente que la virtud de la mujer de clase baja o cortesana tenga que ser defendida regularmente, mientras que la de la mujer de la corte o de la familia real, no se pone casi nunca en tela de

⁸ De este aspecto autores como Malcolm Deas, Carlos Mario Perea y José Gutiérrez, entre otras han elaborado estudios.

juicio. El correlato en las sociedades criollas se ve de manera clara, pues mientras el español no se veía en la necesidad de reafirmar su hidalguía, el criollo se encuentra en un constante escrutinio y como se señala a continuación

Honor y vergüenza son la preocupación constante de individuos radicados en sociedades excluyentes de pequeña escala, en las que las relaciones personales, cara a cara, son de importancia capital, y en las que la personalidad social del actor es tan significativa como su oficio (...) aun cuando el honor se hereda con el nombre de la familia, debe ser constantemente afirmado y reivindicado. Aceptar la omnipotencia de la opinión pública más bien que la de un superior jerárquico. Cuando el individuo forma parte de un grupo social, una difamación contra su honor es una difamación contra el honor de su grupo (Peristiany, 1968:16)

Para resumir, el honor se torna en una categoría necesaria para la vida pública de los criollos de la época y su correcta reafirmación es lugar de relato autobiográfico, que se entrelaza con el imaginario social que hace su tránsito a la contemporaneidad.

JOSÉ MARÍA OBANDO: UNA CUESTIÓN DE HONOR

“El amor a la patria, en un país sujeto a la voluntad del que manda, sólo consiste en una afición servil a los tiranos y que bajo semejante constitución el hombre verdaderamente afecto a su país es llamado rebelde, perturbador del orden, enemigo de la autoridad”

Obando

El imaginario sobre el honor y la virtud perdida

Hacer un acercamiento a las memorias de Obando remite a una estructura propia del imaginario de la nación, que consiste en la identificación del enemigo, el que se desliga en cierto sentido de los aportes de Schmitt, pues, el enemigo que se configura en la estructura de pensamiento de la nación no es pasado obligatoriamente por el lente de la razón, por el contrario, el imaginario del enemigo se entiende, en buen sentido por el desconocimiento de sus existencia, una existencia en el marco de lo simbólico, de ahí, la importancia de erradicar a este no solo en marco de su extinción física sino también, y, aún más importante, la de arrebatar al enemigo su existencia simbólica, de esta práctica cotidiana se ha encargado largamente la historiografía y la sociología colombiana y halla en obras de la sociología como la de Borda quien afirma:

para no dejar ni la semilla, las mujeres próximas a alumbrar son bárbaramente asesinadas. Les hacen la cesaría, cambiándoles el feto por un gallo... por no dejar ni la semilla hay hombres que pasean en secreto la vergüenza de su asexualidad (Borda, Guzmán, & Umaña, 2006:248)

Por su lado, Ángela Botero Uribe, se refiere al acto simbólico de la mutilación del enemigo político, más que como un acto de sevicia, como una práctica simbólica de eliminación del otro en todo el sentido de la palabra.

Muy relacionado con el asunto del tabú, la destrucción que tiene lugar con la manipulación del cuerpo muerto de un ser humano aterra, entre otras cosas, por el acto de transgresión que ella expresa. En este sentido, el perpetrador no solo irrumpe en el cuerpo muerto de la víctima

para destruirlo, él va más lejos; lo que hace es pisotear el significado que tiene el cuerpo destruido (Botero, 2009:166)

Así pues, en Obando se hallan abundantes referencias a la cuestión de la enemistad entre los notables del siglo de la independencia, dentro de las que son muy evidentes la de Santander con Bolívar, y como una arista de esta, la de Obando con Mosquera, estas referencias se muestran solo como dos ejemplos claros, que en realidad no son la excepción a la norma, sino por el contrario, la regla que configura la vida política de la Colombia tanto del siglo XIX como la contemporánea.

Cuestión que queda en evidencia en la práctica, bien sea de las prácticas religiosas, de las que Obando se refiere en buena medida como retardatarias (Obando, 1972), cuestión, un tanto sorprendente si se toma a consideración que el escenario de acción en el que se presenta se caracteriza por prácticas de religiosidad profunda, que, si bien son generalizadas en todo el territorio de la nueva Granada, el sector de Cauca y Nariño son especialmente adeptas a las prácticas religión católica.

De esta manera se evidencia en el discurso de Obando una relación entre lo político, el honor y la religión que en una amalgama constituyen su defensa, que al mismo tiempo es la cristalización de las relaciones sociales de la época, momento en el que los partidos políticos estaban configurando las personalidades que acompañarían a la sociedad colombiana por los próximos dos siglos. Una representación que es descrita por Carlos Mario Pera, de los partidos políticos cuya representación como estructuras ideológicas diferentes. Que en última instancia representan sectores de la sociedad. Pero, en últimas, lo que en realidad representa es una lucha que se desenvuelve desde las personalidades de los notables, para quienes los partidos son el lugar de agenciamiento de sus intereses individuales políticos.

En consecuencia, es por medio de discursos como las memorias de Obando la manera en que el enemigo personal encierra en su cuerpo la representación de lo que puede llegar a entender como su antípoda, por tanto, es el contradictor de todo lo que él representa y, por tanto, la inmanencia de la personalidad de enemigo es transferida literalmente a sus copartidarios.

Por tal motivo la acción contra el adversario político no es solo del orden del partido contrario sino en sí mismo la carne del enemigo hecha partido, en otras palabras, se puede afirmar que la consagración del rito católico, es resignificada en la militancia en el partido, en consecuencia, ser Bolivariano, es ser Bolívar, matar a un bolivariano es matar a Bolívar y de la misma manera con los adeptos a Santander.

Por tanto, la distancia que hace Carlos Mario Perea es la misa que se presenta acá y se puede expresar en las mismas palabras del autor: “Tomamos distancia de la visión liberalizante según la cual, frente a un partido liberal progresista, amigo de las causas populares y enemigo de la violencia, se opone una colectividad conservadora retardataria, autoritaria y promotora de la muerte” (Perea, 1996:15)

Distinción entre partidos que presenta es una manifestación del deseo negador de otro, es más, a esta amalgama se une la importancia de la política en el discurso, el que en resumidas cuentas obtiene su poder precisamente en el discurso, dejando de lado las prácticas sociales que deberían acompañar el sentido ideológico de las afirmaciones.

Consecuencia de esta fractura entre la discursividad y la materialidad es posible que se presenten férreas defensas de los derechos del hombre y el ciudadano, mientras que en la práctica sigue siendo el núcleo básico de la producción de la hacienda la mano de obra esclava, o que se grite a todo dar ¡Muerte a los chapetones! Y estos se mantengan en las altas esferas de la Iglesia y el Estado o como plantea Álvaro tirado Mejía, (sobre las leyes redactadas a mediados de siglo XIX que tenían como meta fundamental la educación generalizada para la formación de ciudadanos), planeta que “Se persistía en la ingenua creencia de que de que con consagrar en los textos la libertad, ella traería de suyo la insurrección (Tirado, 2007:16).

En este escenario es un poco más clara la disposición de creer firmemente en las leyes, pues son ellas el discurso, las que terminaran por configurar las prácticas sociales dejando de ser espacio de regulación de las prácticas, para convertirse en el creador de estas, claro está, esto en el discurso, pues, resulta mucho más cómodo defender el prestigio y los ideales bajo el manto de una legalidad que adquiere sentido de religiosidad más que de racionalidad.

Algunas consideraciones a la vida y obra del general Obando

José maría Obando pasaría a la historia como uno de los grandes líderes del siglo XIX colombiano, bien sea por sus flamantes triunfos en la esfera militar, así como, por ser un destacado santanderista, pero, también por sus bien sabidas y eternas reyertas con otros notables desatacados, las que terminarían por marcar, en buena medida, su figura histórica, así pues, el levantamiento contra Bolívar en 1828, y el asesinato de Sucre en 1830 son acontecimientos que marcan la personalidad de este notable.

Obando nace en 1795 en Caloto Cauca en el seno de una familia de notables criollos, los que a su vez se encuentran vinculados con la familia del también notable criollo Tomas Cipriano de Mosquera, con quien mantiene una relación basada en encuentros y desencuentros que datan desde la misma gesta independentista. No obstante, es adoptado a la edad de 2 años por Juan Luis Obando, comerciante español quien le hereda su nombre y fortuna. Además, de responsabilidades de sangre con la Corona española.

Militar de profesión, es reclutado, primero, por el bando realista, y después, por Bolívar en 1821 escalando posiciones, pasando, de capitán hasta llegar a mandatario del país, logrando en buena medida grandes triunfos en lo militar, dentro de los que se destacan las victorias sobre Agualongo, Mosquera, Herrán, Flores; las pacificaciones de Pasto y Cauca, así como las múltiples luchas con el partido Conservador. En este campo, es motivo de especial orgullo haber derrotado a Mosquera en la rebelión contra los bolivarianos, pues, además de ser un triunfo militar destacado, también es un golpe al orgullo y honor de uno de sus grandes contradictores; lo sería también haber retenido en el territorio la provincia de Pasto frente a los intentos de Flores de anexarla a el territorio ecuatoriano.

En el campo político, Obando fue uno de los famosos Supremos que desafiaron al gobierno central desde las provincias, líderes que se ufanaban de tener sus propios ejércitos dispuestos a seguir sus órdenes, y que pondrían en jaque al gobierno central de Bogotá en 1840. Levantamiento que se deriva de las luchas entre santanderistas y bolivarianos, los que se mantendrían incluso después de la muerte de estos dos, así, Obando es considerado como uno de los santanderistas de primer orden como él mismo se encargó de mostrarse ante el

mundo, por tal motivo es constante los llamados a las virtudes de Santander como hombre de ley y modernizador de esta tierras y el relato de él mismo como heredero de los ideales de este, dejando para la historia frases como “jamás me haré indigno de ceñir esta espada. símbolo de la ley, que me legó el primero de los granadinos: EL HOMBRE DE LAS LEYES. ¡SANTANDER!” (Obando, 1972:464)

Es justamente después de su exilio en el Perú cuando redacta sus memorias las que son abruptamente interrumpidas por la percusión de sus enemigos que arriban hasta esas tierras y le obligan a llevar más lejos su exilio en tierras chilenas, solo para después ratonar al Perú, situación que no termina hasta 1849, casi una década en la que los registros históricos hacen extensas de las penurias que sufrió en exilio, pues su fortuna queda en la Nueva Granada y la pensión militar le es suspendida por el juicio inconcluso de la muerte de Sucre, al mismo tiempo su hija menor muere a los cuatro años lo que termina de minar sus fuerzas; no obstante, continua con la producción de periódicos en los que justifica su levantamiento y su apoyo a la causa de Santander.

Una vez su exilio es conjurado por una ley de amnistía general sancionada por el mismo Mosquera, y de la que el general se expresa de la siguiente manera:

El fallo solemne que acaba de leerse, pronunciado hoi (Sic) por la Suprema Corte de la Nación en Sala de segunda instancia, rodeando la frente del calumniado en el resplandor de la inocencia más pura, pasará a la historia de la Nueva Granada con todas las galas magnificas de uno de aquellos faustos acontecimientos que más honran a las sociedades constituidas. Doi (sic) gracias a la Divina providencia por haberme concedido vida fuerte, i (sic) una paciencia imperturbable, hasta llegar a este dia (sic) glorioso para el gran pueblo que me elevó al alto poder constitucional, glorioso para el Supremo Tribunal que tan dignamente ha cumplido su augusta misión, i (sic) mas glorioso aun para el Presidente de la república ESPLÉDIDAMENTE JUSTIFICADO (Obando, 2855)

Comentario que Obando publica en su propia imprenta, y de la cual es espacialmente sorprendente la frase final en la que no escatima en elegidos a Mosquera, lo que es en verdad sorprendente cuando una década atrás los insultos a Mosquera no se escatimaban, incluso fue descritos en más de una ocasión en sus memorias como:

... pero ¡Mosquera, Barrero!, ¿qué otra cosa hay que esperar de los cobardes? “Rara vez se ven monstruos como Nerón” (dice el mismo autor); y yo agrego que “rara vez se ven Nerones como Mosquera ni míseros verdugos como Barrero”(Obando, 1972:418)

Afirmación que hace Obando después del fracaso de la insurrección y las posteriores consecuencias que tuvieron que pagar sus aliados en las manos de sus enemigos, los que una vez fueron condenados a trabajos forzados en Bogotá, son ejecutados por el camino hacia su presidio, generando en Obando especial indignación la ejecución del Supremo de Antioquia, el general Córdoba.

Una vez el general retorna a la Nueva Granada y para su sorpresa los gritos de vitoreo se escuchan en todo el sur del país, que a su paso le hacen llegar palabras de aliento al general expulsado, situación que conmueve al punto del llanto y que al mismo tiempo le permite continuar en sus nuevos intentos por la presidencia de la república la que logra de nuevo en 1853, para ocupar por segunda vez este cargo; no obstante es depuesto solo un año después por el general Melo, producto de una lucha interna en el partido, que terminaría por expulsar a Obando al negarse este a mantener el control por medio de la dictadura.

Al retirarse de su segundo mandato, regresa al Cauca en donde en 1861 comienza una nueva cruzada, esta vez contra Mariano Ospina Rodríguez, primer presidente conservador, y, es en esta nueva aventura en la que hace lo impensable, zanja por fin la lucha que mantuvo por décadas con Mosquera y unen fuerzas para derrocar a Ospina; sin embargo, en su campaña rumbo a Bogotá, es emboscado y en el alto de cruz verde y muere en el fragor de la lucha, producto de una herida de lanza que pone fin a la vida de este notable.

Consideraciones preliminares a las memorias de Obando “apuntamientos para la historia”

El documento en el que José María Obando expone sus memorias se ocupa en buena medida de los hechos que llevaron a su exilio en el Perú después de la insurrección liderada por y él por otros notables que se alzaron en armas contra el gobierno de Márquez en 1840, conocida como la insurrección de los Supremos, en dicho contexto, las memorias de este notable se encuentran cargadas de disputas legales, de honor, y autoreconocimiento de sus posturas

ideológicas afectas en buen medida a Santander, así, como un esfuerzo constante por hacer llamado a sus logros en el campo militar a pesar de ser evidente las múltiples derrotas que sufrió, incluso llevando a su propia muerte en 1861.

Las memorias consignadas en este documento se presentan en tono de exculpación de los hechos que según su entendimiento le llevaron a ser “perseguido” y las acciones que producto de esta situación política lo llevaron a alzarse en armas. El documento está compuesto por seis partes que van desde la identificación de sus orígenes hasta 1842 año en el que termina el documento, no tanto por voluntad sino por condiciones políticas que le obligaron a terminarlo de manera abrupta. En el cuerpo del documento se puede trazar tres momentos fundamentales que se desarrollaran así:

Campaña de independencia

Apartado en el que al autor hace referencia a las prácticas y costumbres tanto del ejército realista como el del libertador, así como sus pareceres de Bolívar del cual hace una marcada diferencia; y el entender de los ideales de libertad y nación de los que se hace entender como fiel defensor.

Así mismo, Obando describe su labor en el ejército libertador, en que se destaca en logros militares, motivo de orgullo y labor por la cual sería recordado como uno de las grandes líderes militares de la independencia. En este apartado aprovecha para hacer una descripción de su familia y las causas que le llevaron pertenecer al ejército realista para después hacer el tránsito a el vado bando republicano.

Estabilidad y conformación de territorios de base

En este momento Obando hace una descripción del momento en el que más goza de popularidad y don de mando en los territorios del sur del país, en el que además hace alarde de su capacidad de conciliación y prestigio de buen general y pacificador. Es en este periodo en el que Obando obtiene la presidencia de la república y hace frente de manera más clara a sus grandes contradictores a saber: Bolívar, Mosquera y Flores. Y es este mismo periodo en que su hoja de vida adquiere su mayor macha, es decir, la muerte de Sucre en los territorios que él controlaba.

Situación que hace envilecer al personaje en la historia, pues, jamás se llegó a esclarecer la muerte de Sucre. Sus asesinos materiales fueron capturados y estos denunciaron a Obando como el actuar intelectual. Sin embargo, en pleno juicio se da el levantamiento de los Supremos y Obando, quien teme por su vida se alza en armas también argumentando que la conspiración para su muerte ya estaba en curso orquestada por Mosquera.

Reveses políticos y militares

En la última parte hallamos a un Obando acorralado por sus enemigos y traicionado por a los que él consideraba más cercanos, un cerco que le hace caer en un tono mucho más desobligante de quienes consideraba los instigadores de sus derrotas, así como una postura aún más cargada de mártir de los ideales que lo acompañaron en sus momentos de mayor prestigio. Es en este momento en el que se configura toda la escena en la que Obando se muestra como la gran víctima, bien sea de las conspiraciones en su contra, así como de la inoperancia de sus más allegados, lo que determinará, a su modo de entender, en las grandes derrotas políticas, y más que todo, militares que lo llevarían al mayor deshonor de su vida, es decir huir por las montañas a las alejadas tierras del Perú.

Obando para la historia

La vida de José María Obando, es sin duda, una vida cargada de heroísmos e intrigas, muchas de las cuales se han perdido en los avatares de la historia, muchas otras, lo dejan como instigador de magnicidios y revueltas en una nación marcada por luchas y pugnas internas. Obando se une a una constelación de hombres ilustres que bajo su accionar, habrían de marcar la historia de estas tierras y sus gentes. No obstante, lo que constituyó la vida de este prócer es esencialmente la lucha de los ideales propios de la burguesía europea, en confrontación de las ideas más conservadoras de una elite americana que por su historia se encontró en un atolladero. Un momento en que la rueda de la historia rodó e hizo temblar un mundo marcado por la distinción basada en títulos, sangre y honor. Así, esta época abandonaba la escena de la historia, no sin antes dejar un trazo de sangre tan espeso y profundo que su rastreo hasta nuestra época es difícil de seguir.

Los “Apuntamientos para la Historia” introducen en la historia de vida, la que como sujeto de elite de la patria tuvo que afrontar, bien sea en los estrados públicos o en las esferas

de lo personal, lugares en los que se sus descargos ante la historia y los granadinos como herederos de su época fueron ampliamente sustentados. En esa medida, Su figura estuvo siempre turbada por enfermedades y enemistades, producto de las intrigas propias de la sociedad granadina que a la postre terminaron por llamarlo a cuentas, primero con las penurias del exilio, y después con la misma muerte; una que al fin lo sorprende en el campo de batalla y huyendo.

Y aunque su muerte trágica, tal vez deshonrosa es, en sí, una consecuencia lógica de su postura en la vida, y en lo político especialmente, en consecuencia, la clave de la lectura de su vida, aunque intenta responder sobre los imaginarios de nación, ha de estar medida por un punto nodal de su existencia que se muestra como el encruzamiento de normas morales a las que Obando se enfrenta desde el mismo comienzo de su vida.

En consecuencia, el hilo conductor por los acontecimientos relatados en la autobiografía de Obando se plantea en clave de confrontación, pasando por la construcción identitaria cultural, para después, hacer el tránsito por sus postulados políticos, que abren la puerta a su interés en la producción cultural de la naciente nueva Granada, para después transitar en los aspectos regionales de su devenir histórico y terminar con su relación a futuro, en otras palabras, lo que Obando escribió con la finalidad de dejar como su legado a la historia, aunque pareciera ser autoevidente que es la obra completa, se pueden rastrear ciertas pautas que son de especial interés en su elaboración autobiográfica.

Una huella profunda en el cuerpo del porvenir

Los primeros años de vida de Obando se encuentra ligados a su apellido, por ser hijo de un capitán del ejército relista, sus posturas frente al deber de la Corana estuvieron muy marcadas, incluso con el comienzo de la insubordinación de los patriotas en 1810, época en la que el joven Obando solo contaba con 14 años de edad. Dicha realidad habría de marcar no solo su vida juvenil, sino su la vida adulta, y especialmente, su vida pública, por lo que no es de extrañar que en la dedicatoria de su libro se vaya lanza en ristre contra aquellos que pusieron en tela de juicio sus simpatías y militancias por el proyecto de la Nueva Granada.

En espacial contra de Tomas Cipriano de Mosquera con quien mantuvo una lucha la mayor parte de su vida, a pesar de estar emparentados y ser colegas en la lucha.

Obando, cargando en sus espaldas el estigma no solo haber nacido en una familia cercana a la Corona, sino el hecho de haber sido militante del ejercito realista, sugiere por su tono y forma de escribir se encuentra en constante búsqueda de legitimidad de sus acciones, las que tiene que defender al detalle, no solo de sus acciones sino las posturas de su familia, lo que conllevaría a dejar una huella indeleble en su personalidad, así como en su figura histórica. Prueba de esto lo podemos evidenciar cuando afirma:

Hay ciertas circunstancias accidentales que desde antes de nacer determinan la suerte del hombre: nacemos protestantes en Inglaterra, musulmanes en el imperio de la media luna, y católicos en los dominios de España: Nuestros padres que son siempre nuestro primer modelo, conceden a lo común al protestantismo si son protestante, al judaísmo si son judíos; y culpar a un hombre de ser mahometano, es sin duda culparle neciamente de haber nacido en Turquía de padres de esta misma creencia⁹ (Obando, 1972:24)

Así, Obando intenta defender no solo como una cuestión accidental, su paso por el bando español, sino como una consecuencia lógica de ser quien fue, y aunque no deja de ser interesante dicha afirmación por la contundencia de lo afirmado, es aún más relevante lo que esconde dentro de sí el argumento, pues permitirá entender en qué medida el lugar que ocupó por herencia no es solo un caso aislado, por el contrario, concibe, la identidad de un hombre de su época, no solo como un líder “puro” de la liberación y la democracia sino como un sujeto de su momento atravesado por aflicciones de pertenencia que permiten llevar el análisis al contexto político y social en el que se desarrollaron los comienzos de la Nación.

Ahora bien, la afirmación de Obando tiene explicación más allá de lo que para él significaba, pues, como señala Durkheim, en relación a las representaciones colectivas “a menudo un término expresa cosas que no hemos percibido nunca, experiencias que nunca hemos hecho o cuyos testigos no hemos sido nunca” (Durkheim, 1968:445) es decir, la defensa de Obando de sus raíces aunque tiene un objetivo y un receptor evidente, hace en sí

⁹ Las negrillas son incluidas por mi

mismo un tránsito hasta nuestro días, pues, aunque las representaciones individuales son fluidas y cambiantes, las representaciones colectivas tienen un carácter de larga duración, en consecuencia, los conceptos superan largamente los límites de la experiencia personal (Durkheim, 1968). Por tanto, hablar de circunstancias accidentales permite encontrar un punto de partida para develar la cuestión de la enunciación de la colombianidad como la contingencia de aspectos de diferente índole que llevaron a que los que habitaron, habitan y, lo más probable, habitarán estas tierras a identificarse como fruto de asares que llevaron a la convivencia de sujetos con diferencias evidentes en su origen.

Las circunstancias accidentales de las que habla Obando, se refieren a su imposibilidad, como sujeto, de decidir las condiciones de su nacimiento, así como la de su instrucción primaria. Pero, también habla de la importancia de entender al colombiano como un sujeto marcado por una identidad que precede a la misma idea de nación colombiana.

De esta manera se halla un sentido de la identidad colombiana ligada a la noción de penante, de la que habla José Gutiérrez. Quien, argumenta en la noción de colombianidad de sentir vergüenza por lo que se piensa, se hace y se siente. Así, “nuestra pena no puede en realidad traducirse en vergüenza en el sentido de pundonor, sino en el sentido de encogimiento, ansiedad por el concepto ajeno y molestia por haber mostrado involuntariamente un defecto propio antes ignorado o cuidadosamente ocultado” (Gutiérrez, 1966:37) conciliación que hace tránsito al lenguaje por medio del acuerdo tácito de pedir excusas por lo que se está a punto de hacer, dando por hecho que se encuentra excusado de antemano, pues, al penante lo acompaña la imposibilidad de hacerse responsable de lo que es una “realidad ajena a su voluntad”.

De la misma manera, se encuentra en el relato de Obando la accidentalidad de su provenir, accidentalidad que no se puede entender como afectación de la individualidad de Obando, por el contrario, si se retoma lo que plantea Durkheim, esta afirmación y los ecos que produce, en lugar de perderse en el tiempo, llegan con mucha más fuerza a nuestro tiempo. Pero ahora, bajo el ropaje de la vergüenza, como si se hubiese impregnado en la identidad nacional, lo que ya no es posible desligar.

En otras palabras, la accidentalidad del pasado construye tanto la individualidad, como la colectividad. Se vive en vergüenza, bien sea por la ascendencia española, como el caso de Obando, o bien por la ancestralidad indígena, o negra. Son estos factores que como lo constata Gutiérrez hacen su tránsito por la historia, lo que de manera inexpugnable lleva a que, en el relato de antepasados y contemporáneos, la relación con el provenir de la sangre y el apellido se encuentra en una amalgama de sentimientos que se manifiestan especialmente entre la vergüenza y el orgullo que cohabita en los sujetos.

En consecuencia, cuando Obando refiere “circunstancias accidentales” y “Nuestros padres que son siempre nuestro primer modelo”, se hace evidente el sentido de excusa del penante, pero en cuanto a la segundo, también se hace evidente la necesidad de plantear lo que en primera instancia es una desventaja, transita a cualidad, pues los valores y las normas heredadas de los padres son la fuente de la que ha de beber el sujeto en su infancia; los modelos con los que se construye, hacen parte también de lo que se será como sujeto adulto. Por tanto, si la nación es entendida como una utopía en el sentido de Tillich en su versión positiva, es decir, de verdad, de fecundidad y capacidad de transformar (Tillich, 1982) el relato que se construye a partir de los ancestros tiene la posibilidad de ser recuperado en función del orgullo, en lo que es acción de una identidad, tanto de Obando con su padre, así como las generaciones subsiguientes hacen con el mismo Obando.

Entonces, lo que se halla en este primer comentario de la Autobiografía de Obando se encuentra en buena medida por una dualidad entre el pasado y el futuro, al reconocer que el criollo aunque se encuentra en posición contraria al español e incluso sus ideas parecen ser contrarias, negadoras si se quiere, no es de extrañar que como en el caso de Obando el tránsito de un bando sea posible, y que la identidad con la independencia o con la colonia no se encuentra ligada, con el lugar que se ocupaba en el sistema colonial de ventajas y desventajas de los individuos. Prueba de ello es Obando, pero no es la única, uno de sus enemigos honorables¹⁰; Agualongo, quien a pesar de pertenecer a identidades mestizas, militó en el

¹⁰ El sentido de honorabilidad o su antípoda que aquí se les da a los personajes tratados, no es una cuestión de precisión histórica o juzgamiento de quien escribe; la cuestión está medida por el mismo discurso de Obando quien en su relato va construyendo los personajes según su experiencia personal en el trato con cada uno de ellos.

ejército realista, llegando a tener cargo de oficial y dadas sus capacidades obtuvo también aplastantes triunfos sobre los criollos.

Frente a la figura histórica de Agustín Agualongo, es sin duda una de las más representativas de los habitantes de Nariño, quienes son descritos como pueblo guerrero y que por sus condiciones sociales y económicas terminan por ser una piedra angular de los ejércitos que se enfrentaban en la época de la independencia, pues al tener fuertes filiales religiosas y con una población indígena considerable; sus afectos a la Corona española eran importantes, pero al mismo tiempo, es junto a los territorios del Cauca, el lugar en donde se desarrolla buena parte de la elite criolla.

Esto convierte esta región en escenarios de cruentos enfrentamientos entre realistas y el ejército libertador, en este contexto Agualongo, quien comienza su militancia en el ejército realista como soldado raso y termina sus días como general (aunque no pudo ser notificado antes de ser fusilado) es un fiel representante del escenario político de Pasto en esas épocas.

Agualongo, como buena parte de las figuras del momento que por su temprana muerte o por el lugar que ocupaba en la escala social, termina por convertirse en una figura mitificada o satanizada según las necesidades de quien escribe su historia. Como es señalado por Jairo Gutiérrez Ramos sobre la extracción humilde del Indio, que como tal, en su infancia tuvo que desarrollar tareas propias de los indígenas dentro de las que se hallan aguatero, arriero y demás trabajos encargos históricamente a los Indios “aunque no falta quien haya intentado “blanquearlo” y mejorar su estatus social: de este modo se ha pretendido metamorfosear al “indio bruto” que describen los generales patriotas, en un gallardo mestizo, dedicado a la pintura artística” (Gutiérrez, 2007:1)

Este blanqueamiento es evidente en las memorias de Obando, quien los describe como un enemigo noble, incluso valiente, (y sobre todo mestizo, no indígena) como los archivos históricos sugieren era el general realista.

Esta postura que es contradictoria con la afirmación de Gutiérrez, tendría sustento, en la medida en que Obando, se refiere a Agualongo como el enemigo que tal vez le hizo al mayor

daño a Mosquera, quien es herido en la cara por las tropas del indio, dejando cicatrices profundas en el cuerpo del patriota, conocido desde los enfrentamientos con las unidades del indio como el general “mascachochas”. En consecuencia, Obando hace en su discurso una separación de la mayoría de los relatos de la época dando a Agualongo un sentido de distinción, que solo se podría entender en una relación inversa al honor de Mosquera, quien es envilecido al ser quien da la orden de la ejecución del indio, es decir, mientras más honor se le otorga a Agualongo menos tiene Mosquera. Y así lo hace ver Obando

Hice los mayores esfuerzos por que fueran también indultados, por el respeto e interés que me inspiraba un guerrero valiente y generoso, cuyas hazañas y moderación había presenciado yo en aquella larga y obstinada guerra. Todo es relativo en este mundo y Agualongo había sido demasiado grande en su teatro tanto por su valor y constancia, como por la humanidad que había desplegado en competencia de tantas atrocidades ejercida contra ellos. Yo pude haber manchado mis manos con la sangre de aquellos desgraciados en un tiempo en que era mayor el lucimiento cuando era mayor la matanza; pero no quise igualarme a los barbaros que hasta hoy se jactan de haber bebido el hombre rendido. (Obando, 1972:69)

Así pues, se comienza a ver en el mismo trascurso de las memorias, que la configuración de identidad nacional presente en la época, aunque marcada en buena medida por raza y estirpe, tiene un entramado específico que se podría abordar en dos vías. La primera, se refiere efectivamente a las condiciones materiales de los actores, estas apuntan a la distinción heredadas de la educación, las propiedades y la historia de la familia, capitales adquiridos en relación a una posición social y racial determinada que ocupa el sujeto. Así, el orden de las cosas, deja ver que en lo que respecta a Obando, su posición social trae consigo una ubicación determinada que le permite, o le obliga, a llevar su acción, de las esferas propiamente privadas a las públicas. Evidencia material de ello, es el hecho de escribir una autobiografía, pues, de ubicarse en otra posición social, determinada en buena medida por la estirpe, no solo sus memorias no sería un material de estudio histórico de relevancia estructural, sino que, lo más probable, ni siquiera se habría visto abocado a escribirla.

La segunda, hace alusión a una vía antagónica, es decir, como lo constata la vida de Agualongo y Obando, la posición adquirida por un sistema basado en castas, propia de la colonia, no es un determinante de las prácticas políticas de criollos, españoles, indígenas y negros; por el contrario, se halla una dimensión de lo filial político más cercano a la noción de Schmitt, en la que dichas disposiciones son pensadas a través de intereses políticos de amigo-enemigo:

Solo es enemigo el enemigo público, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere ipso facto carácter público. Enemigo, es en suma *Hostis*, no *Enemicus* en sentido amplio. (Schmitt, 1991:30)

En consecuencia, los grupos dejan de ser llamados a la obediencia por su estirpe, y posición social pasando a reivindicar su postura política a intereses bien sea de sobrevivencia, de interés nacional o regional. Es decir, ya no es condición fundante del enemigo su sentido distintivo del apellido, o más bien no es solo por este medio que se reconoce al enemigo. En tanto que, *Hostis*, en su carácter público es definido por una negación de la colectividad propia, por tanto, no es posible que cohabitación con este, mientras que *Enemicus*, ahora representado en el competidor, la otra raza, el político adversario, el oriundo de otra región, son con aquellos con los que se puede llegar a ciertos consensos. Es decir, aplicando lo planteado por Schmitt a la relación de Obando con Mosquera y Agualongo, el primero se caracterizado por la función *Hostis*, mientras que en Agualongo, se entienden como el enemigo digno.

En otras palabras, la noción de enemigo encarnada en Mosquera, es la representación del Hereje que oculto en la estatura social se torna para Obando, en la figura disociadora. Al insertarlo en el bando de los criollos, este se presenta como un miembro más, es aquel para el cual la confianza de la cofradía es absoluta. sin embargo, gracias a este ocultamiento es capaz de cooptar a los miembros de la estructura social y colocarlos en pugna entre ellos.

De esta manera, el enemigo representado en Mosquera, constituye la encarnación de la negación de Obando, es aquel por medio del cual Obando puede señalar todo aquello que es depositario de negatividad: es mentira, cobardía, falsedad, crueldad, corrupción.

Y así lo hace ver Obando, al referirse sobre las prácticas de Mosquera, en las que se materializa una moralidad negativa de una clase acomodada, quien ha heredado su posición social de su apellido y abolengos.

Mosquera se ha propuesto hacer de su familia una oligarquía que domine y absorba toda la república, ahora que la riqueza de su casa ha quedado reducida a sólo fincas gravadas, que, si en tiempo de los monopolios hubieran enriquecido a dos, hoy no es posible que hagan prosperar a veinte, que son consumidores en vez de productores, como fueron sus antepasados, y así procura apoderarse de la administración para vivir de las rentas públicas (Obando, 1972:230)

Por medio de esta afirmación Obando hace de Mosquera la materialización una práctica común entre las clases a las que se refiere Samper, es decir, una clase ocioso que pretende mantener los beneficios obtenidos en la colonia ahora en la república, de esta manera Mosquera se convierte en un chivo expiatoria de toda una clase, una representación de una parte de la elite criolla que se instaura en lo que Obando planta como parásitos.

él lo ha desorganizado todo para hacerlo todo a su amaño y conforme a sus voluntades; los destinos, los empleos que son el motor de nuestra república, han sido distribuidos por Mosquera destituyendo a los más fieles y honrados patriotas y en con sus puestos ha hecho proselitismos; él ha despojado del ejército a los fundadores de las instituciones granadinas y puesto en su lugar traidores proscritos, con quienes ha hecho causa común; él ha ofendido y colmado de agravios a los jefes más distinguidos del ejército, a quienes ha puesto en el disparador porque no es posible que se conformen con ser ultrajados por un hombre tan indigno. (Obando, 1972:235)

No obstante, no es la relación de Obando con Mosquera una anomalía en la práctica política del momento, la necesidad del enemigo público es practica relevante de la escena política de la independencia, pues, es un momento en el que como plantea Anderson el imaginario de nación se está constituyendo, por tal motivo los bandos y grupos sociales en formación necesitan de esa presión externa que les permita cerrar filas frente a un peligro externo.

Esto se puede constatar en el catecismo o instrucción popular granadino de 1810 cuando a la pregunta de si los americanos son vasallos de España, el responsorio dice “siempre han considerado a los americanos como hombres de otra especie, inferiores a ellos, nacidos para obedecer y ser mandados como si fuésemos un rebaño de bestias” (Sotomayor, 1987:64), esto vuelve evidente que la reivindicación, por lo menos, en lo que a los criollos se refiere, de carácter nacional. Es decir, la unidad nacional pasa por el distanciamiento entre los bandos contradictorios y se torna necesario envilecer al enemigo, afirmar que no es moral, y que a la vez quiere negar a lo propio.

Por otro lado, en el caso de Agualongo a pesar de tener fuertes rasgos mestizos, su lealtad hasta el fin de sus días fue a el imperio español, lo que permite ver en qué medida la identidad política de la época se encontraba cada vez más separada de la cuestión racial y los bandos se constituían en un imaginario profundo de pertenecía a las diferentes estructuras.

Hechas estas aclaraciones, en lo que respecta a los orígenes de Obando se puede afirmar que, aunque es explícito al referirse el porqué de su paso por el ejército relista, también deja entrever la necesidad de un referente racial en su argumento, y que, a pesar de mostrarse excusado, es al mismo tiempo afirmativo de su accionar e identidad.

En consecuencia, no es posible entender el pensamiento de Obando como cofundador de la identidad nacional, dejando de lado la profunda huella que deja en él su paso y militancia en los intereses del Rey; por tanto, Obando, el líder criollo, el presidente, el subversivo, el nacionalista, el liberador; es también, y al mismo tiempo, el Obando, realista, fiel a la corona de España, y, al interés de ella, así como el sublevado. Afirmación que en ningún momento pretende demeritar sus aportes, pero que, sin esta, no se podría avanzar en la búsqueda de los sentimientos de identidad nacional en su obra.

Los ideales republicanos al comienzo del siglo XIX

En un contexto histórico en el que la palabra escrita y la oratoria son determinantes de la realidad política, y en el que los hechos no son una consecuencia de lo expresado en ellos, en una clara escisión entre lo práctico y lo discursivo. La oratoria sobre la democracia y la libertad son argumentos que se tornan en una pauta que se diluye, en la mayoría de los casos,

dentro del mismo discurso. Aun así, lo expuesto en la oratoria es imprescindible para entender el accionar político de los criollos.

Así, dentro de la oratoria de Obando persistía la idea de identidad política agenciada por los ideales modernos, las que en última instancia dejan trazas bastantes claras de la personalidad del autor. En consecuencia, las afirmaciones de Obando sobre su interés político están fuertemente marcadas por la noción de libertad y democracia, como espacio fundante, por un lado, de su defensa de los crímenes que se le imputaban, y por el otro, de su interés en el espacio político y militar

Por tal motivo es una constante en sus memorias la defensa de la libertad como estrategia de articular ideas, en clara contraposición a sus detractores, así, como de la apuesta por la creación de una identidad nacional a partir de los ideales modernos de libertad y democracia, planteamientos que hacen gala de una postura republicana. Los que, a su vez, se ven oscurecidos por prácticas propias de la sociedad colonial, basada en castas raciales.

Así, se puede evidenciar en el tono que maneja Obando una amalgama de discursos modernistas, articulados con posturas coloniales, en las que se demuestra una inconsistencia entre lo que defiende y las prácticas propias de la cultura en la que se desarrolla.

Dichas incongruencias se manifiestan en buena medida en los pasajes militares de su vida, pues, es allí en donde hacer mayor énfasis en los ideales que le hicieron tomar las armas y defender la independencia, pero al mismo tiempo en sus prácticas cotidianas hacer referencia a una idea abiertamente racial, en el que se manifiesta la composición social del momento.

Así pues, en las memorias de Obando llama especialmente la atención el fervor con el que se refiere a su paso al bando del libertador, especialmente cuando hace referencia a la decepción que se llevó cuando en una conversación privada Bolívar le manifiesta sus intenciones de coronarse como emperador de las tierras recién liberadas, con el fin de mantener el control que se desquebrajaba en todas las regiones de la Nueva Granada, así Obando hace alusión al sentimiento del que es presa al escuchar las intenciones del libertador y dice:

“Y que al final había conseguido vencerme por el influjo mágico de las ideas de libertad y republicanism que tantos prodigios obraron en aquella época; yo que con las doctrinas del filósofo general Torres había aprendido a amar la verdadera libertad, esta divinidad encantadora en cuyos altares acababa de quemar en holocausto mis honores, el amor a mi familia, mis destinos, mis relaciones y mi gratitud. (Obando, 1972:16)

En este contexto, la aflicción de Obando es manifiesta, pues encuentra en el discurso republicano, más que una excusa política, una pasión que se ensambla en un discursividad un tanto religiosa, en la que ve en los ideales que acaba de adoptar un lugar sagrado en el que el penitente hace ofrendas de sus bienes más sagradas, incluso, al más relevante de todos: su honor, al que renuncia en procura de conquistar su nuevo amor, es decir, la libertad como manifestación de una nueva realidad social. Y continua Obando: “Has cambiado un rey reconocido por los siglos, por un amo cuyos reales títulos tendrás que comprar con tu sangre; y has renunciado a una existencia positiva por otra dudosa, empeorando una condición que pretendías mejorar. (Obando, 1972:16). De estos pasajes se puede afirmar que en lo que se refiere a Obando, la libertad no era solo una excusa política, ni sus actividades se encontraban agenciadas por un oportunismo manifiesto, por el contrario, es evidente que aunque Obando se pasa al bando republicano muy adelantada la lucha independentista, las razones por las cuales hace ese tránsito son bienintencionadas, incluso, es también evidente que hacer ese tránsito implicó para él un sacrificio importante, pues su posición social le permitía mantener una perspectiva mucho más acomodada bajo el protectorado de la Corona. No obstante, hace su cambio de bando y al encontrar una separación entre lo que en el discurso se planteaba sobre la nueva sociedad que se pretendía construir, genera en él una profunda crisis.

Dicho esto, es pertinente aclarar que Obando manifiesta en diferentes apartados de sus memorias la importancia que tuvo para él la justicia como una de las guías de sus acciones, en procura de hacer realidad sus intenciones, así, en más de una ocasión enaltece sus propias acciones de haber perdonado la vida a sus enemigos, impulsado por ideas de justicia, que según su propio entendimiento, hacían necesario el indulto de quienes en algún momento le ofendieron o atacaron, esto como parte de la defensa que hace de su incriminación en el

asesinato de Sucre, y procede a describir el sentido de sus acciones, las que dan cuenta de lo intachable de su accionar, a su entendimiento. Es así que afirma:

Por mi resistencia a reconocer el convenio de Apulo no se entiende que yo respirarse venganza: No, de ninguna manera. Si yo fuera lo que mis enemigos quieren que sea y lo quién son ellos mismos, verdad es que mil injurias y agravios me daban el derecho de vengarlos; tuve demasiado poder para aniquilarlos, tomando por pretexto sus atroces delitos; desde Urdaneta hasta el último asesino de la patria y de la reputación republicanas, estaban bajo la cuchilla de mi venganza; más todos fueron perdonados y cubiertos con el manto de nuestra generosidad (Obando, 1972:190)

Tomando como punto de partida estos apartados, se puede ver cierta concordancia de las afirmaciones que dice defender Obando y sus acciones en la vida política. No obstante, son también claras las afirmaciones en las que el discurso parece tener un cambio claro en relación a la cuestión de la libertad, sobre todo cuando se toma en cuenta las relaciones de clase y raciales, aspecto en el que Obando también hace afirmaciones que desdican mucho de los ideales ilustrados. Así, afirmaciones del talente de “Aquel populacho, insolentado por los consejos sediciosos del general Bolívar, de paso por Cartago, le había imbuido, para indisponerlo contra la clase ilustrada” (Obando. 1972:145) Una clase ilustrada que reniega de la población que dice defender, de la cual no se fía por ser, iletrada y voluble, la que por su condición social termina por ser fácilmente manipulable,

Por otro lado, es también evidente la relación negativa que se tiene de los pardos y negros que configuraban el ejército libertador, del que Obando afirma, también, terminó por hacer abusos con la población, y lo que el autor define como “miserables” como expropiaciones y uso indiscriminado de los bienes de la población, mientras la tropa pasaba por las tierras de una población, que siempre vio con recelo. Es decir, los pobladores de la provincia de Pasto, que mantuvieron fieras resistencias a la campaña de independencia, situación que la valió innumerables penurias bajo el yugo del ejército republicano, quien al ingresar a las poblaciones ejerció todo tipo de vejámenes sobre sus pobladores. En relación a esto, se puede, afirmar que Obando se manifiesta sobre una situación en espacial, al hacer una denuncia mientras que él se encontraba en el bando relista, la situación que a

continuación describe, a la llegada del ejército independentista a Pasto y los desórdenes que se dieron en la población:

hubo madre que en su despecho saliese a la calle llevando a su hija de la mano para entregarla a un soldado blanco, antes que otro negro dispusiese de su inocencia; los templos llenos de depósitos y de refugiados, fueron también asaltados y saqueados; la decencia se resiste a referir por menor tantos actos de inmoralidad ejecutados a un pueblo entero que de boca en boca busca transmitir sus quejas a la posteridad (Obando, 1972:57)

En este punto se puede ver con especial claridad el imaginario en el discurso de los criollos, pues lo que pareciera ser una actividad propia de la independencia, por tanto, dentro del imaginario colectivo el momento de euforia de un pueblo que se levanta contra la “injusticia” de un régimen totalitario y que por tal motivo, los ideales en los que se apoya son consustanciales a las bondades de la libertad, termina, por el contrario, haciendo vejámenes iguales o peores al antiguo régimen. Pero, además es también evidente los prejuicios raciales de los habitantes, que encuentra eco en las palabras de la clase ilustrada, quien encuentra validez e incluso deshonor en la vejación de las doncellas del pueblo por parte de los mestizos y negros del ejército independentista, pero, encuentra menos espantoso que ese acto sea perpetrado por los “blancos”; en consecuencia se evidencia un imaginario de la negatividad de la mescal racial. En otras palabras, las fibras de la moral no se ven tan afectadas por la barbaría de la violación, sino más bien, por quien ejerce el acto.

En referencia a este aspecto, la pregunta sugerida sería ¿porqué? y una posible respuesta se traza en una línea argumentativa entre la cuestión del honor y la vergüenza, en cuya virtud decanta el sentido de ofrecer las doncellas a un blanco, para evitar de este modo la vergüenza de la familia, que pudo ser mancillada por los mestizos y negros.

En este sentido, los aportes de Julian Pitt-Rivers, brinda una herramienta de interpretación pertinente, al referirse a la cuestión del honor como un aspecto social que no se reduce a la esfera privada, y, que por el contrario, es revalidada en las esferas públicas, Pitt-Rivers, se refiere a la sociedad española y hace una aclaración, bastante contundente al afirmar que “el honor plebeyo se aparta del propio de las clases altas” (Pitt-Rivers, 1968:52), pues, las clases altas heredan un honor que es reconocido por el grueso de la población, es decir, la elite no

necesita reafirmar su honor, este ya está constituido, por tal motivo es muy improbable que tenga que defenderlo frente al resto de la sociedad. Por otro lado, el honor del plebeyo y las clases medias se encuentra en constante peligro y es necesario defenderlo en público de manera constante.

Dicho esto, es indudable la cuestión de la defensa del honor de los criollos, que, a pesar de ser entendidos en el imaginario social como la elite del momento, estos por el contrario necesitan de manera permanente hacer valer su hidalguía, prueba de ello es el mismo Obando quien relata cómo le fue necesario defender su buen nombre en más de una ocasión llegando incluso a enfrentarse a duelo con el mismo Mosquera.

En ese mismo sentido, la necesidad de las mujeres de Pasto de ofrecer a sus hijas a los blancos, es un acto en defensa del honor de la familia, que se encuentra en constante peligro de ser mancillado, pues

El honor es una cualidad hereditaria; la vergüenza de la madre se trasmite a los hijos, y el que una persona este falta de ella puede atribuirse a su nacimiento, de donde el poder de los insultos, los más poderosos de todos, que se refieren a la pureza de la madre (...) En consecuencia, en su aspecto equivalente a vergüenza, el núcleo familiar comparte un honor común. No es solo que los hijos heredan la vergüenza, sino que su propia conducta recae sobre la de sus padres. La pureza de la hija refleja la de la madre, y, por ello, el honor del padre” (Pitt-Rivers, 1968:52)

Habría que recordar, que la institución honor, es entendida en estas sociedades premodernas, espacialmente en la española, como una cuestión comunal y no individual, y que en el contexto histórico en el que la provincia de Pasto hace una terrible resistencia a la tropa independentista, y, que al ser derrotada, la defensa del honor ya no recaen en los hombre en combate, ellos ya han perdido su capacidad de defensa, en consecuencia, la carga de la protección de la virtud recae en el resto de la comunidad. Ahora son las mujeres, a quien se les ha atribuido culturalmente la vergüenza, las quedan expuesta a una última humillación, la acción lógica, según el contexto, es rescatar la virtud que aún les queda.

De esta manera el proceder de las mujeres que dan en ofrenda a sus hijas se entiende como un último esfuerzo por salvar el honor familiar, es también de notar que el acto de la ofrenda no se desarrolla en privado, sino que el contrario las jóvenes son llevadas a plena luz del día, para que de esta manera sea evidente el último sacrificio al que se está dispuesto en aras de mantener la honra. Acción que en verdad surte efecto, pues como lo reconoce Obando, en el apartado citado, es visto como un acto desesperado, pero al mismo tiempo adquiere sentido, al ver en esta vergüenza una acción que en cierta medida salva el honor no solo de la mujer, sino la misma institución de la familia, pues, de esta manera se hace una salvaguarda de la herencia racial de “la clase superior” en palabras de Pitt-Rivers.

Ahora bien, en relación al concepto de clase superior, este se acopla muy bien a la sociedad criolla, pues el autor hace una diferencia entre la aristocracia, la clase superior y la plebe, en la que se distancia en cuestiones del honor, pues como se señaló anteriormente, la plebe tiene que defender su honor de manera casi que constante, pues, este depende de sus acciones, como individuos y más que todo en relación a la validez de la palabra, y al sentido de respeto a la promesa de cumplida. Por otro lado, la aristocracia ostenta su honorabilidad por medio de la estructura de la familia, el apellido y los abuelos. Por tal motivo no está en tela de juicio.

Mientras que la clase superior de manera artificial busca su distinción en otros aspectos, sin dejar de lado, por una parte, la pretensión de pertenecer a la aristocracia y por el otro, retomando prácticas de la plebe. No obstante, al grado de honorabilidad se ve agenciado en mayor medida en la sociedad criolla por medio de las propiedades, el componente racial, y el uso del lenguaje como lo señala Malcom Deas.

Así, la inmolaición de la castidad de las hijas del pueblo en manos de blancos, se reconoce como un sacrificio que le permite a la clase superior, ya vencida, y con la vergüenza a cuestas, al quedar expuesta a la vejación del enemigo como una salvaguarda de la familia.

En este sentido, Obando, teniendo como precedente lo acontecido en la guerra de independencia, una vez, toma control de las tierras del sur, opta por una política que les permite a los habitantes de la región una disposición diferente frente al bando republicano, y con prácticas como la que se describe a continuación

Disponiendo los soldados de la guarnición hiciesen campañas con los pastusos en las labores del campo para que dejen de verse como enemigos; fomentado matrimonio entre estas dos clases con el fin de amalgamar el pueblo con el ejército; y haciendo, en fin, cuanto hacerse puede para inspirar confianza al descontento perseguido, y moral y moderación a soldado (Obando, 1972:72)

Termina por emplazar el sentido de honorabilidad de los habitantes de la región con el ejército libertador, de esta manera logra, por medio de una práctica militar una nueva disposición de los habitantes de la región, realidad que Obando, se encarga de recordar a sus contradictores afirmando que “fui el primero en oír de boca de los pastusas vivas a la libertad, a la independencia y a Colombia así, sólo así pude conseguir que los pastusos se reconociese con la patria. (Obando, 1972:73). En un esfuerzo que contemplo en buena medida la cuestión del honor como aspecto vital.

La libertad hace uso de la esclavitud

En relación a la cuestión de la libertad, encontramos en las memorias de Obando una disposición contradictoria, pues, el uso de esclavos en las guerras que se vivieron por la libertad, fue una práctica común de las tropas independentistas, que no deja de ser, por lo menos, contradictorio y aunque vale la pena aclarar que un motivo para la derrota en la sublevación del 40, fue el uso obligado de tropa esclava, la que fue entregada de manera obligada por los terratenientes; razón por la cual su cruzada se vio afectada en la moral, tanto de la tropa como de los lugartenientes, que veían con recelo el uso de la mano de obra para la campaña militar, lo que a la postre terminaría por ser un factor fundamental para su derrota y su posterior exilio. Es también una cuestión interesante, que el motivo de aflicción de Obando, no es por el uso de esclavos, sino el malestar de los terratenientes, afirmando que:

Efecto inevitable de la revolución ha sido el tener que echar mano de los esclavos útiles para la guerra. Los propietarios de Popayán, cuya fortuna, en parte, consiste en esta clase patrimonio, debieron calcular las consecuencias de los trastornos para no haber tenido tanto interés en invertir el sistema que por tanto tiempo les había dado paz y

seguridad; recuerden los tiempos pasados, mediten en el porvenir y convendrán en que ellos mismos echaron por tierra hasta la esperanza de estabilidad. (Obando, 1972:413)

Y argumenta también, que fue el mismo Bolívar quien instauró estas prácticas, que son tachables, más bien por el uso obligado de la propiedad de los habitantes de Popayán, argumento que encuentra asidero en la vulneración de la libertad de los dueños de los esclavos y no en el mismo uso de estos.

Así, podemos afirmar, que esta instaurado en el imaginario la libertad como un derecho excluyente, del que solo es sujeto la clase superior, la que, en definitiva, determina las prácticas que acompañaran a la nación colombiana durante todo el siglo XIX.

La ritualidad sobre el cuerpo

La cuestión del honor, la vergüenza, la enemistad y la religiosidad son sin duda aspectos que se entrelazan en las representaciones imaginarias del momento histórico. Pero, tal vez el lugar en el que estas se manifiestan de manera más clara es en la ritualidad sobre los cuerpos. Cuerpos que son cargados de significado y al mismo tiempo víctimas del ambiente político y social del momento.

De esta manera, las memorias de Obando hacen un seguimiento a los castigos que son sometidos los cuerpos de amigos y enemigos. Prácticas que se encuentran relacionadas con lo expuesto sobre las consignas de no quede ni la semilla ya en el siglo XX. No obstante, el castigo sobre el cuerpo es una práctica que se puede percibir ya en las del siglo XIX.

En consecuencia, las ejecuciones de los enemigos no son solo una disposición de ley o de justicia, sino que encierran también un rito de castigo simbólico, de escarmiento y mensaje para los amigos y allegados del desgraciado que es sometido a la última humillación de su ejecución. Así, en las memorias de Obando se encuentran relatos de este tipo

El coronel Eusebio Borrero, que se hallaban con el general Salomón en Pasto, tuvo el honor de ser preferido para autorizar el sacrificio de 28 víctimas; pero habría sido mucha condescendencia sacrificarlas por medios conocidos, y de un solo golpe, y se inventó un género de muerte que no tuviese estos defectos. Amarrados espalda con espalda, apenas

les permitía escoger un compañero con que cada uno debía ser sacrificado: catorce y matrimonios cívicos fueron precipitados de uno en uno desde lo alto del puente hasta los hondos Abismos del Guáitara haciendo penar a los últimos con el espectáculo sucesivo de los primeros (Obando, 1972:63)

En este fragmento se puede ver el tono sarcástico en el que Obando se refiere a sus enemigos y la manera en que estos son desprovistos de cualquier honor al cometer actos tan horribles con pobladores indefensos. De la misma manera en que los ejecutados son castigados más que con la muerte, con la tortura del espectáculo, que, por demás, es un acto público en el que los penantes se convierten en símbolo de las consecuencias de las pugnas entre las elites enfrentadas en el primer cuarto del siglo XIX.

En ese sentido, el cuerpo del enemigo desaparece, para el caso concreto en las aguas del Guáitara y de este ya no queda sino el recuerdo de su ejecución en las mentes de quienes vieron la masacre; ahora encargados de relatar lo visto e infundir miedo y odio en el bando enemigo, quienes tienen que convivir con el miedo que sintieron los desdichados antes de su muerte. Tal y como lo siente Obando al referirse al hecho llamándolo en sus propias memorias.

El caso contrario de la desaparición de los ejecutados se presenta cuando el cuerpo del sujeto se vuelve trofeo para el ejecutor. Este ejemplo es aún más notable pues es el cuerpo del mismo Obando el que tiene que pasar por esa última humillación.

Acción él mismo pudo prever en vida en un pasaje de sus memorias en el que relata su huida del campo de batalla y posterior ocultamiento en las montañas mientras que reunía nuevas tropas luego a sus oídos que en las calles de Popayán su muerte de daba por hecha y afirmaba que

Herrán reveló en Popayán el secreto guardado hasta entonces, porque así convenía, de que él mismo me había hecho fusilar; y su satélite Mutis, testigo de su verdad, exhibía unos bigotes guardados en un bolsillo que aseguraba ser los míos que él mismo me había arrancado con sus manos en el patíbulo; (Obando, 1972:373)

De este acto Obando en su momento se mofo de lo que era capaz de hacer Herrán instigado por Mosquera. Sin embargo años después la pantomima se convertirá en verdad y “El cadáver si fue horriblemente irrespetado; la chusma salvaje paseo triunfante por Bogotá, adherido al labio, el mostacho ensangrentado del héroe” (Rodríguez: En Obando, 1972:17)

Y la muerte de Obando se convirtió en un acto simbólico en el que sus enemigos construyen un relato del notable como asesino, cobarde, traidor, sublevado, españolizado y taimado. Trayendo como prueba el mismo cuerpo mutilado de quien en su momento fue considerado el líder del Cauca y Nariño; fiel a los ideales de Santander y líder de los Supremos.

Pero que en realidad fue un hombre fiel al momento histórico en el que se desarrollaron los acontecimientos de su vida, un ilustre de la clase criolla, quien en sus memorias deje entrever los sentidos y las prácticas de una sociedad que para la época se enfrentaba a la aparición de la comunidad imaginada que a postre se edificaría como la nación colombiana.

CONCLUSIONES

Esta investigación se propuso indagar sobre el imaginario social de nación colombiano en los relatos autobiográficos de líderes criollos del comienzo del siglo XIX. Para tal fin, se tomaron las memorias de José María Obando, líder político, militar y regional del Cauca en la primera parte del siglo XIX.

Metodológicamente, se seleccionó las memorias de Obando como un ejemplo de las vidas de las elites criollas del momento, que, por demás, permitió establecer una relación entre los aspectos personales de la vida del líder criollo y la realidad política del momento. Además, las memorias de Obando permiten hacer un rastreo de los antagonismos políticos del momento y su tránsito a la vida republicana.

Responder a la pregunta sobre el imaginario social de nación en los relatos de memoria de los notables criollos supuso hacer un rastreo de la relación entre la memoria, la identidad, e imaginario. Además, de la búsqueda de categorías presentes en las memorias que permitiesen identificar las representaciones. En consecuencia, se esbozó un esquema de búsqueda en el documento, basado en el componente religioso, racial-excluyente, sistemas de honor y enemistad.

Tomar las memorias de representantes de la elite criolla, consistió en establecer un lugar en el que la estructura social del momento se manifestara. Los sujetos pertenecientes a la elite brindaron un sentido de la relación moral del momento histórico que logra quedar en la imprenta de la sociedad colombiana a través del tiempo. En este sentido, se consiguió esclarecer la relación de la nación como apuesta política de un sector social que logra capitalizar para sus intereses las costumbres heredadas e importadas, para de esta manera construir un sentido de identidad nacional acorde a su percepción del mundo.

Comprender el imaginario social como una estructura de significantes que son actuados de manera racional o irracional por los miembros de una comunidad, estableció una

relación entre la representación de nación, como comunidad imaginada, en la que los sujetos interactúan casi de manera automática. Estableció que, aunque el imaginario es actuado por los sujetos, estos no son fuente de ellos como individuos, si no, más bien, como estructura social, es decir, se estableció que el sujeto de las memorias es vehículo de imaginario, pero su construcción es colectiva e histórica.

En este sentido se logró hallar una relación entre la memoria individual y colectiva, como vía articuladora de las representaciones sociales colectivas y la memoria de los sujetos. Formando, por medio del marco social de memoria, en una relación de recuerdo del individuo, con la estructura social del momento en que este elabora su relato autobiográfico.

En relación a la autobiografía, se determinó la relación que guarda esta con la estructura social del significant. Pues, aunque este género se encuentra en la intersección del documento histórico y el género literario, es también un espacio en el que el sujeto plasma su versión de la realidad en la que habita. En esa medida, la autobiografía permitió hacer un acercamiento de primera mano al momento histórico en que se desarrollan los acontecimientos, que, además, dio acceso a las representaciones que el autor hace de su realidad material.

Además, la relación con el tiempo y la hermenéutica consiguió zanjar el distanciamiento de los hechos con el momento histórico en el que se desarrolló el análisis. Pues como señala Elías el tiempo fija una relación de sincronía entre los eventos sucedidos y la percepción de estos por el sujeto, lo que anudado a la hermenéutica el texto es revivido por quien lo lee. Así, se logró establecer la relación entre el siglo XIX como fuente del imaginario y las representaciones sociales que se establecieron como pauta de comportamiento heredada hasta la actualidad.

En relación a el componente religiosos hallado en las memorias de Obando se puedo establecer que el papel de la religión tomó un punto vital en la construcción de nación, refutando en cierta medida la noción que establece que las elites criollas eran abiertamente religiosas o encanizadamente anti clericales.

Obando demuestra que, por el contrario, el sentido laico se estableció incluso antes de la gesta de la independencia y que el clero fue parte activa de la independencia. Pero, al mismo tiempo la institución eclesiástica sufre cambios y toma un papel determinante de las vidas de los criollos. En este sentido se logró, en última instancia, entender las representaciones religiosas como no homogéneas y que, por el contrario, como señala Castoriadis, son porosas. Es decir, la noción de religiosidad que es clara en la colonia y el siglo XIX no siempre fue un lugar de enunciación de la elite, pero si es un lugar desde el cual se construye un discurso que puede tornarse, tanto pro religioso como anti clerical.

Ahora bien, en lo que se refiere a la identidad por medio de la exclusión, el relato de Obando permitió dar sentido a el papel de lo racial como fuente de honorabilidad y distinción, en términos de Bourdieu, la elite criolla construye un relato sobre el componente racial ficcional, en el que las castas heredadas de la colonia se pretenden mantener. Obando, lo deja claro en relación a los pasajes del uso de esclavos para mantener las campañas militares, así como el problema de la mezcla racial y su relación con Agualongo.

Lo que dio vía a la relación de honor en la sociedad criolla, aspecto que permite concluir que este es un imaginario central de la sociedad criolla. Pues como se pudo establecer los criollos se vieron abocada a buscar y hacer valer su honor en casi todos los aspectos de su vida. El honor se convierte en una manera de relacionarse y es extremadamente frágil. Incluso las memorias de Obando son un intento de recuperar el honor perdido.

Así pues, el honor es un bien cambiante y de altísimo valor para los criollos, y al mismo tiempo, un lugar por medio del cual es posible detentar el poder o arrebatarlo en una decisión de eliminación que va más allá de la materialidad del otro.

Se pudo concluir, además, que el honor se desarrolla como artilugio contingente ante la imposibilidad de acceder al relato emulado de Europa. Es decir, la sociedad criolla se construye en relación a una identidad pro europea, bien sea una relación a la España Imperial para unos, o, sobre el resto de las culturas del continente. Sin embargo, ante la imposibilidad de emular a estas culturas a plenitud, el honor surge como un acto contingente de búsqueda, de representación de sí como herederos de las costumbres hispanas o depositarios de la racionalidad europea.

En consecuencia, las prácticas de honorabilidad son un rasgo contante en las memorias de Obando, las que se dan en dos vías, por un lado, la defensa de su propio honor, y por el otro la pretensión de eliminación del honor de sus contradictores. Lo que conlleva a la ritualidad sobre el cuerpo del enemigo y como hallazgo interesante se plantea la conexión sobre el uso de los cadáveres del enemigo como un último acto de envilecer al otro.

Por último, el hallazgo de la identidad en relación a la otredad, es un rasgo contante en las memorias de Obando, así, se pudo constatar que el enemigo es un dispositivo de identidad que permitió por vía de negación del otro la construcción de un proyecto propio.

El enemigo, es entonces aquel sobre el cual se decantan otros proyectos de nación, es el chivo expiatorio sobre el cual es posible determinar todo lo que no es propio. En consecuencia, el enemigo hace carne al excluido, es el enemigo quien permite la articulación de lo político, es este, que desde afuera le da forma a la identidad propia del criollo.

Por otro lado, se pudo rastrear la manera en que los antagonismos personales del siglo XIX se transforman en representaciones de adversidad que se mantiene por la historia. Así, la lucha entre Bolívar y Santander, uno como representante de una elite militar y el otro como la vertiente de una elite ilustrada se trasfiere a Obando y Mosquera, que a su vez representan, el primero, a una elite militar e ilustrada y el segundo a una elite acomodada. A su vez, se logra rastrear como este tipo de antagonismo decanta en la violencia partidista del siglo XX y se manifiesta en el contexto actual de lucha entre una elite ilustrada representada en Juan Manuel Santos y otra elite terrateniente encarnada en Álvaro Uribe Vélez. Todas manifestaciones de un enemigo negador; todas, agenciadas por la negación de la honorabilidad del otro.

Finalmente debe reconocerse que los hallazgos establecidos en esta tesis son tan solo algunas manifestaciones de la identidad nacional expuesta en tan solo una parte de las memorias de los notables colombianos. Es pertinente recordar que la autobiografía y las memorias fueron un género muy popular en el siglo XIX y que el material para su indagación es profuso. En consecuencia, las posibilidades de investigación sobre el mismo tema están abiertas y dispuestas para continuar con nuevos esfuerzos investigativos.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, B. (1993). *Comunidades Imaginadas Reflexiones sobre el origen y La difusión del nacionalismo*. México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bajtín, M. (1997). *hacia una filosofía del acto ético. De los bordadores y otros escritos*. Barcelona : Anthropos.
- Bauman, Z. (2007). *Miedo Liquido*. Buenos Aires: Paidós.
- Borda, Guzman & Umaña (2004) *La violencia en Colombia*. Bogota, Colombia: Punto de lectura.
- Bourdieu & Passeron. (2001). *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Madrid: Popular.
- Botero, A. (2009) *Perfiles del mal en Colombia*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia
- Caballero, A (2016) *Historia de Colombia y sus oligarquías (1498 - 2017)*. Bogotá, Colombia: Biblioteca Nacional de Colombia.
- Canclini (2001) *Modernidad, identidad y subjetividad social de mora Heredia*. En: revista Iztapalapa, numero 50. México, México: Universidad Autónoma Metropolitana de México.
- Castoriadis, C. (1997). *El Imaginario Social Instituyente*. México, México: Zona Erógena.
- Castoriadis, C. (1989). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.
- Castro, M. C. (2005). *Transgresión goce y Profanación. Contribuciones desde el psicoanálisis al estudio de la violencia y la guerra*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

- Coser, L. (1961). Las funciones sociales del conflicto. Buenos Aires, Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- D'Allmand, P (Noviembre de 2007). Quimeras, contradicciones y ambigüedades en la ideología criolla del mestizaje: el caso de José María Samper. Medellín: Universidad Nacional.
- Durkheim, E. (1968) Las representaciones colectivas como nociones-tipos en las que participan los individuos (442-44). En: Las formas elementales de la vida religiosa. Buenos Aires, Argentina: Editorial Schapire.
- Durkeim, E. (2002). Educación Y Sociología. Bogotá: reflexión.
- Elías, N. (1987). El proceso de la civilización. México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Elías, N. (1990). Compromiso y distanciamiento. Barcelona, España: Península.
- Elias, N. (1998). Sobre El Tiempo. Madrid: Fondo de la Cultura Económica.
- Fernandez, P. A. (2008). Políticas de la memoria y memorias de la política. El caso español en perspectiva comparada . Madrid : Alianza Editorial.
- Freud, S. (1996). Lo ominoso. En: S. Freud, Obras Completas. Buenos Aires, Argentina: Alianza.
- Gadamer Hans-Georg. (1996). Verdad y Metedo. Salamanca: Sigueme.
- Castro-Gomes, S. (2005) La hybris del punto cero : ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816) Bogota, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana
- Geertz, C. (1994). Conocimineto local Ensayos sobre la inperpretacion de las culturas. Barcelona: paidos.
- Ginzburg, C (2016) Cinco reflexiones sobre Marc Bloch, Bogotá. Colombia: Desde Abajo.
- Gómez, Y. J (2005) Política Científica colombiana y Bibliometría: Usos. *Nómadas*,

No 22. 241-254

- Groot, J (1998) Cuadros de costumbres. Bogotá, Colombia: Panamericana
- Gutiérrez, J (1966) De la pseudo-aristocracia a la autenticidad. Bogotá, Colombia: Editorial tercer mundo.
- Jaramillo, J. (1994). El conflicto entre la conciencia religiosa y la ciencia moderna. En J. j. Uribe, La personalidad historica de Colombia. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Jelín, E. (2002). Los trabajos de la memoria. Madrid : Siglo XXI.
- Ibáñez, J. (1994). El regreso del sujeto. Madrid: Siglo XXI
- Langlois. (1985). Intrroducción a los estudios hitoricos. Buenos Aires: la Pleyade.
- Lejeune, P. (1986). El pacto autobiográfico y otros escritos. Madrid, España: edición du seul.
- Loaiza, G (2011) Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Bogotá, Colombia: Universidad externado de Colombia
- Luhmann, N. (1984) Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general. Barcelona, España: Anthropos
- Obando, J. M. (1972) Apuntamientos para la historia. Medellín, Colombia: Editorial Bedut.
- Perea, C, M (2009) Cultura política y violencia en Colombia porque la sangre es espíritu. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Pérez, J. F. (1998). Elementos para una teoría de la lectura. En: Revista colombiana de psicología, (239-244). Medellín, Colombia: Universidad Nacional.
- Ramón, A. L. (2004). Cuestiones teóricas en torno a la auto-bio-grafía. En: C. F. Álvarez, Autobiografía en España: Un Balance (págs. 445-472). Madrid, España: Visor Libros.

- Ricoeur, P (1998) *La lectura del tiempo pasado: Memoria y olvido*. Madrid, España: UAM Ediciones.
- Rojas, C. (2001). *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Norma; Bogotá, Colombia
- Samper, J. M (2009) *Historia de un alma. José María Samper: Escritos autobiográficos y conocimientos históricos* Bogotá, Colombia, Memoria Viva
- Sotomayor. J. F. (1987) *Catecismo o instrucción popular granadino. (63-65)* En: Mejía. W. *Antología Histórica*. Bogotá, Colombia: Norma.
- Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Tillich. P. (1982) *Crítica y justificación de la utopía*. En: Frank E. Manuel (Com). *Utopías y pensamiento Utópico*. Madrid, España: Espasa Calpe.
- Uribe. J. J. (2002). *Problemas de la formación del estado-nación de Colombia* . En C. G. Cataño, *Historia sociedad y cultura* . Bogotá: Uniandes.
- Vazquez, A. S. (1976). *Ética*. Mexico: Grijalbo.
- Tirado, A (2006) *Estado y la política en Colombia*. Bogota, Colombia: Punto de lectura
- Vilar. (1982). *Iniciación al Vocabulario del Análisis Histórico*. . Barcelona: : Editorial Crítica. Grupo Editorial Grijalbo.
- Wickham, F. J. (2003). *Memoria Social* . Madrid: Cátedra.
- Zuleta, E. (1977) “Introducción general a la crítica de la economía política” Bogotá, La Carreta.