Artículo

Del Estado colonial al Estado nacional:

La Regeneración en la Colombia del siglo XIX y la cuestión de la colonialidad

Sergio Calderón Harker

Universitat Pompeu Fabra, Barcelona

sergio.calderon01@estudiant.upf.edu

Recibido: 02/02/2019

Aceptado:17/03/2019

Resumen

El propósito de este ensayo es presentar un análisis crítico sobre el estado nación en América Latina a partir de las herramientas conceptuales enmarcadas en los llamados estudios pos/decoloniales. Para conllevar esta tarea, se llevarán a cabo dos pasos. Primero, se formulará una breve genealogía del concepto de la *colonialidad del poder*. En dialogo con Jacques Rancière, se mostrará cómo la *colonialidad* es un elemento constituyente y constitutivo del estado nación poscolonial en América Latina, al representar un *reparto de lo sensible* y la generación de una población excluida 'sin parte'. Finalmente, se presentará el caso de la Regeneración en la Colombia del siglo XIX como una imagen histórica donde la *colonialidad* conllevó un *reparto de lo sensible* al actualizarse y transformarse para consolidar las herencias cognitivas del colonialismo.
Palabras clave: colonialidad del poder; Mignolo; Rancière: Regeneración; Rafael Núñez; Colombia.

Abstract

The purpose of this essay is to present a critical analysis about the nation state in Latin America by utilizing the conceptual tools originating in so-called post/decolonial studies. To accomplish this task, two steps will be carried out. First, a brief genealogy of the concept of the *coloniality of power* will be formulated. In dialogue with Jacques Rancière, it will be shown how *coloniality* is a constitutive element of the post-colonial nation state in Latin America, representing a *partition of the sensible* and therefore the generation of an excluded population 'without part'. Finally, the case of 'la Regeneración' in nineteenth-century Colombia will be offered as a historical image where *coloniality* led to a *partition of the sensible*, as it updated and transformed itself to consolidate the cognitive legacies of colonialism.
Key words: coloniality of power; Mignolo; Rancière; Regeneration; Rafael Núñez; Colombia.

Las repúblicas deben ser autoritarias, so pena de incidir en permanente desorden y aniquilarse en vez de progresar."
Rafael Núñez, *Mensaje al Consejo Nacional de Delegatarios* (1885).

"Quién quiera curar a la política de sus males no tendrá más que una solución: la mentira que inventa una naturaleza social para dar un *arhké* [orden] a la comunidad."
Jacques Rancière, *El Desacuerdo: Política y filosofía* (1996).

La cuestión del Estado nación en América Latina, al igual que las formaciones de las subjetividades nacionales, goza de campos teóricos amplios y bien concurridos. Sin embargo, con esto no se quiere decir que sus límites ya hayan sido excedidos y sus posibilidades inquisitivas ya estén agotadas. Si bien los análisis sobre la nación han sido temas importantes dentro de disciplinas del conocimiento como la historia, la sociología, o las ciencias políticas, todavía existe un sinnúmero de posibilidades para que estos saberes históricos entren en dialogo con los estudios poscoloniales y la filosofía critica. Este es entonces el trasfondo del ensayo a continuación: cómo examinar la idea de la nación en el continente americano como un proceso de configuración histórica teniendo en cuenta las herramientas conceptuales de los estudios poscoloniales y la filosofía crítica contemporánea.

Puesto que abarcar esta problemática se presenta como una tarea de alta complejidad, esto se llevará a cabo a través de dos pasos. El primer paso será una breve genealogía del concepto de *colonialidad,* diseminado por Aníbal Quijano, como elemento constitutivo y constituyente del Estado nación poscolonial en América Latina. La llamada *colonialidad del poder* denota la imposición de un imaginario colonial sobre las y los sujetos colonizados. Asimismo, este imaginario colonial se basa en la imposición de una clasificación poblacional cuya lógica estructurante resulta ser la raza/etnia. Por tanto, la *colonialidad* se muestra como la herencia cognitiva de la experiencia colonial en América Latina, arraigada no sólo a las y los sujetos, sino también, y, por consiguiente, en la cultura política y las instituciones político-administrativas. Se dirá también, junto con esto, que más que una simple visión de mundo, la *colonialidad* presupone un *reparto de lo*

sensible. Para Rancière (1996; 2006), un *reparto de lo sensible* ocurre cuando las practicas estadistas (entre estas la gubernamentabilidad misma) gestionan una distribución, no meramente en terminos de derechos legales ni de bienes materiales, sino de lo visible y lo audible, resultando así en la creación de unos 'sin parte'. En el contexto del Estado nación poscolonial en América Latina, la *colonialidad* supone un *reparto de lo sensible* ya que, al formular una idea de la nación, o una identidad nacional, el Estado impone un presunto 'orden natural' jerárquico que resulta en la creación de unos 'sin parte'.

A continuación, el segundo paso será presentar una imagen histórica de corte local, como lo es la llamada Regeneración en Colombia a finales del siglo XIX. El periodo de la Regeneración, según Melgarejo Acosta (2008), se extiende entre 1878 y 1899, teniendo su momento clave en la redacción de la constitución política de 1886. Más que un periodo histórico, la Regeneración se entenderá como un conjunto de discursos y maneras de hablar cuyo propósito fue dar 'vida nueva' a la nación y así generar una nueva subjetividad nacional (Marquardt, 2011; Melgarejo Acosta, 2008; Rojas, 2008; von der Walde, 1998). Esto se basaría, como escribe Marquardt (2011) en "la remodelación del Estado nación según los tres ideales… del unitarismo, el catolicismo y la hispanidad" (p. 60-61). Por consiguiente, se leerá a la Regeneración como una imagen histórica del Estado nación poscolonial, donde la *colonialidad* conllevó un *reparto de lo sensible* al actualizarse y transformarse para consolidar las herencias cognitivas del colonialismo. De esta manera, se arrojará la conclusión central de este análisis, y, por ende, de este ensayo, la cual propondría que, *durante la transformación del Estado colonial al Estado nacional, el mecanismo de dominación cognitiva y administrativa colonial (la* colonialidad*) se actualizó y transformó en una subjetividad nacional regenerada*, de igual manera arraigada al presunto orden natural jerárquico de la raza. Vivir en tiempos poscoloniales, es decir, en los siglos después del auge y la caída de las colonias europeas, no significaría entonces el fin de la *colonialidad*, sino su mutación y consolidación.

La colonialidad y el Estado nación poscolonial en América Latina.

Antes de adentrarse en la imagen histórica de la Regeneración en Colombia, es necesario presentar una breve genealogía, no solo del concepto mismo de la *colonialidad* sino de su espacio dentro de la discusión del Estado nación poscolonial en América Latina. Sin embargo, se debe esclarecer lo que se quiere decir cuando hablamos de la

poscolonialidad, y que entendemos por *América Latina*. En su ensayo de 1996, Stuart Hall (2008) formula una problemática similar, al preguntarse "¿Cuándo fue lo poscolonial?". En este ensayo, Hall intenta dar sentido al poscolonialismo (mejor dicho, a la teoría poscolonial) como una serie de herramientas conceptuales para deconstruir y pensar el presente a partir de las relaciones entre colonizadores y sus "otros" (p. 139). Más allá de esta definición amplia que hace referencia al ámbito teórico del poscolonialismo, es vital situar esta discusión dentro del eje temporal. Mignolo (2003; 2007), entre otros, asegura que la modernidad y el colonialismo son caras diferentes de la misma moneda. Desde la perspectiva europea la modernidad se refiere a

> un periodo de la historia que se remonta al Renacimiento europeo y al "descubrimiento" de América (idea que comparten los académicos del sur de Europa, es decir, de Italia, España y Portugal) o bien a la Ilustración europea (idea que sostienen los académicos y los intelectuales y reproducida por los medios en los países anglosajones – Inglaterra, Alemania y Holanda – y un país latino – Francia –) (2007: 31).

Mientras tanto, desde el "otro lado", es decir, el análisis propuesto por intelectuales y académicos de excolonias portuguesas y españolas en el continente americano es que la modernidad "va de la mano con la violencia de la *colonialidad*" (ibid.). Entre estos se encuentra Enrique Dussel (1999: 148), quién asegura que la modernidad es el resultado del "descubrimiento, conquista, colonización e integración (subsunción) de Amerindia". Sin embargo, es aquí donde Mignolo hace una distinción importante que permite pensar el colonialismo más allá de un periodo histórico ligado a la temporalidad de la modernidad. Si bien "colonialismo" se refiere a un periodo histórico especifico y a lugares donde existió un dominio imperial, la *"colonialidad*" denota la lógica del dominio colonial que subyace la estructura de control imperial (Mignolo, 2007).

El concepto de *colonialidad del poder*, al que Mignolo hace referencia, fue diseminado por Quijano (1992: 438) y connota, en términos básicos, la "colonización del imaginario de los dominados". Sin embargo, como bien señala Grosfoguel (2018: 14), la idea de la *colonialidad* ya había sido formulada usando otros términos por "marxistas negros" mucho antes que Quijano. Grosfoguel apunta entonces a los conceptos de *capitalismo racial* de Cedric J. Robinson y *casta de color* de W.E.B Dubois, junto con los análisis de Frantz Fanon, Kwame Nkrumah y Stuart Hall, entre otros. De hecho, las ideas de Fanon y Hall se vinculan claramente con la concepción de Quijano (2007), ya que para

el sociólogo peruano

> La *colonialidad* es uno de los *elementos constitutivos* y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en *la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder*, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social (p. 93).[i]

Fanon, por su parte, desarrolla en *Peau noire, masques blancs* [Piel negra, máscaras blancas] y en *Les damnés de la terre* [Los condenados de la tierra] una visión del racismo como ámbito constitutivo de la realidad colonial, como una "lógica estructurante de las clases sociales y las relaciones capitalistas" (Grosfoguel, 2018: 15). De una manera similar, Hall denota a la raza como un "principio articulador de las estructuras políticas, sociales e ideológicas" (p. 16). Por ende, la idea de la *colonialidad* (podríamos decir a partir no solo de Quijano, sino también de Fanon y Hall, entre otros) nos muestra que la herencia cognitiva del colonialismo es una *lógica estructurante* que se organiza a partir de la raza, y que de esta manera es un elemento que constituye y establece la realidad colonial y poscolonial.

Podría preguntarse ahora, ¿Cómo es que se explica la institución de la *colonialidad* de manera histórica? Es decir, ¿Cómo se asienta la *colonialidad del poder* como una *lógica estructurante* dentro del mundo colonial y, por consiguiente, de la realidad poscolonial? Mignolo (2003) explora esta idea en *Historias locales / diseños globales*, donde articula como un discurso que se gestó durante la Edad Media cristiana se 'mundializa' a través de la creación del *sistema mundo moderno/colonial*. Este discurso es el que Mignolo llama la 'limpieza de sangre', formulado por la aristocracia intelectual cristiana a partir de la división tripartita del mundo, visto entonces como un *orbis terrarum* (una gran isla dividida en tres regiones: Europa, Asia y África), sugerido en la antigüedad por Herodoto y aceptado ampliamente por intelectuales y pensadores de la época. Mignolo explica la genealogía de la división poblacional del mundo a partir de las consideraciones del historiador y filosofo Mexicano Eduardo O'Gorman.

En *La invención de América* O'Gorman (1991) explora como la articulación del *orbis terrarum* ya suponía una división poblacional jerárquica donde la 'Europa' grecorromana se veía como gente 'civilizada' en comparación con los "bárbaros" (p. 147) de África y Asia. El pensamiento cristiano, que comprendía a todos los 'hombres' como

descendientes de Adán, reinterpretó este discurso al ver a las tres regiones geográficas como lugares donde se habían asentado los tres hijos de Noe después del diluvio: Sem (Asia), Cam (África) y Jafet (Europa). La división jerárquica fue entonces traducida a esta interpretación: los asiáticos y africanos, descendientes de aquellos hijos que habían caído en desgracia con Noe fueron considerados racial y culturalmente inferiores. Sin embargo, el 'descubrimiento' de Colón y los navegantes europeos puso en evidencia la existencia de un lugar distinto que no se había conceptualizado en el *orbis terrarum*, y que, por ende, significaba que sus habitantes no eran "hombres" (O'Gorman, 1991: 148). Cuando Ámerica fue conceptualizada, como explica Mignolo (2003), este nuevo territorio geográfico fue visto como "la prolongación de la tierra de Jafet", como el "Nuevo Mundo". Como lo resume el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2010),

> el punto de Mignolo es que la creencia en la superioridad *étnica* de Europa sobre las poblaciones colonizadas estaba emplazada en el esquema cognitivo de la división tripartita de la población mundial y sobre el imaginario del *Orbis Universalis Christianus*. La visión de los territorios americanos como una prolongación de la tierra de Jafet hizo que la explotación de sus recursos naturales y el sometimiento militar de sus poblaciones fuera tenida como "justa y legitima", porque solamente de Europa podía venir la luz del conocimiento verdadero sobre Dios (p. 57)

Por consiguiente, Mignolo nos muestra, junto con O'Gorman, como una *historia local* (la limpieza de sangre basada en el *Orbis Universalis Christianus*) se convierte en un *diseño global* (la *colonialidad* como *lógica estructurante* de la realidad colonial y poscolonial) a través de la creación del sistema mundo moderno/colonial y la expansión imperial española después de 1492. De esta manera, el discurso de la limpieza de sangre no solo legitimaba la dominación imperial del 'nuevo' continente americano, sino que también dejaba sus huellas en las estructuras cognitivas y epistémicas de las nuevas 'naciones' americanas. Este es precisamente el análisis que sigue Castro-Gómez (2010) en *La Hybris del Punto Cero*, donde muestra como la *colonialidad* se ancla en la institucionalidad del Virreinato de la Nueva Granada décadas antes de las guerras de independencia y la declaración de la república de Colombia.

Para Castro-Gómez, la institucionalización y por tanto consolidación del *dispositivo de blancura* (como él llama el discurso de 'limpieza de sangre') ocurre en Colombia hacia finales del siglo XVIII. Esto sobreviene gracias a la *hybris del punto cero*, la pretensión de

los pensadores ilustrados de ver la ciencia y el pensamiento europeo como 'neutro', es decir, como un pensamiento universal que no tiene un lugar de enunciación (su lugar es el no-lugar, el "punto cero") y por consiguiente capaz de pensar al mundo desde el plano de la objetividad. Esto conllevó a una violencia epistémica cuyo propósito fue integrar diversas formas de conocimiento en una jerarquía cronológica donde el pensamiento científico-ilustrado apareció como la cumbre cognitiva mientras las otras epistemes, ahora subalternizadas, eran vistas como su pasado 'primitivo'. De hecho, en el anexo de *la hybris del punto cero* Castro-Gómez (2010) asegura que

> lo que prevaleció en la Nueva Granada, aún después de las guerras de la independencia, fue... la racionalidad básica del dispositivo de blancura: el ordenamiento social de la población conforme a una jerarquía fundada en la limpieza de sangre (p. 348-349).

Hasta ahora, podemos decir junto con Quijano, Mignolo, O'Gorman y Castro-Gómez no solo que la *colonialidad* surgió como un dispositivo y una *lógica estructurante* para estructurar la sociedad, sino también, como nos muestra el filósofo colombiano, que esta misma lógica se asentó en las raíces de las instituciones de las que más tarde devendrían los Estados criollos en América. Si bien este análisis de Castro-Gómez es local a la realidad de la Nueva Granada, que más tarde comprendería principalmente a la república de Colombia, existe una historia en común a partir de la cual se puede caracterizar el Estado nación en la américa poscolonial. Esto mismo propone José Carlos Mariátegui (2015) al asegurar que

> los pueblos de la América española… no sólo son hermanos en la retórica sino también en la historia. Proceden de una *matriz única*… Los conquistadores impusieron a las poblaciones indígenas su religión y su feudalidad… Se crearon así núcleos de población criolla, gérmenes de futuras nacionalidades. … *El proceso de formación de los pueblos indo-españoles tuvo, en suma, una trayectoria uniforme* (p. 180)[ii].

Aunque Mariátegui habla de una "trayectoria uniforme" o una "matriz única", parecería más pertinente hablar de una *matriz común*. Está matriz se basa en la *colonialidad*, el discurso de la limpieza de sangre y el dispositivo de blancura. Por tanto, al hablar del Estado nación poscolonial en América Latina, nos referimos a una institución cuya noción nacional se basa en las herencias cognitivas de la experiencia colonial.

Sanjinés (2007), por su parte, conceptualiza a este Estado nación poscolonial como un "Estado oligarca liberal"[iii], cuya fundación se basa en los "discursos racionalizadores y organizadores… en particular los discursos positivistas de la segunda mitad del siglo XIX"[iv] (p. 296) que daban por hecha la inexorable unidad de las naciones americanas. Estos discursos, sin embargo, permitían que las élites criollas formularan una ideología cuya utopía encubriría el "carácter 'retrógrado' y fragmentado de la realidad" (ibid.). Estos mismos consideraban a la unidad nacional como un hecho histórico, y provenían de grupos sociales descendientes de las élites coloniales. De esta manera, lo que se entendía por unidad no era la *colección* o *asociación* de las identidades y gentes de los territorios americanos, sino una *exclusión*, la gestación de unos 'sin parte', a partir de la *lógica estructurante* de la *colonialidad*. Sanjinés (2008) evidencia esto mismo al ratificar que

> los grupos sociales que monopolizaron el poder (político, económico e ideológico) desde el inicio de la invasión europea hasta hoy… han sostenido proyectos históricos en los que *no hay espacio para el florecimiento de las culturas locales*. La posición dominante de estos grupos, y la presencia de sus ejércitos modernizadores provenientes del orden estratificado de la sociedad colonial, se ha expresado en una ideología que sólo concibe el futuro (desarrollo, progreso, avance, la propia Revolución) en la dirección que le da la civilización occidental. *La diversidad cultural, y más concretamente la presencia de múltiples culturas locales, ha sido entendida como un obstáculo* que impide avanzar por el único camino seguro y hacia el único objetivo válido (p. 298)[v].

El argumento de Sanjinés hace eco, entre otros, a las consideraciones teóricas sobre la política y la estética de Rancière. Si bien el filósofo francés no escribe sobre la situación poscolonial del continente americano, ni es parte de ninguna de las corrientes a las que pertenecen autores como Mignolo, Dussel, Fanon, Hall, O'Gorman, Mariátegui o Castro-Gómez, su concepción de la *política* y la *policía* para formular una crítica al Estado es una herramienta teórica indispensable para complementar las consideraciones hasta aquí hechas sobre la *colonialidad* y el Estado nación poscolonial. Para Rancière, la *colonialidad* institucionalizada a la que apunta Castro-Gómez, y que Sanjinés tipifica como el 'Estado oligarca liberal', supone un *reparto de lo sensible*. Este reparto, o distribución, es una ley general cuyo propósito es definir tanto las formas de participación como los modos de percepción en los que estos se inscriben (Rancière, 2006). La comunidad

política, por consiguiente, no se define meramente por un reparto de sus derechos, sino de lo sensible, es decir, una distribución entre "lo que es visible y lo que no lo es, de lo que se escucha y lo que no se escucha" (p. 71). Si para Rancière la *política* es un momento en el cual los 'sin parte' perturban este arreglo, la *policia* es una "constitución simbolica de lo social" (ibid), una fuerza cuyo proposito es el de articular un *reparto de los sensible*. Este mismo ejercicio de repartición, que consequentemente excluye a unos 'sin parte' en el reparto, es el principio policial que se encuentra en el corazon de las paracticas estatistas.

El valor que adquiere Rancière al hablar del Estado nación poscolonial en américa latina se evidencia al relacionarlo con la noción de la *colonialidad* y el 'Estado oligarca liberal' de Sanjinés. Al ser una *lógica estructurante* que organiza a la comunidad de manera jerárquica a partir de la raza, la *colonialidad* misma supone un *reparto de lo sensible*. Esto se demuestra en un Estado cuya lógica *policial*, como escribía Sanjinés, niega o nulifica el "espacio para el florecimiento de las culturas locales", quienes, además, son vistas como un "obstaculo" en la dirección hacia el futuro*. La multiplicidad, el pluralismo, o la 'heterogeneidad' de las comunidades de la america poscolonial se intenta borrar a través de la organización jerarquica presupuesta por la* colonialidad*, que impone un 'orden natural' a partir del cual se cimienta el Estado nación*. Precisamente esto evoca Rancière (1996) en la frase ya citada en el epígrafe: "quién quiera curar a la política de sus males no tendrá más que una solución: la mentira que inventa una naturaleza social para dar un *arhké* [orden] a la comunidad" (p. 31).

'*Regeneración o catastrofe*': del Estado colonial a Estado nacional

La época de la Regeneración en la Colombia del tardío siglo XIX constata la experiencia hasta ahora expuesta, mostrando como las herencias cognitivas del colonialismo se transforman y actualizan para asegurar la continuación del orden institucionalizado de la *colonialidad*. Al trazar una breve genealogía del concepto de *colonialidad* como elemento constitutivo y constituyente del Estado nación en la América poscolonial, se ha mostrado el papel central que ha tenido la idea de la raza en la conformación de las instituciones politicas y administrativas posteriores a las experiencias coloniales. Junto con Quijano, Mignolo, Castro-Gómez y Sanjinés, hemos visto como esta *lógica estructurante* que presupone la *colonialidad* supone asimismo, como diría Rancière, un *reparto de lo sensible*: al formular una idea de la nación, o una identidad nacional, el

Estado impone un presunto 'orden natural' jerárquico, que resulta en la creación de unos 'sin parte'. De este modo, la multiplicidad y heterogeneidad de las sociedades de la américa poscolonial se intentan borrar a través de prácticas y lógicas gubernamentales que ven a la diversidad cultural como un obstáculo para el progreso de la nación. Como se verá a continuación, la Regeneración, auspiciada y comandada mayoritariamente por Rafael Núñez y Miguel Antonio Caro, nos muestra una imagen histórica de corte local cuyo propósito es *remodelar al Estado nación a partir del unitarismo, el catolicismo y la hispanidad*. Estos tres aspectos esclarecerán como la transición histórica de un Estado colonial a un Estado nacional no esconde el violento dictamen de la poscolonialidad: la *colonialidad* como *reparto de lo sensible* que se transforma y actualiza para consolidar las herencias cognitivas del colonialismo.

Es imposible escribir sobre la Regeneración sin hablar de su protagonista político más visible: Rafael Núñez. A pesar de ser un liberal dogmático en la decada de 1850, Núñez evolucionó su pensamiento al acercarce al movimiento positivista que, en ese entonces, cobraba influencia alrededor de América Latina[vi]. Atraido por pensadores positivistas y social-darwinistas como el británico Herbert Spencer, Núñez comenzó a pensar a la nación como un organismo social complejo que podía ser manipulado con el propósito de asegurar el orden y el progreso (Bushnell, 2007). Para lograr esta acometida, el creciente líder liberal declaró en abril de 1878 su intención de obtener la presidencia de la república al pronunciar la urgente tarea que marcaría su legado político: "*Regeneración administrativa fundamental o catástrofe*" (citado en Melgarejo Acosta, 2008: 281).

Regenerar, como señala Melgarejo Acosta (2008), significaba *volver a generar*, o en otras palabras, "volver a producir" (p. 280) una 'nueva vida' política. El Estado, como aparato administrativo político, debería entender la tarea de regenerar a través del fomento de ciertas prácticas sociales que correspondían a la élite dirigente. De este modo, la regeneración se convertía en una condición que posibilitaba una nueva matriz para pensar la sociedad y la cultura, con el fin de articular una idea especifica del Estado nación y, de esta manera, dar vida a una nueva subjetividad nacional. Pensar la Regeneración como un conjunto de discursos nos permite entrever a esta idea de la nación que, según Núñez, debía gestionar el Estado, y que, al fin de cuentas, no era más que una *trasformación y actualización* de las matrizes de la colonialidad como un *reparto de lo sensible*. La subjetividad nacional a la que apunta el proyecto regeneracionista se muestra como el resultado de la mezla entre el unitarismo, el catolicismo, y la hispanidad.

La culminación material de la Regeneración fue la consitución política de 1886. Después de haber logrado la ampliación de los poderes centrales del ejecutivo[vii] durante su primer mandato, Núñez logró la conformación del Partido Nacional y la convocatoría para una asamblea constituyente en 1885, una año después de ser reelegido a la presidencia y posterior al levantamiento de sectores radicales dentro del liberalismo (Bushnell, 2007). El movimiento regeneracionista culpabilizaba, en parte, a la consitución liberal y federalista de 1863 de ser la causa del "desconcierto y ruina", y el "descenso moral" (citado en Melgarejo Acosta, 2008: 291). Marquardt (2011) recoge los seis cambios principales en los que se enfocaba la nueva carta politica de 1886:

> Primero, el regreso del federalismo a un sistema regionalista mixto; segundo, el reemplazo del laicismo por una orientación católica, pero sin tocar la libertad de culto; tercero, el recorte del carácter absoluto de varios derechos fundamentales, especialmente de la libertad de prensa; cuarto, una desdemocratización parcial del sufragio; quinto, la revalorización del poder ejecutivo al estilo neopresidencialista; y sexto, los inicios del constitucionalismo industrial (p. 62).

Una de las características sobresalientes de la constitución en términos institucionales fue el llamado al unitarismo, traducido como la "desfederalización" (ibid.). Núñez tenía como propósito pacificar a una nación fraccionada tanto por su geografía como por las luchas partidistas entre liberales y conservadores del siglo XIX (von der Walde, 1998). El discurso regeneracionista pensaba a la 'fragmentación de la nación' como una cuestión que solo podía ser remediada a partir de la unidad, es decir, de una cohesión política y social que pasara a convertirse en una cohesión nacional. Para conseguir la cohesión política deseada la meta sería la articulación de un 'Frente Nacional' bipartidista, que al fin y al cabo se daría con la fundación del Partido Nacional en 1885 (Bushnell, 2007). Para el historiador Guillén Martínez (1986), esta articulación pasaba por restaurar el orden de la 'hacienda', amenazado por la modernización y la secularización. El modelo de poder de la hacienda se define como "autoritario y paternalista" (2015: 177), y hecha sus raíces a los hacendados de las tierras altas andinas, generalmente de composición criolla y que se apoyaban en su dominio sobre "arrendatarios, dependientes, y peones" (p. 178). Para *regenerar*, entonces, era necesario convocar a una coalición política que reestableciera el orden de la hacienda y así lograr, desde los aparatos gubernamentales, instaurar una cohesión social a partir de las dos prácticas sociales características de las costumbres de

las "elites hacendarias" (p. 370): el catolicismo y la hispanidad. Esta cohesión, cuyo propósito era la articulación de una unidad nacional, no se entendía como una la *colección* o *asociación* de las identidades y gentes de los territorios, como escribe Sanjinés. En cambio, esta daba paso a un gesto de *exclusión* y a la gestación de unos 'sin parte' a partir de la *lógica estructurante* de la *colonialidad*.

Junto con el presidente Núñez, el protagonista con más peso durante la redacción de la constitución de 1886 fue Miguel Antonio Caro, "inflexible defensor de los valores tradicionales y ferviente admirador de la herencia colonial española" (Bushnell, 2007: 209). Mientras que la constitución fue dictada en "nombre de Dios fuente de toda autoridad" (Constitución,1886), el papel de Caro era el de formular un Estado moral que siguiera las herencias de los encomenderos llegados desde España durante la época colonial. Sin más, el artículo 38 de la constitución establecía que "la religión católica, apostólica, romana es la de la Nación; los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como *esencial elemento del orden social*"[viii] (ibid.). El mismo Caro, como ingeniero de la reintegración del catolicismo al núcleo legislativo, político, y por ende social del Estado, aseguraba que "si Colombia dejase de ser católica, no sería para adoptar otra religión, sino para caer en la incredulidad, para *volver a la vida salvaje*" (citado en Melgarejo Acosta, 2008: 296). La idea regeneracionista de entender al catolicismo como *esencial elemento del orden social* que prevenía a la sociedad de *volver a la vida salvaje* también conllevó a un nuevo Concordato con el Vaticano en 1887 que entregaba enteramente la educación a la Iglesia, mientras que prometía restituir los bienes expropiados a las instituciones católicas durante los regímenes liberales anteriores a Núñez (von der Walde, 1998). La Regeneración coincidía entonces con el proceso de la Romanización, como explica Cortés Guerrero (2011), donde la Iglesia católica buscaba solidificar y expandir su estructura de influencias desde Roma hasta las 'naciones católicas'.

Von der Walde (1998) asegura que el proyecto político de Núñez, Caro, y la Regeneración "hizo caso omiso del mundo circundante, repitiendo el gesto de la colonización de América" (p. 167). Regenerar parecería entonces también repetir: el proyecto de cohesión social alrededor de la religión católica mostraba de esta manera sus herencias cognitivas de la experiencia colonial. Si el *esencial elemento del orden social* era el catolicismo, entonces la constitución de 1886 debía asegurarse que la nación, también, fuera intachablemente católica. Sin lugar a duda, el asentamiento de la religión

católica como núcleo de la identidad social (y nacional) activaban un "gesto de inclusión", ya que Caro estaba convencido de que "el pueblo colombiano es católico", y uno de exclusión hacia aquellos para quienes esta noción de religiosidad o espiritualidad no era aplicable (Melgarejo Acosta, 2008: 297). Esto significaba la gestión de unos 'sin parte', como los llamaría Rancière, al ser adjudicados una conducta de *vida salvaje* que debe ser abandonada y remplazada por las costumbres de las 'élites hacendarias' que tipifica Guillén Martínez. Asimismo, la generación de una nueva subjetividad nacional alrededor del catolicismo lograba evidenciar a la *colonialidad*, la imposición de una clasificación racial de la población, como un *reparto de lo sensible* que se actualizaba y transformaba para consolidar una noción especifica de la nación. Aún así, esto se lograba no solo a partir del catolicismo sino también gracias al concepto de la hispanidad.

Durante sus épocas como miembro activo del partido Liberal, Núñez ya identificaba a uno de los desafíos más importantes para la construcción de la nación: la heterogeneidad poblacional, es decir, las multitudinarias identidades locales y regionales existentes a través del territorio nacional (Melgarejo Acosta, 2008). En un artículo titulado "La Federación", Núñez (1885 [2014]) reconocía que en el territorio no vivía "*un solo pueblo*, sino muchos *pueblos* diferentes" (p. 116). Por consiguiente, esto lo llevaba a asegurar que la Nueva Granada no era "una sola *nacionalidad*, sino *un conjunto de nacionalidades*". El joven liberal no solo reconocía la heterogeneidad de la población, sino también recordaba la necesidad de tomar esta pluralidad como el punto de partida para la gobernación del territorio; de hecho, él mismo veía como "absurda y despótica" (p. 117) cualquier pretensión de gobernar bajo una sola ley centralizada, lo que lo llevaba a apoyar la concepción federalista en ese entonces. Esa desconfianza sobre la necesidad de un gobierno centralista y autoritario, que uniera al *conjunto de nacionalidades* en una sola nación, cambiaría notablemente. Si en su mensaje ante la Asamblea Constituyente en vísperas de la redacción de la nueva constitución (como se muestra en el epígrafe) Núñez (1885) declaraba que las "repúblicas deben ser autoritarias" para prevenir el desorden y el aniquilamiento, más tarde aseguraría que, en los supuestos tiempos oscuros en los que la Regeneración daría 'vida nueva' a la nación, "la autoridad es la paz, y la paz es la Ley. Todo el mundo civilizado contesta: Amén" (citado en Melgarejo Acosta, 2008: 292).

Esta 'trasformación' del discurso de Núñez se alinearía también con el lenguaje utilizado por otros líderes regeneracionistas, para quienes el modelo de autoridad sobre el cual se debía cimentar la nación pasaba necesariamente por el modelo de la hispanidad.

José María Samper, por ejemplo, pensaba que los negros e indios deberían ser excluidos: los primeros por no tener noción de la ley, y los segundos por ser "incapaz[es] de civilización" (citado en Rojas, 2008: 318). Asimismo, Samper afirmaba que

> conceder el derecho de sufragio a los individuos de segunda y tercera (negros e indios), que son los que forman la mayoría de Colombia, equivaldría a condenarnos desde ahora a no tener nunca un buen gobierno, serio, respetable, y a vivir en una zambra permanente (ibid.).

Sin lugar a dudas, esto hace eco a las bases de la *colonialidad* que examinan Mignolo y Quijano: la expresión de un imaginario colonial en el cual los "individuos de segunda y tercera", los 'sin parte', representan incuestionablemente una inferioridad étnica, y, por tanto, cognitiva. Dentro del contexto del diseño de la nación, cuya tarea se fundaba en la formación de una nueva subjetividad nacional, los arquitectos regeneracionistas como Núñez, Caro, o Samper tejían un discurso que apelaba al unitarismo, el catolicismo, y la hispanidad. Se trataba, entonces, de establecer una cohesión nacional a partir de una cohesión social. Para las 'élites hacendarias', como las llamaría Guillén Martínez, esta cohesión social debía necesariamente corresponder con sus costumbres y su visión de mundo. La tarea del Estado durante la Regeneración sería la de gobernar a partir de un discurso que genera una población que, dada su posición dentro de un orden natural jerárquico (*colonialidad*), quedaba relegada como 'sin parte' dentro de un *reparto de lo sensible*. El llamado unitario, por consiguiente, no se trataba simplemente de una *colección* o *asociación* de las identidades y gentes de los territorios americanos, sino una *exclusión* basada en el *reparto de lo sensible* que suponía la *colonialidad*. De esta manera, la multiplicidad, el pluralismo, o la 'heterogeneidad' de las comunidades de la Ámerica poscolonial se intenta borrar, ya que significaba un 'obstaculo para el progreso', como escribía Sanjinés. Toda aquella población que no cayera dentro del marco del catolicismo y la hispanidad, elementos necesarios para formular una unidad, quedaba entonces postergada al silencio, a la invisibilidad, y al olvido, a 'cien años de soledad'.

Conclusiones

Escribiendo sobre la historiografía del nacionalismo en América Latina, Miller (2006) sugiere acertadamente que

> las experiencias de colonialismo, neocolonialismo y colonialismo interno de América Latina significan que sus "identidades" nacionales siempre han sido múltiples, creadas y recreadas en un proceso continuo de negociación y renegociación tanto con los otros de afuera como con los de adentro (p. 217)[ix].

El problema de la identidad, y la cuestión de la nación dentro de los estudios de la (pos)colonialidad se presenta como una tarea de alta complejidad. Por consiguiente, es a través de imágenes históricas que se logra entrever como las herencias del colonialismo europeo se transforman y actualizan. A la vez, esto muestra como procesos históricos de corte global originados en lugares geográficos específicos (*diseños globales* e *historias locales*, como escribiría Mignolo) logran ejercer una indudable influencia en la conformación de los Estados nación en la América poscolonial. La Colombia del tardío siglo XIX nos presenta un caso local donde, alrededor de medio siglo después de la independencia del imperio español, las raíces sobre las cuales fue posible la dominación colonial continúan informando la manera de gobernar (y por ende hablar) de la nación. De esta manera, *durante la transformación del Estado colonial al Estado nacional, el mecanismo de dominación cognitiva y administrativa colonial (la* colonialidad*) se actualizó y transformó en una subjetividad nacional regenerada*, de igual manera arraigada al presunto orden natural jerárquico de la raza.

Las raíces sobre las cuales se erige el Estado nación poscolonial, como muestra el caso de la Regeneración, no son simplemente de corte material ni discursivo, sino de ambos. Más aún, se trata de una cuestión de *representación*: la idea de la nación se define a partir de quienes la representan, de quienes conforman, por decirlo así, su caratula. Durante la regeneración, las 'elites hacendarias', históricamente los grupos sociales propietarios de tierras, bienes, y poblaciones, fueron representadas por Núñez, Caro y Samper, entre otros, en su proyecto de regenerar y 'dar vida nueva' a la nación para así escapar la decadencia y la 'vida salvaje'. Esta 'vida nueva', la nueva subjetividad nacional, debía construirse a imagen y semejanza de las élites hacendarias: la nación debía ser católica e hispana. Asimismo, esto suponía la movilización de un discurso oficial

materializado en los regímenes legales del Estado a través de la redacción de la constitución de 1886; una carta política que aseguraba que la religión católica debía ser "*esencial elemento del orden social"* donde los "individuos de segunda y tercera" no condenaran a la nación a una "zambra permanente". La regeneración en Colombia, como una imagen local histórica de la nación en la américa poscolonial, nos muestra como la *colonialidad* (la imposición de una clasificación jerárquica cuya *lógica estructurante* es la raza) conlleva un *reparto de lo sensible* que se actualiza y transforma para consolidar las herencias cognitivas del colonialismo. En la nación poscolonial, las identidades raciales de las poblaciones definían no solo la idea misma de la nación sino también defendían una cierta concepción de la gubernamentabilidad y de esta manera reproducían los sistemas de dominación que se arraigaron durante la experiencia colonial.

A partir de esto se podría formular un sinnúmero de preguntas, muchas que expandirían en varios de los temas e hipótesis compartidas a través de este ensayo. La idea de la nación, en conjunción con las herramientas analíticas de las teorías poscoloniales, continúa siendo sin lugar a duda un amplio campo por recorrer y presenta una variedad de posibilidades por explorar. De igual manera, ya más en el campo político que académico, las identidades nacionales y sus mecanismos de configuración continúan transformando el panorama social de las poblaciones americanas. Sería entonces pertinente retornar a Miller (2006), a modo de cierre, para resaltar

> el surgimiento contemporáneo (en México, Ecuador, Bolivia y Venezuela) de coaliciones multiclase y multiétnicas de excluidos del neoliberalismo, movimientos que también han revivido la importancia del nacionalismo económico, ilustra ampliamente la capacidad recurrente de América Latina para desafiar las categorías que utilizamos para pensar las identidades colectivas (p. 217)[x].

Bibliografía

Bushnell, D. (2007). La Regeneración y su secuela: una reacción positivista y conservadora (1885-1904). En *Colombia, una nación a pesar de sí misma. Nuestra historia desde los tiempos precolombinos hasta hoy* (pp. 205–225). Bogotá: Editorial Planeta.

Castro-Gómez, S. (2010). *La Hybris del Punto Cero: Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: CEJA - Centro Editorial Javeriano.

Constitución política de la república de colombia, 1886. (1886).

Cortés Guerrero, J. D. (2011). La Regeneración revisitada. *Ciencia Política*, *11*, 39–55.

Dussel, E. (1999). Más allá del Eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad. En S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera, & C. Millán de Benavides (Eds.), *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial* (pp. 147–162). Bogota: CEJA - Centro Editorial Javeriano.

Grosfoguel, R. (2018). ¿Negros marxistas o marxismos negros?: una mirada descolonial. *Tabula Rasa*, (28), 11–22.

Guillén Martínez, F. (1986). *La Regeneración: primer frente nacional*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

Guillén Martínez, F. (2015). *El Poder político en Colombia* (2nd ed.). Bogotá: Editorial Planeta.

Hall, S. (2008). ¿Cuándo fue lo poscolonial? Pensar al límite. En S. Mezzadra (Ed.), *Estudios Postcoloniales: Ensayos fundamentales* (pp. 121–144). Madrid: Traficante de Sueños.

Mariátegui, J. C. (2015). La unidad de la América Indoespañola. *Semiosfera*, (3), 180–183.

Marquardt, B. (2011). Estado y constitución en la Colombia de la Regeneración del Partido Nacional, 1886-1909. *Ciencia Política*, *11*, 56–81.

Melgarejo Acosta, M. del P. (2008). Trazando las huellas del lenguaje político de La Regeneración: la nación colmbiana y el problema de su heterogeneidad excepcional. En S. Castro-Gómez & E. Restrepo (Eds.), *Genealogías de la Colombianidad: formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX* (pp. 278–308). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Mignolo, W. (2003). Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal.

Mignolo, W. (2007). *La idea de américa latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

Miller, N. (2006). The historiography of nationalism and national identity in Latin America. [Historiografía del nacionalismo y la identidad nacional en América Latina] *Nations and Nationalism*, *12*(2), 201–221.

Núñez, R. (1885). La Federación. En *Escritos económicos Rafael Núñez, tomo I* (pp. 111–122). Bogotá: Banco de la República.

O'Gorman, E. (1991). *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórca del nuevo mundo y el sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica.

Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad-racionalidad. En H. Bonilla (Ed.), *Los conquistados. 1492 y la población indigena de las Américas*. Bogotá: Tercer Mundo / Flacso.

Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. In S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93–126). Bogotá: Siglo del Hombre.

Rancière, J. (1996). El desacuerdo: política y filosofía. Buenos Aires: Nueva Visión.

Rancière, J. (2006). Diez tesís sobre política. En *Política, policía, democracia*. Santiago de Chile: LOM

Rojas, C. (2008). La construccion de la ciudadanía en Colombia durante el gran siglo diecinueve 1810-1929. *Poligramas*, 295–333.

Sanjinés, J. (2007). The nation: an imagined community? [La nación: ¿una comunidad imaginada? *Cultural Studies*, *21*(2–3), 295–308.
https://doi.org/10.1080/09502380601162498

von der Walde, E. (1998). Realismo mágico y poscolonialismo: construcciones del otro desde la otredad. En S. Castro-Gómez & E. Mendieta (Eds.), *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa.

[i]El subrayado es mío.

[ii]El subrayado es mío.

[iii]La traducción es mía. El original en inglés dice: “oligarchal-liberal States”

[iv]El original: “the rationalizing and organizing discourses… particularly the positivistic discourses of the second half of the nineteenth century”.

[v]El original en inglés lee: “the social groups that monopolized power (political, economic and ideological) since the beginning of the European invasion until today… have sustained historical projects in which there is no room for local cultures to flourish. The dominant position of these groups, and the presence of their modernizing armies originating from the stratified order of colonial society, has been expressed in an ideology that only conceives of the future (development, progress, advancement, The Revolution itself) within the direction given to it by Western civilization. Cultural diversity, and more specifically, the presence of multiple local cultures, has been understood as an obstacle that impedes progress along the only certain path and toward the only valid goal.” El subrayado es mío.

[vi]Junto con el caso de Núñez en Colombia, existen otros ejemplos históricos de líderes políticos en América Latina que reconocieron la influencia del positivismo en su pensamiento. Entre estos se encuentra Porfirio Díaz en México, o Domingo Faustino Sarmiento en Argentina (Bushnell, 2007).

[vii]La constitución anterior a la de 1886, redactada en 1863, no solo se consideraba la constitución más 'liberal’ del continente suramericano, sino que también estaba emplazada en una fuerte apuesta por el federalismo como sistema político, restando así el poder ejecutivo del gobierno nacional basado en Santafé de Bogotá, la capital de la República (Bushnell, 2007; Melgarejo Acosta, 2008).

[viii]El subrayado es mío.

[ix]La traducción es mía. El original en inglés lee: “Latin America’s experiences of colonialism, neo-colonialism and internal colonialism mean that its national ‘identities’ have always been multifold, created and re-created in a continuous process of negotiation and renegotiation with both the others without and the others within.”

[x]La traducción es mía. El original en inglés lee: “The contemporary emergence (in Mexico, Ecuador, Bolivia and Venezuela) of multi-class, multi-ethnic coalitions of those excluded from neo-liberalism, movements which have also revived the significance of economic nationalism, provides ample illustration of Latin America’s recurring capacity to make us challenge the categories we use to think about collective identities.”