

Colonización intelectual: una mirada desde el proceso independentista colombiano

Trabajo para optar al título de
Licenciado en Filosofía

Modalidad: Monografía

Presentado por
Jhon Alexander Ponguta López
Cod.: 2010232027

Director
Leonardo González

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencia
Sociales Licenciatura en Filosofía
Bogotá D.C

2016

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <i>Conociendo al colombiano</i>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 2 de 92	

1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de grado.
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	Colonización intelectual: una mirada desde el proceso independentista colombiano.
Autor(es)	Ponguta López, Jhon Alexander
Director	González , Leonardo.
Publicación	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional. 2016, 89 p.
Unidad Patrocinante	Universidad Pedagógica Nacional.
Palabras Claves	HISTORIA, COLONIZACION INTELECTUAL, DESCOLONIZACION DEL SABER, FILOSOFIA, SUJETO HISTORICO.

2. Descripción
El documento inicia con una breve descripción de la teoría de la historia del espíritu hegelianas para luego plantear la posibilidad de una filosofía ligada estrechamente con los acontecimientos humanos o históricos. En este sentido, se reconstruye el proceso independentista colombiano (periodo que delimitamos entre 1781-1819), y se afirma a partir de los hechos ocurridos durante esta época que la liberación del Nuevo Reino de Granada fue una transición del poder político-administrativo (del español peninsular al criollo), mas no hubo un trasfondo ideológico que involucrara a la mayoría del pueblo y a sus necesidades. Son precisamente estas circunstancias las que permiten afirmar una colonialidad intelectual o ideológica durante el aun incompleto proceso de emancipación.

3. Fuentes
Bushnell, David (1996). Colombia una nación a pesar de sí misma. Feyerabend, Paul (1986). Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento. Gómez Hoyos, Rafael (1962). La revolución granadina de 1810. Tomo I y II. Guadarrama, Pablo (1997). Humanismo y autenticidad en el pensamiento Latinoamericano. Hegel, G.W.F (1974). Lecciones sobre filosofía de la historia y Fenomenología del espíritu (1971). Horkheimer Max (2000). Teoría tradicional y teoría critica. Quijano, Aníbal (2003). Colonialidad del poder y eurocentrismo. En: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Salazar, Roberto (1988). Los procesos ideológicos de la conquista. En: La filosofía en Colombia –historia de las ideas-.

Zabalza, Joaquín (1988). La filosofía colonial. ¿Nuestra tardía edad media? En: La filosofía en Colombia –historia de las ideas-

Zea, Leopoldo (1976). El pensamiento latinoamericano.

Zemelman, Hugo (2004). Pensar teórico y pensar epistémico. Los desafíos de la historicidad en el conocimiento social. En: América Latina: los desafíos del pensamiento crítico y, Los horizontes de la razón Tomo I, II y III.

Ibáñez Sánchez, Roberto (2009). Campaña libertadora de la Nueva Granada de 1819.

4. Contenidos

El texto está compuesto obviamente por su introducción y conclusión, estando en medio de estos cuatro capítulos, cada uno de ellos con sus debidos subcapítulos. Estos son: 1. La filosofía como historia y la historia como filosofía. 2. Del Nuevo Reino a la Republica: independencia de la Nueva Granada 1781-1819. 3. Colonización intelectual y 4. Descolonización del saber.

5. Metodología

Se realiza un análisis de la teoría hegeliana de la historia, se realiza una reconstrucción de lo ocurrido en el Nuevo Reino entre 1781 y 1819 para posteriormente observar la ausencia de los elementos propios de una historia consiente o con un proyecto claro durante la revolución granadina. Por último, se hace una síntesis entre nuestro particular proceso de independencia y los elementos que nos permiten afirmar que aún está incompleto para así concluir o afirmar que dicho proceso de liberación aun con elementos propios del pensamiento latinoamericano no fue más que la consecución del proceso de colonización.

6. Conclusiones

Podemos concluir entonces que:

1 El proceso independentista colombiano fue una lucha entre la elite criolla en contra de la elite peninsular con el fin de lograr el control político-administrativo del Nuevo Reino en el que el pueblo queda en medio de las disputas pero donde nunca tuvo un verdadero rol principal.

1. No hubo un proyecto ideológico que sostuviera la revolución de independencia y por lo tanto una vez expulsados los ejércitos españoles sus ideas siguieron dominando y colonizando a la nueva república.

2. La descolonización del saber comienza por asumirnos como sujetos históricos, posición que asumimos asumiendo el pasado como memoria y así lograr orientar en la medida de lo posible los acontecimientos históricos a la voluntad humana.

Elaborado por:

Jhon Alexander Ponguta López

Revisado por:

Leonardo González

**Fecha de elaboración del
Resumen:**

15

06

2016

Índice

INTRODUCCIÓN.....	5
LA FILOSOFÍA COMO HISTORIA Y LA HISTORIA COMO FILOSOFÍA.....	8
Introducción	8
I. El espíritu	9
II. El espíritu autoconsciente	13
III. El espíritu del pueblo	15
IV. La realidad como objeto.....	17
V. Dinámica histórica de la Teoría	20
VI. Conciencia histórica.....	21
VII. Análisis transcoyuntural.....	24
DEL NUEVO REINO A LA REPÚBLICA: INDEPENDENCIA DE LA NUEVA GRANADA 1781-1819 . 26	
REVOLUCIÓN DE LOS COMUNEROS.....	26
I. Fundamentos ideológicos del Nuevo Reino de Granada en 1781.....	26
II. La invasión Napoleónica a España y la Nueva Granada, un conflicto que agrieta la corona con sus colonias	28
III. La Revolución de los Comuneros.....	29
LA PATRIA BOBA.....	33
I. Desaprobación de las capitulaciones de Zipaquirá.....	33
II. Los cabildos y el cabildo abierto.....	35
III. Memorial de Agravios	36
IV. 20 de Julio de 1810	38
V. Fiebre constitucionalista	38
VI. Centralistas y Federalistas.....	40
VII. Realistas y Patriotas	41

RECONQUISTA E INDEPENDENCIA.....	43
I. Pablo Morillo y el ejército expedicionario	43
II. Llegada de Morillo a la Nueva Granada	44
III. Condiciones del Nuevo Reino ante la reconquista	45
IV. Campaña de invasión	46
V. Régimen del Terror	47
VI. Guerrillas patriotas	48
VII. Campaña de liberación	49
VIII. Batalla del Pantano de Vargas	50
IX. Batalla del puente de Boyacá	51
X. Liberación del Nuevo Reino	53
COLONIZACIÓN INTELECTUAL	55
Introducción	55
I. La España que conquistó América	56
III. De la emancipación política a la colonia intelectual	61
V. La mitad de la revolución de independencia	68
VI. De la colonización política a colonización intelectual	70
VII. Colonia intelectual y comercial	72
DESCOLONIZACIÓN DEL SABER	75
Introducción	75
I. Alienación	75
II. Desajenación	79
III. Autonomía	82
IV. Filosofía latinoamericana	84
Conclusión.....	86
BIBLIOGRAFÍA.....	88

Resumen: Teniendo en cuenta que justificamos la labor filosófica como histórica y viceversa, y puesto que la filosofía necesariamente surge de, por y para la vida concreta del hombre; en este sentido, la historia revela o permite observar la dinámica espiritual del hombre y/o de una cultura o grupo humano en particular.

Dicho esto, reconstruimos el proceso independentista colombiano y vemos que si bien la independencia se adquiere hacia el año de 1819, el proyecto colonizador español se extiende hasta hoy. En este sentido, reconstruimos dicho acontecimiento para afirmar que este proyecto no fue más que un arrebatamiento del poder de una clase privilegiada a otra, sin ser este un movimiento popular. Es a partir de este hecho histórico, de la expulsión definitiva del régimen español, que es posible hablar del estado de colonialidad intelectual.

El fragmento histórico revela que la colonización intelectual aparece como complemento de la empresa político-económica. Adicionalmente permite observar cómo los próceres concentraron sus esfuerzos en la liberación administrativa del entonces Nuevo Reino sin considerar el ámbito intelectual. Es el conservar y sostener la herencia ideológica de España, herencia que recibimos nosotros hoy, el estado de colonización.

Pretendemos entonces, una vez reconocido este estado de colonia, afrontarlo. Como vimos, el colonizador está ahora en las ideas, por lo que entonces debe combatírsele a este nivel. Para esto, hacemos uso de la filosofía en cuanto historia para que a partir de esta reconocer nuestro proyecto generacional, el de *historizar la subjetividad*, o el de adquirir memoria histórica, esta última en cuanto filosófica va acompañada de la posibilidad de transformar la realidad, las condiciones materiales o en síntesis, la historia.

Palabras clave: Filosofía, Historia, colonización, descolonización.

Introducción

Hacia el año de 1819, el Nuevo Reino de Granada deja de serlo para convertirse en lo que hoy es Colombia. Este acontecimiento que tras largos tropiezos se hace posible debido a la suma de hechos que ocurrían en el viejo continente y a la torpe administración española, es realizado por un sector social más que por la mayoría del pueblo. En este sentido, intentamos mostrar cómo la “revolución de independencia” sin dejar de ser un hecho de invaluable aprecio y agradecimiento tanto a los próceres, a sus miles de hombres y a Bolívar; es un proceso incompleto que se debe terminar.

Para esto, hacemos referencia a la doctrina hegeliana del espíritu con la cual queremos describir como el ser humano con su particular capacidad intelectual aprehende la naturaleza y la transforma a su beneficio y voluntad. Posteriormente, durante esta exposición, describimos como mediante el conocimiento tanto de sus circunstancias como de sí, el hombre puede llegar a la elaboración de proyectos colectivos de vida dada su inevitable condición de ser social. El espíritu, en cuanto concepto hegeliano que aprehende la totalidad del conocimiento humano, sirve como eje para la comprensión de la capacidad que tiene el hombre para conducirse dadas sus circunstancias. Es a partir de dicha comprensión que tiene el ser humano de sí, de la que dependemos aquí para afirmar la posibilidad que tiene el hombre para determinar e interferir a voluntad sobre su realidad.

Bajo la posibilidad de apropiarse de sus circunstancias y de orientarlas según sus posibilidades y voluntad, reconstruimos brevemente algunos de los hechos más relevantes en el proceso de independencia en Colombia, con el fin de primero: tener un punto de partida desde el cual se pueda hablar de autonomía nacional; y segundo ver como en dicho proceso solo una de las clases racial-sociales (criollos, mestizos, indios y negros) se impuso sobre todas las demás. En este sentido, los criollos asumen el poder pero mantienen las distinciones y gran parte de las inequidades del peninsular. En este sentido, mientras más se consolidaba el poder español en América más intenso era el asedio cultural. La religión católica, encargada de esta tarea, usa la espada y la cruz para cumplirla, la inquisición es así la constante en el Nuevo Mundo. En este punto, se hace

visible cómo una élite española en asociación con la iglesia católica se encargan del control ideológico-económico-militar del Nuevo Reino.

Los criollos, ahora dueños de la administración político-económica del nascente estado nación, procuraron cuidadosamente no alterar el orden social que había establecido el español, en donde el criollo en ausencia del peninsular quedaba en primer lugar. Sin que hubiese una transformación socio-económica en donde hubiese algún grado de equidad tanto de las condiciones económicas como educativas, el criollo simplemente perpetuó gran parte tanto de las instituciones como de las formas de gobierno del peninsular. Herederos de una independencia que fue más el proyecto de unos pocos que de muchos, no es extraño que sus intereses de gobierno beneficiara a pocos y no para muchos.

Reconocido históricamente el punto de partida desde el cual se puede hablar de independencia y siendo este el referente desde donde se puede afirmar una colonización del saber, la descolonización intelectual hace referencia al hecho de sabernos aún como colonia, reconocer en qué consiste, asumirla y afrontarla. Para esto partimos de la posibilidad que tiene el *homo sapiens* para condicionar sus formas de vida a nivel no solo material sino espiritual.

Hoy, algo menos de 200 años y como herederos de un sistema inequitativo que privilegia a unos pocos sobre muchos y en donde existen grandes pleitos por los derechos mínimos, no podemos hacer caso omiso a tales condiciones y es nuestro deber hacerles frente. Para esto recurrimos a la historia y como vimos reconstruimos la coyuntura que mejor vislumbra la transición entre dos mundos, el de la colonia y la república, o el de la esclavitud a la libertad; y lo tomamos como analogía para afirmar lo que para nosotros es colonia y descolonización. Todavía hoy existe evidentemente el factor común de la colonia, pero ésta apunta ya no a la de un estado invasor (porque de esta colonización ya se hicieron cargo los próceres), sino que hace referencia a la *colonización de la subjetividad*, condición que se heredó de España y de la que hoy nosotros debemos hacernos cargo.

Por último, recurrimos a la historia, la cual surge para nosotros como punto de partida para el quehacer filosófico por cuanto que este último se caracteriza por aprehender la dinámica de la realidad humana para convertirla en objeto del pensamiento y determinar

el quehacer futuro a partir de la reflexión; la filosofía se hace historia en la medida que surge de/por y para las dinámicas concretas del hombre en el mundo, su historia; y esta última se hace filosofía en cuanto que se hace contenido objetivo del pensamiento.

La filosofía como historia y la historia como filosofía

“El desafío consiste en liberar el pensamiento de un concepto de realidad que es externo al sujeto”.

Hugo Zemelman.

Introducción

Reconociendo en el *espíritu* el concepto en el cual se recoge la totalidad del conocimiento humano y a donde pertenecen desde las más elaboradas estructuras de pensamiento hasta las más simples formas del saber, el individuo particular no aprehende el espíritu en su totalidad. Así pues, un ser humano al llegar al mundo se ve envuelto en una serie de dinámicas humanas establecidas a las cuales se debe adecuar, participa del espíritu al hablar un idioma, al pertenecer a un estado nación, en síntesis, al hacerse humano.

Ante esta inevitable inclusión en el espíritu, la participación en este último radica en la comprensión que se tenga acerca de aquellas estructuras que determinan las dinámicas humanas. En sí comprende que dichas dinámicas corresponden a un acuerdo entre hombres y que solo basta ponerse de acuerdo con otros hombres y alterarlas.

Es entonces el *espíritu autoconsciente* aquella subjetividad que reconoce la voluntad, creatividad y totalidad en el espíritu; de lo limitada de su participación y sus posibilidades tanto de comprensión como de actuación del edificio del conocimiento humano.

En la comprensión de las particulares condiciones del hombre, es donde notamos que aunque el espíritu y el espíritu autoconsciente sean un acto intelectual universal a todos los hombres; el resultado de la comprensión universal arroja que existen diferentes tipos de organizaciones humanas, cada una como resultado o manifestación diferente del mismo espíritu, cada cultura es entonces una manifestación particular del espíritu o el *espíritu de un pueblo*.

Si bien cada comunidad u organización humana posee sus formas particulares, dada su participación en el espíritu le es posible asumir su *realidad como objeto*, es decir, dejar al lado la actitud sumisa ante las circunstancias para reorganizarse y re-actuar ante éstas.

Por otro lado, la transformación de la realidad parte del conocimiento que dicho pueblo tiene de sí, este último depende a su vez de la *conciencia histórica* de la respectiva comunidad, ya que sin tal conciencia no solo es imposible saber de dónde viene o cuál es su origen sino además se hace igualmente imposible la construcción de un proyecto a futuro o a largo plazo.

El ejercicio de la memoria histórica pretende dar como resultado una *subjetividad historizada*, en donde se hace referencia a la noción de un cuerpo social que no solo se conciba como espectador y partícipe obligado en un contexto que no decidió tener, sino que vea en dicho contexto solo uno de los tantos posibles sumado a esto la posibilidad de determinar su devenir futuro.

Reconociendo que la dinámica humana es variable, y que los proyectos futuros luego serán pasados y otros tendrán que tomar su lugar, nuestras construcciones teóricas a partir de lo real deben ser igualmente dinámicas. Para esto recurrimos a la *teoría crítica*, siendo que esta acoge la dinámica de lo humano y la tiene en cuenta como constante, por lo que al tiempo que la realidad humana cambie, la teoría lo hará también.

Ante su propia circunstancia, participando del espíritu, y reconociendo la recíproca influencia entre el amo y el esclavo es posible realizar *la construcción de lo real* mediante la posibilidad dada por la conciencia histórica. En este sentido, el *análisis transcoyuntural* es el punto de partida para, a partir de la historia, comprender el presente y planear el futuro.

I. El espíritu

Teniendo en cuenta que “la historia propiamente dicha de un pueblo comienza cuando este pueblo se eleva a la conciencia” (Hegel, 1974, p. 153), la historia de nuestra América aún no es historia. Esta última, en tanto ejercicio consciente “se desenvuelve en el terreno del

espíritu” (Hegel, 1974, p. 59). Ahora bien, “el terreno del espíritu lo abarca todo; encierra todo cuanto ha interesado e interesa todavía al hombre. El hombre actúa en él; y haga lo que quiera, siempre es el hombre un ser en quien el espíritu es activo” (Hegel, 1974, p. 59). En este sentido “el espíritu no es una cosa abstracta, no es una abstracción de la naturaleza humana, sino algo enteramente individual, activo, absolutamente vivo: es una conciencia, pero también su objeto” (Hegel, 1974, p. 62).

Comúnmente describimos nuestra condición epistemológica con las figuras del sujeto y el objeto. En este sentido, el sujeto o individuo que conoce, el *homo sapiens* conoce primero de sí, toma *conciencia*¹, mediante sus particulares órganos de los sentidos, esta aprehensión del ambiente corresponde a lo que Hegel denomina como *la certeza sensible*². Una vez se adquiere certeza de un mundo sensible, y de sus múltiples efectos sobre los sentidos, estos objetos y sensaciones aparecen ajenas, es decir, que dichos estímulos no dependen por completo del individuo, se requiere un agente externo al cual se debe recurrir.

En este reconocimiento del objeto y de sus efectos sobre los sentidos, se revela la figura de un *ser* quien lo percibe, así pues “la conciencia tiene ahora, como autoconciencia, un doble objeto: uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción [...], y el segundo, precisamente ella misma [...]” (Hegel, 1971, p. 108), a este doble reconocimiento como ya se dijo se le denomina *autoconciencia*³.

Posteriormente, al saberse en estos dos momentos: por un lado el en sí mismo, el *yo*, o la abstracción de la conciencia en sí misma; y por el otro la coseidad o el objeto que bajo la mirada de la autoconciencia aparece como “un indiferenciado ser en sí que, de modo inmediato para la conciencia, no es diferente de ella” (Hegel, 1971, p. 122), en cuanto que su aprehensión ahora consiente del mundo sensible le posibilita asimilarlo ya no con “representaciones figuras, sino en conceptos” (Hegel, 1971, p. 122), es decir que la comprensión del entorno o de los objetos ya no depende de su constitución o existencia física sino que las representaciones mentales permiten también conocer los objetos; bajo esta consideración, el concepto se funda a partir de su lazo con lo particular, pues un

¹ Hegel. Págs. 63-106.

² Ibíd. Págs. 64-67.

³ Ibíd. Págs. 107-142.

objeto al ser concebido conceptualmente “permanece inmediatamente consciente de su unidad con este algo que es determinado y diferente” (Hegel, 1971, p. 122); es entonces cuando la autoconciencia se torna *razón*⁴.

En tanto autoconciencia, “solo le preocupaban su independencia y su libertad, para salvarse y mantenerse para sí misma a costa del mundo o de su propia realidad, ya que ambos se le manifestaban como lo negativo de su esencia” (Hegel, 1971, p. 143), pero que ahora en tanto razón “tiene la certeza de sí misma como de la realidad o la certeza de que toda realidad no es otra cosa que ella; su pensamiento mismo es, de un modo inmediato, la realidad” (Hegel, 1971, p. 143). En síntesis “la razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad” (Hegel, 1971, p. 144).

La razón considera al objeto ya no en su manifestación particular, aunque dicha particularidad es el punto de partida al momento para la abstracción del objeto. En este sentido, las “leyes del pensamiento” (Hegel, 1971, p. 205) permiten a la razón extraer lo universal del objeto para luego hacerlo concepto y por tanto contenido del pensamiento. Así pues, la exterioridad del objeto aparece ante la razón como una “cosa muerta” (Hegel, 1971, p. 205), es decir, irrelevante o simplemente inexistente; lo real de los objetos está para la razón en sus conceptos. En síntesis, al apropiarse de la exterioridad por medio del concepto “la certeza de la razón se busca a sí misma como realidad objetiva” (Hegel, 1971, p. 205).

Como realidad objetiva, “la razón es espíritu en tanto que eleva a la verdad la certeza de ser toda realidad [...] y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como sí misma” (Hegel, 1971, p. 259); es decir, que al apropiarse conceptualmente del mundo, para la razón se hace evidente que –excepto las dinámicas de la naturaleza– todos los demás objetos del mundo son construcciones propias del conocimiento humano de/por y para el hombre, objetos entre los que encontramos, entre otros, el lenguaje, la moral, la religión, las ciencias, el estado, la tecnología, la filosofía, la historia, etc.

En el saberse como creadora de todos los objetos del mundo, y tras llegar y continuar pretendiendo apropiarse conceptualmente del mundo natural mediante las ciencias, la razón se hace *espíritu*. Como partícipe del espíritu, la subjetividad es ahora “el sí mismo

⁴ Ibíd. Págs. 143-257.

de la conciencia real, [...] que se enfrenta a sí misma como mundo real objetivo, el cual, sin embargo, ha perdido para él mismo toda significación de algo extraño, del mismo modo que el sí mismo ha perdido toda su significación de no ser para sí separado, dependiente o independiente, de aquel mundo” (Hegel, 1971, p. 259). El mundo en que el espíritu se desenvuelve no es más que una creación a su imagen y semejanza.

El espíritu es entonces “la sustancia y la esencia universal, igual a sí misma y permanente” (Hegel, 1971, p. 259), en donde su existencia consiste en “tenerse a sí mismo por objeto” (Hegel, 1974, p. 62), y su propio objeto es hacerse “el contenido de sí mismo” (Hegel, 1974, p. 62). Saberse a sí mismo en este sentido quiere decir que “solo sé de un objeto por cuanto en él sé también de mí mismo, sé que mi determinación consiste en la que yo soy también objeto para mí, en que yo no soy meramente esto o aquello, sino que soy aquello de que sé” (Hegel, 1974, p. 62). Esto quiere decir que desde el espíritu ya no existe aquella relación inicial sujeto-objeto, sino que el objeto es manifestación y confirmación de la existencia del sujeto; por lo tanto, el conocer del objeto es al mismo tiempo saber del sujeto y viceversa, en otras palabras “yo sé de mi objeto y se de mí, ambas cosas son inseparables” (Hegel, 1974, p. 62).

Por otra parte, si bien “el espíritu es, así, la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma” (Hegel, 1971, p. 260); al mismo tiempo el individuo es un ser temporal que participa y se sabe espíritu en la medida en que como autoconciencia “se extraña a sí misma; se pone como universal, y esta universalidad es su validez y su realidad” (Hegel, 1971, p. 290), universalidad que afirma en la cultura. Es decir, que a medida que el ser humano se adentra en los productos o manifestaciones del espíritu, en el conocimiento, le es posible reconocerse como exponente y portador de una cultura particular, en donde la cultura además de ser su ámbito de reconocimiento es también la esfera donde afirma su existencia en la medida en que puede aportar o imponer algo de su voluntad.

La cultura es entonces “la obra universal, que se engendra como su unidad e igualdad mediante el obrar de todos y de cada uno” (Hegel, 1971, p. 260), la síntesis o el resultado del pensar y obrar humano. Ahora bien, la cultura valida y afirma la existencia de la autoconciencia puesto que la cultura en este sentido tiene para la razón autoconsciente “la forma de una realidad fija” (Hegel, 1971, p. 291).

Al saberse como resultado, partícipe y creador de la cultura, el individuo consigue “el tránsito inmediato de su universalidad pensada a la realidad” (Hegel, 1971, p. 291), puesto que dicho reconocimiento constituye “el movimiento de la individualidad que se forma es, por tanto, de un modo inmediato, el devenir de esta individualidad como de la esencia objetiva universal, es decir, el devenir del mundo real” (Hegel, 1971, p. 291). La razón autoconsciente se universaliza en cuanto que se reconoce a sí misma no solo como individualidad sino adicionalmente como cultura, “su cultura y su propia realidad son, por tanto, la realización de la sustancia misma” (Hegel, 1971, p. 291). En otras palabras, se hace espíritu en la medida en que es “unidad autoconsciente de sí mismo y de la esencia” (Hegel, 1971, p. 287).

II. El espíritu autoconsciente

Ya como partícipe del espíritu, el hombre “no es algo inmediato, sino esencialmente un ser que ha vuelto sobre sí mismo” (Hegel, 1974, p. 64); deja de vivir en la inmediatez y “cesa de estar entregado meramente a sus intuiciones e impulsos [...], a la satisfacción y producción de estos impulsos. [...] Coloca [...] el pensamiento entre la violencia de los impulsos y su satisfacción” (Hegel, 1974, p. 63). En este punto el individuo es capaz de “obrar [...] según sus fines [...]. El hombre ha de determinar qué fin debe ser el suyo, pudiendo proponerse como fin incluso lo totalmente universal” (Hegel, 1974, p. 64).

Teniendo como posibilidad el determinar sus propios fines, el albedrío con respecto a la voluntad de movilizar sus intenciones y recursos, “es muy distinto que el espíritu sepa que es libre o que no lo sepa. Pues si no lo sabe es esclavo, está contento con su esclavitud” (Hegel, 1974, p. 63). La libertad del espíritu consiste entonces en “superar su inmediatez, en negar ésta y, por consiguiente, en volver sobre sí mismo” (Hegel, 1974, p. 64). Dicho esto, a manera de ante sala de la transformación en lo concreto, se antepone la vuelta del espíritu sobre sí mismo, es decir, al espíritu autoconsciente. El espíritu autoconsciente es así el espíritu libre por cuanto que “la independencia del hombre consiste en esto: en que sabe lo que le determina” (Hegel, 1974, p. 64).

Sabiéndose esclavo de sí mismo y puesto que la libertad del espíritu “no consiste en ser inmóvil, sino en una continua negación de lo que amenaza anular la libertad” (Hegel, 1974, p. 64) el espíritu se ve dispuesto a liberarse. Así liberado, la consecuencia inmediata sería la

transformación de lo concreto, dado que el espíritu se “realiza según su saber de sí mismo; precisa que lo [que] sabe de sí mismo sea realizado también” (Hegel, 1974, p. 63).

En cuanto autoconsciente, el espíritu se ve a sí mismo nuevamente en la dualidad anteriormente superada del sujeto-objeto, en donde ambos son para este un criterio de certeza igualmente válido. En este sentido, el espíritu como autoconciencia “se ha perdido a sí mismo, pues se encuentra como otra esencia” (Hegel, 1971, p.113), es decir, que el espíritu se halla sometido a la dinámica del amo y esclavo⁵, en donde lo objetivo somete a lo subjetivo o donde las condiciones concretas no permiten el libre desarrollo del espíritu que en este caso busca hacerse libre.

Aunque las autoconciencias -la objetiva y la subjetiva- son cada una con respecto a la otra totalmente autónomas e independientes, su unidad consiste entonces en que para una lo sensible aparece como lo inmediato, lo real consiste solo en la materialidad de su propio mundo, a pesar de esto los objetos se le muestran como independientes y por lo tanto no obedecen a la voluntad; mientras lo subjetivo somete al mundo a su voluntad, pero para hacerlo debe valerse de su aspecto sensible, de otra forma la aprehensión y transformación de la naturaleza para crear sus propias formas de vida es imposible.

El necesario sometimiento que debe hacer el hombre de la naturaleza con el fin de acondicionar un hábitat para su supervivencia parte de la consideración y por tanto de la reflexión de determinada necesidad. Por tanto la transformación de la naturaleza tiene su inicio en la subjetividad. Siendo el animal racional que es, el *homo sapiens* como primera medida debe comprender su entorno, saber que beneficia sus formas de vida para posteriormente actuar.

La lucha en la que las autoconciencias se sumergen consiste en que, por ofrecer cada una un criterio igualmente válido de existencia, desea imponerse sobre la otra, es por eso que la conciencia pasa constantemente de lo sensible a lo subjetivo sin estar totalmente segura de ninguna de las dos. Esta lucha se hace necesaria e inevitable para el reconocimiento, puesto que el saberse en lucha es al mismo tiempo adquirir la certeza de sí. La conciencia, se mueve entonces, al mismo tiempo, entre las dos autoconciencias, es decir, que cada autoconciencia es un extremo desde el cual le es posible a la conciencia ir

⁵ Hegel, 1971, Págs. 113-120.

y volver, otorgándole con esto la posibilidad del reconocimiento en sus dos manifestaciones.

Previamente al reconocimiento, las autoconciencias se hallan inmersas en una lucha por afirmarse a sí misma como la certeza única, durante esta lucha necesariamente una de las autoconciencias debe ser vencida y la otra vencer; hallamos entonces que cada una de las autoconciencias necesariamente debe ser el señor y la otra el siervo.

Por último, la dependencia señor-siervo tiene como principio fundamental el trabajo, es decir, la transformación de la naturaleza con el fin de satisfacer ya sea una necesidad ya sea un deseo. Por lo tanto, cada objeto producto del trabajo humano no es más que la materialización de un deseo subjetivo o del señor. En este sentido, el reconocimiento no es más que la apropiación de la naturaleza y del mundo objetivo mediante la materialización de su voluntad a través del trabajo, en otras palabras el reconocimiento es saberse como ser para sí capaz de imponer su voluntad en el mundo.

III. El espíritu del pueblo

Es por tanto un ejercicio del espíritu autoconsciente y dominador o amo el aprehenderse a sí mismo como producto de sus propias creaciones, es innegable entonces que el hombre “se hace mediante su actividad” (Hegel, 1974, p.64). En otras palabras, en el reconocimiento de que las formas de vida humana en todas sus esferas y en cualquier parte del mundo son el resultado del comprender y del transformar humano sobre la naturaleza, y que adicionalmente dicha transformación trasciende lo material e involucra lo cultural, lo político, lo económico, lo social, etc., y que por tanto como autoconciencia de sí misma o espíritu, el hombre se halla ante la posibilidad de determinar su rumbo en cualquier campo y no dejar ya nada al azar, pues ahora ninguna estructura teórica es obligación, todo puede ser moldeable.

Formado dentro del seno del espíritu, y siendo esto último la realidad humana, “el individuo se educa en esta atmosfera y no sabe de otra cosa” (Hegel, 1974, p.66), desde el nacimiento empieza a permearse de la cultura, el idioma, etc., independientemente de la determinada comunidad humana a la que pertenezca; el nuevo individuo debe acomodarse a sus particulares condiciones. Con esta adecuación no solo empieza a ser

parte de los otros individuos al adoptar sus costumbres, sino que además afirma su propia existencia mediante la imposición de su voluntad sobre los objetos de la naturaleza y sobre otros individuos.

Ahora bien, “el individuo existe en esta sustancia” (Hegel, 1974, p.66), o solo existe en el espíritu, en este último se afirma como real, y por tanto “ningún individuo puede trascender de esta sustancia” (Hegel, 1974, p.66). Así que teniendo como límite el espíritu mismo “los hombres más talentosos son aquellos que conocen el espíritu del pueblo y saben dirigirse por él” (Hegel, 1974, p.66). En donde espíritu del pueblo hace referencia a la particular y única manifestación que hace el espíritu en una determinada comunidad. En este sentido, espíritu universal es “el espíritu del mundo, tal como se despliega en la conciencia humana” (Hegel, 1974, p.66), mientras que el “espíritu del pueblo es, por tanto, el espíritu universal vertido en una forma particular [...]” (Hegel, 1974, p.66).

Por otro lado, así como en la formación de la conciencia particular el individuo va desde la autoconciencia hasta el espíritu, “[...] los espíritus de los pueblos se diferencian según la representación que tienen de sí mismos, según la superficialidad o profundidad con que han sondeado, concebido, lo que es el espíritu” (Hegel, 1974, p.66), en donde “la conciencia del pueblo depende de lo que el espíritu sepa de sí mismo [...]” (Hegel, 1974, p.65), siendo que de esta conciencia dependen “-y por ella se rigen- todos los fines e intereses del

pueblo; esta conciencia constituye el derecho, la moral, la religión del pueblo” (Hegel, 1974, p.65). Por lo tanto, nuestra organización y nuestra forma de vida como pueblo da cuenta del nivel de conciencia y de participación en el espíritu.

Por otra parte, “los espíritus de los pueblos son los miembros del proceso en que el espíritu llega al libre conocimiento de sí mismo” (Hegel, 1974, p.69), pues cada producto del conocimiento humano ayuda al conocer el alcance de lo humano mismo, independientemente de la comunidad donde se manifieste dicho fruto del espíritu. En este sentido, es innegable que hay pueblos que hasta el momento han aportado la mayor cantidad de conocimiento al total del conocimiento humano pero eso no implica que bajo las condiciones adecuadas otros pueblos no puedan aportar en igual cantidad.

Por último, y como se ha dicho, “la particularidad del espíritu del pueblo consiste en el modo y manera de la conciencia que tiene el pueblo del espíritu” (Hegel, 1974, p.66), es

decir, que la particularidad y el nivel alcanzado en el espíritu por parte de un pueblo dicta su organización y sus formas de vida, así pues, y en la mayor parte de los casos sin saberlo, para los individuos de una comunidad el espíritu “constituye para estos como un supuesto. Es como una necesidad” (Hegel, 1974, p.65).

Con el fin de conocer el espíritu de un pueblo, en este caso el nuestro, debemos tener en cuenta que si bien el conocimiento humano es uno, existen distintas manifestaciones del conocimiento o culturales que dan cuenta de las diferentes formas que tiene el *homo sapiens* de comprender y relacionarse con la naturaleza y con otros hombres. Así pues, encontramos organizaciones humanas que suplen las mismas necesidades de formas diferentes, que hablan distintas lenguas y que comprenden y se relacionan con el espíritu a niveles diferentes. Dicho esto, y puesto que “los pueblos son el concepto que el espíritu tiene de sí mismo” (Hegel, 1974, p.65), y mediante el cual se conoce, el quehacer de un pueblo demuestra o da cuenta de su participación en el espíritu; esto implica que para conocer un pueblo en particular debe conocerse su historia, puesto que “la historia es la representación del espíritu” (Hegel, 1974, p.65).

IV. La realidad como objeto

Como hemos visto es propio del espíritu autoconsciente determinarse a sí mismo y a sus productos, elementos que en suma constituyen la realidad humana. Ahora bien, la noción de un mundo objetivo dado que un sujeto pasivo debe aprehender tal cual este se le presenta obedece a que “acostumbrados [a] organizar nuestro pensamiento a partir de supuestos que den bases a acciones capaces de enfrentarse con la realidad y de resolver problemas. Pudiendo ser efectivo para la acción sobre la naturaleza [...], ha terminado, como lógica, por reducir la forma de darse de los objetos de la realidad a las exigencias de leyes generales” (Zemelman, 1992, Tomo II, p. 39). En otras palabras, como herederos de la forma de evaluar el saber por su aplicabilidad en los objetos, como en el caso de las ciencias, hemos pretendido construir estructuras de conocimiento que al igual que en pensamiento científico sea posible establecer leyes o parámetros fijos para explicar los fenómenos humanos, desconociendo por completo que a diferencia de la naturaleza el hombre cuenta con un albedrío que en definitiva es quien determina sabiéndolo o no el rumbo de la vida humana.

Con el fin de salir de ese pensamiento estático que se limita a la adecuación de contenidos a una determinada estructura explicativa, dejando de lado la realidad dinámica del espíritu, nuestro “esfuerzo de aprehensión no se restringe exclusivamente a transformar la realidad en objeto de explicación, sino que busque además convertirla en contenido de experiencia, lo cual significa incorporar en la problemática del conocimiento

la dimensión de la conciencia (en particular de la conciencia histórica” (Zemelman, 1992,

Tomo II, p. 38); así que desde esta incorporación “la epistemología no se [puede] [...] concebir como el ámbito de las estructuras cognitivas derivadas mecánicamente de las prácticas de conocimiento, sino como una exigencia de racionalidad con base en el supuesto de articulación lógica que dé cuenta del movimiento de la realidad” (Zemelman, 1992, Tomo II, p. 55), en donde la razón humana ya no busque convertirse en una guía que explique los fenómenos del mundo, sino que se convierta en “la conciencia del devenir histórico y de sus posibilidades para la acción” (Zemelman, 1992, Tomo II, p. 57).

En el estudio de la historia como conciencia, “el tiempo se desontologiza pues deja de ser considerado como una propiedad de la realidad para convertirse en una función epistemológica, en cuanto forma parte de una lógica categorial tendiente a la búsqueda de la especificidad creciente” (Zemelman, 1992, Tomo II, p. 84), esto hace referencia a que el pasado ya no queda atrás, sino a la par del presente y así logra influir y construir el futuro, la temporalidad ya no es una división sino una unidad pasado-presente que a su vez construye su futuro; así ninguna acción humana es ajena a la voluntad del hombre y por lo tanto nada puede ser dejado al azar, se trata de la deliberación previa a la acción.

Esta forma de percibir la temporalidad que “incluye la doble dimensión de producto-dado que se articula en el momento [presente], y producente-dándose [futuro]” (Zemelman, 1992,

Tomo II, p. 84), se vincula estrechamente con la historia puesto que permite concebir a esta última ya no como “el pasado de algo que imprime una huella indeleble, sino, sobre todo, como presente en que se conjuga lo dado en lo dándose” (Zemelman, 1992, Tomo II, p. 85), por lo que entonces “las potencialidades contenidas en la realidad obligan a trabajar con la

historia como construcción y ya no solo como producto o resultado” (Zemelman, 1992, Tomo II, p. 85).

Teniendo como referente esta perspectiva epistemológica, en donde lo que se pretende es la producción de conocimiento buscamos dejar atrás métodos o formas estándar de

dar respuesta a las dinámicas del hombre, para que así como no son estáticas nuestras formas de vida tampoco lo sean nuestras estructuras teóricas, intentamos coordinar la teoría y la praxis. Así pues, de este modo es que “el <<de>> cognitivo y el <<para>> de la praxis configuran el marco en cuyos términos se define la realidad *como posible de ser objetivada*” (Zemelman, 1992, Tomo II, p. 41).

Esto permite que el pensamiento histórico-filosófico pierda su carácter contemplativo para tomar el rol de director, pero “esto no es posible de llevar a cabo sin incorporar el sentido de realidad que es parte de su construcción practico-teórica” (Zemelman, 1992, Tomo II, p. 41), en donde el sentido no está determinado por una voluntad individual o colectiva sino por la necesidad de la actual condición histórica.

Ahora bien, y de acuerdo con la aprehensión de la cotidianidad en la cual esta última es el resultado de un devenir histórico que continua fluyendo y sobre el cual podemos ejercer dirección, los pensadores latinoamericanos deben asumirse como “parte de un proceso histórico [...] como actores y constructores” (Barrueta, 2004, p. 40).

Dicho esto, nuestra meta es entonces pensarnos a nosotros mismos a partir de nosotros mismos, es decir de: 1°. Reconocer los hechos históricos que determinan o devinieron en nuestra condición actual. Y 2°. Sabernos como sujetos partícipes del espíritu, incondicionados, autoconscientes y con la posibilidad de orientar los destinos de lo que aquí llamamos el espíritu del pueblo; se trata entonces de “un sujeto que es experiencia y síntesis de pasado y posibilidad de futuro, de un sujeto que es subjetivación y apropiación [...] de los procesos históricos de la región, de su país, de un sujeto que construye la historia desde donde está ubicado” (Barrueta, 2004, p. 45).

La historia por tanto, se hace fundamental para el estudio del presente puesto que no solo lo explica, sino que además en el conocimiento de la historia está la posibilidad de construir un proyecto de país, consecuente con nuestras verdaderas necesidades y posibilidades, dejando atrás las superposiciones del proyecto de nación y de una vez por todas ser consecuentes con nosotros mismos en lo que a la administración de estado respecta.

Como vimos, la reconstrucción y apropiación histórica busca incorporar “el pasado [en el presente, pero] no en términos de antecedentes o de cronología [...] sino en términos de experiencia, de memoria” (Barrueta, 2004, p. 46). Memoria histórica que como hemos dicho permite la lectura de los hechos del presente, con el fin de que a partir de esta lectura histórica orientemos las acciones que determinaran el futuro. Esto último puede considerarse como el reconocimiento y apropiación de nuestra tarea generacional, la cual nos obliga a aprender de nuestros errores y a evitar que precisamente la siguiente generación caiga de nuevo en ellos.

V. Dinámica histórica de la Teoría

En este panorama el presente es para nosotros un “momento dinámico, dado por un pasado pero que a la vez se construye” (Zemelman, 1992, p. 34), esto lleva “a pensar la historia como una secuencia de coyunturas, cada una de las cuales es un espacio para la inserción en la lógica objetiva de los distantes sujetos [...]; pero además, la idea de un presente mutable obliga a pensar la teoría como una estructura racional cuya función es poner el sujeto pensante en función del movimiento de la realidad” (Zemelman, 1992, p. 34). Es decir que por teoría ya no es entendido un *corpus* que a manera de manual busca respuestas absolutas y estáticas (verdades), para ser una estructura flexible que es capaz de ampliarse, de desechar o de incluir los diferentes axiomas que le sean necesarios para mantenerse y corresponder a la dinámica de lo real.

Es posible afirmar entonces que la rigidez y validez de la teoría depende del momento histórico al cual responde, y así como los momentos históricos cambian, la teoría debe hacerlo también. La teoría puede ser entendida entonces como el “ámbito de sentido que rodea y trasciende a todo núcleo conceptual y que comprende al contorno de su historicidad” (Zemelman, 1992, Tomo II, p. 41). Ya no nos encontramos bajo estructuras que nos dicen cómo y qué pensar sino “ante una exigencia de objetividad [...] que rompe con todo orden cimentado por estructuras para remplazarlo por una forma del pensamiento capaz de reformar sus propios límites, [...] de tal manera que esta no niegue la dinámica del sistema teórico, sino que pueda servirse de éste” (Zemelman, 1992, Tomo II, p. 43). Incorporación que se hace posible teniendo en cuenta que “lo sabido no puede cerrarse ante la posibilidad de nuevas realidades, es decir, al dinamismo de lo dado y conocido

sino que, por el contrario, lo suponga como ángulo de apertura hacia lo no dado, lo no conocido” (Zemelman, 1992, Tomo II, p. 44).

Por otra parte, “la práctica corresponde al momento en que los sujetos [...] se insertan en una realidad objetiva para influir en su direccionalidad” (Zemelman, 1992, p. 35), en donde realidad objetiva es “algo construible por un sujeto, lo que conlleva, por una parte, que se dé una posibilidad de realidad de realidad ajena al sujeto, pero, por otra, que esta posibilidad dependa de la naturaleza de ese mismo sujeto, en la medida en que condiciona las posibilidades de transformación de lo real en cuanto las hace parte de su proyecto” (Zemelman, 1992, Tomo II, p. 42). Esto último, “la transformación de la realidad en contenidos de construcción” (Zemelman, 1992, Tomo II, p. 42) obliga a “una ampliación de la experiencia y subjetividad del sujeto, lo cual nos ubica en el umbral de la crítica filosófica” (Zemelman, 1992, Tomo II, p. 42), pues se caracteriza precisamente por “desdeñar fijarse en un *corpus* cerrado de teoremas, de tal manera que la pluralidad de los objetos, para el que no hay posibilidad de un esquema previo, sea el campo problemático más que el

contenido cerrado de un sistema teórico o filosófico establecido” (Zemelman, 1992, Tomo II, p. 43).

VI. Conciencia histórica

Pretendiendo la construcción de conocimiento a partir de la dinámica de lo real, es decir, sin anteponer conceptos o axiomas a las exigencias de la cotidianidad, pero sin caer en lo fluctuante del contexto, la objetividad y por tanto el criterio de validez de crítica filosófica es pues el nivel de conciencia que adquiere el sujeto de sí mismo, de su entorno y de su mutua influencia. En otras palabras, el saberse a sí mismo como resultado de un contexto sobre el cual él puede interferir es el punto de partida para actuar en el presente y así

construir el futuro.

Ahora bien, “lo objetivo consiste en la posibilidad de transformar lo real” (Zemelman, 1992, Tomo II, p. 96), realidad que se hace objeto precisamente en el espíritu. Así pues, la participación en este último esta mediada por la relación que establece el individuo frente al conocimiento, la cual puede ser de apropiación y participación o de admiración y contemplación. Con el fin establecer una relación activa con el espíritu, el sujeto debe necesariamente apropiarse de su pasado en cuanto memoria y de esta forma poder dar

cuenta de sí mismo, de no ser así el sujeto 1) nunca será un sujeto ya que no tendría un contexto, y 2) no tendría un campo de acción ya que carecería de realidad o de un contexto.

Por otra parte, reconocemos que sería un sinsentido afirmar que el hombre contemporáneo es un sujeto arrojado al caos del mundo, más bien, se trata de un sujeto que nace, crece y se forma dentro de una red de dinámicas preestablecidas por milenios de existencia humana y que tienen como manifestación particular nuestro momento actual.

Se debe tal vez a nuestra mortalidad y/o a nuestra particular forma de aprehender el tempo-espacio que es fácil perderse en la ilusión del momento olvidando por completo que este, nuestro presente, no es más que el resultado de acontecimientos y/o acciones que tras ocurrir aparentemente hace mucho todavía hoy vivimos sus consecuencias. Así pues, la conciencia histórica en cuanto memoria para la apropiación del presente y posterior construcción del futuro sirve de base y justifica “la dialéctica sujeto-objeto con base en la relación del sujeto con sus circunstancias, en particular, con su capacidad para re actuar ante ellas” (Zemelman, 2011, Tomo III, p. 28).

Es bajo esta última perspectiva epistemológica que “el conocimiento ha de servir al desarrollo y ampliación de la conciencia, en vez de reducirse a los saberes operativos y fragmentarios; más aún cuando constatamos que para el sujeto, que es parte viva de la historia, la realidad no solamente es lo dado sino también lo por darse de su propia practica constructora, lo que supone instalarse en sus propias circunstancias” (Zemelman, 2011, Tomo III, p. 24).

Con la conciencia histórica o al estudiar el pasado, el sujeto “asume una postura para liberarse de sus determinaciones, por lo tanto, [...] busca conocer opciones de

potenciación, y con base a ello, desarrollar su capacidad de reactivación” (Zemelman, 2011, Tomo III, p. 34). Es decir que mediante la apropiación de sus antecedentes históricos, el individuo es capaz de tomar distancia ante las determinaciones propias de su época y de reactivar ante estas más no volverla a reproducir. Reactivación que con base en lo mencionado más arriba, hace referencia a la posibilidad de un sujeto que al conocer su devenir histórico asume o se reconoce como interdependiente frente a sus condiciones y

que por lo tanto aunque este determinado históricamente él también puede determinar la historia. En este sentido, en tanto constructor de realidad, el sujeto explica su presente a partir de su pasado y ve en este último las posibilidades de construcción de su futuro, construcción que no es posible “si no se tiene una visión de futuro que traduzca un claro para qué se conoce, como el sentido mismo del acto de pensar” (Zemelman, 2011, Tomo III, p. 40).

Pensar surge entonces de “poder problematizar aquello que se nos impone como <<objetividad>> desde lo histórico-existencial, desde donde se plasma un sentido de vida que da contenido al acto de potenciar lo real-externo” (Zemelman, 2011, Tomo III, p. 46), es decir, que de la lectura del presente a través del pasado permite a los sujetos apropiarse del momento, teniendo como resultado una externalidad ya no impuesta sino como resultado y como objeto, suprimiendo por completo la noción de “verdades, confirmaciones de lo establecido” (Zemelman, 2011, Tomo III, p. 22).

Ahora bien, “pensar en movimiento [o] [...] la capacidad de actuar y re actuar ante las circunstancias” (Zemelman, 2011, Tomo III, p. 76), quiere decir que para una subjetividad historizada no existe algo así como la quietud, pues las dinámicas humanas en la cotidianidad no se detienen lo que la obliga a estar siempre al tanto del momento o del presente. Por lo tanto, al estar en vigilia ante el momento que siempre cambia obliga al sujeto a la superación de su propio momento y por tanto a “la superación de la identidad estática en la que se tiende a cobijar” (Zemelman, 2011, Tomo III, p. 90). Adicionalmente le permite “no quedarse aprisionado en las circunstancias, lo que [...] significa no limitarse a pensar solamente en términos de las propiedades de las cosas, sino también en las potencialidades de construcción” (Zemelman, 2011, Tomo III, p. 90). Así pues “nos situamos en el momento pre-teórico” (Zemelman, 2011, Tomo III, p. 91), en donde dicho momento “es propio de la colocación del sujeto en su época, lo que puede darle autonomía respecto a las circunstancias” (Zemelman, 2011, Tomo III, p. 91).

En este punto, “lo real deja de ser una externalidad para convertirse en un espacio de posibilidades para el despliegue del sujeto” (Zemelman, 2011, Tomo III, p. 92), en donde la realidad es un “espacio que resulta de la interacción entre sujetos que se desenvuelven en distintas escalas de tiempo y espacio, que contienen los nudos de articulación en los que tiene lugar la intervención de los hombres” (Zemelman, 2011, Tomo III, p. 101). En síntesis,

la realidad ya no es una imposición de objetos sino una permanente interacción de dinámicas humanas en las cuales el sujeto puede interferir.

Todo lo anterior permite afirmar que un individuo que participa del espíritu, en cuanto autoconciencia de si y de su determinada época participa en dos dimensiones temporales “hacia el pasado y hacia el futuro”, (Zemelman, 2011, Tomo III, p. 104), las cuales precisamente son las que ofrecen las herramientas para la actuación hacia el futuro. Dicho esto, el presente no es más que un “permanente tránsito” (Zemelman, 2011, Tomo III, p. 104), en el cual se conjuga el pasado y el futuro en el cual se pone a prueba “la capacidad de ruptura del sujeto para realizarse a partir de asumir lo dado como inacabado, en tanto condición de hacer” (Zemelman, 2011, Tomo III, p. 104) , o en otras palabras, vivir el presente como la posibilidad única de intermediación entre el pasado vivo o memoria y entre el futuro.

VII. Análisis transcoyuntural

Para nuestro caso y bajo la sombra de lo anteriormente expuesto “se trata de pensar la historia desde la potenciación del sujeto, [a] [...] manera de dar cuenta del movimiento de este, como ser dado por las determinaciones, pero también como ser capaz de determinar” (Zemelman, 2011, Tomo III, p. 106). La historia vista de/por y para el hombre no como hechos aislados entre un aparente pasado-presente, sino como acontecimientos que aun hoy traen consecuencia. El estudio de la historia es entonces parte fundamental para “avanzar en dirección a la apropiación del presente en el que se contienen las posibilidades de desenvolvimiento hacia un futuro no devenido, sino por construirse” (Zemelman, 2011, Tomo III, p. 116).

Por último, y teniendo en cuenta que “la coyuntura es la realidad analizada en un recorte parametral preciso con todas sus potencialidades de desarrollo” (Zemelman, 2011, Tomo III, p. 182), y que el “corte del presente es solo un punto de partida para encontrar la escala en que el fenómeno particular despliega su objetividad” (Zemelman, 2011, Tomo III, p. 188), lo que implica “concebir la historia como una articulación transcoyuntural de diferentes fenómenos entrelazados: esto es, como secuencia entre coyunturas” (Zemelman, 2011, Tomo III, p. 131). De este modo, “la apropiación de <<lo histórico>> se basa en una reconstrucción articulada del <<presente>> capaz de marcar las conexiones más pertinentes entre el presente y el pasado” (Zemelman, 2011, Tomo III, p. 192). Concepción que corresponde al paso

de una “historia acontecimental hacia una historia crítica, [...] de una historia cronológica a una historia-problema” (Zemelman, 2011, Tomo III, p. 192).

Del Nuevo Reino a la república: Independencia de la Nueva Granada 1781-1819

“La revolución de independencia no había tenido como fin otra cosa que un cambio de poder. No se había buscado el bien de la comunidad, sino simplemente el poder por el poder. El criollo reclamaba al español su derecho a gobernar por ser hijo de estas tierras” Leopoldo Zea.

Revolución de los comuneros

I. Fundamentos ideológicos del Nuevo Reino de Granada en 1781

Tras su llegada y con el fin de consolidar su asentamiento, los españoles, específicamente la compañía de Jesús dedicó sus esfuerzos a la conversión de los indígenas. En este sentido, “cuando la compañía [...] se estableció en tierras de América, la escolástica española renovada por los nombres ilustres de Molina, de Vásquez, de Suárez, estaba en apogeo. Muchos de los fundadores de los colegios máximos y de universidades habían recibido las lecciones del Doctor eximio [Francisco Suárez] en Valladolid o en Alcalá, y eran portadores de sus libros y doctrinas” (Gómez, 1962, p. 133).

Se destaca en este caso, por su importante papel en el Nuevo Reino, el padre Gonzalo de Lyra, “el cual había estudiado jurisprudencia en Alcalá” (Gómez, 1962, p. 134) a donde volvió después de unirse a la compañía de Jesús “a realizar sus estudios teológicos bajo el magisterio del padre Suárez” (Gómez, 1962, p. 134).

Así pues, tras convertirse en el sucesor del padre Diego Torres, “notable filósofo, teólogo y jurista quien había estudiado en Palencia, Salamanca, Alcalá y Valladolid” (Gómez, 1962, p. 133), también bajo la dirección de Suárez, el padre Lyra “inaugura en Santafé el curso de filosofía, fundó el colegio de Tunja [...], y en 1616, [...] fue nombrado rector del colegio

de San Bartolomé” (Gómez, 1962, p. 134). Por lo tanto, es “muy seguro que el padre Lyra, en pleno acuerdo con el padre Torres, hubiera orientado los estudios en el Nuevo Reino conforme a las doctrinas suarezianas que muy pronto habrían de florecer en nosotros” (Gómez, 1962, p. 135).

Ahora bien, es evidente que durante la colonia “poco a poco la corriente del suarismo fue penetrando el ambiente cultural de nuestra patria” (Gómez, 1962, p. 138); en este sentido, uno de los principales entornos académicos encargado de formar a la élite neogranadina, la universidad Javeriana, acoge por casi cuarenta años al padre Jerónimo Escobar, “docto fecundo y erudito, [que] emprendió el estudio concienzudo de la obra de Suárez” (Gómez, 1962, p. 138); quien “desde la cátedra de la teología [...] regentó” (Gómez, 1962, p. 138) la universidad.

Uno de los primeros estudiosos destacados formados en las academias de la Nueva Granada es el padre antioqueño José de Urbina quien, además de tener cátedras de filosofía y teología en la universidad Javeriana, fue “rector de San Bartolomé y del colegio máximo” (Gómez, 1962, p. 138). Y así como a Urbina, cabe mencionar a “dos autores suaristas los padres Mateo Mimbela y Juan Antonio de Varillas” (Gómez, 1962, p. 138), ambos profesores de la Javeriana.

Como hemos visto, la cátedra jesuita es acogida, estudiada y enseñada en el Nuevo Reino desde sus primeros días, por lo que cuando la corona decide implementar su persecución a partir del “23 de mayo de 1767 [...] [y se da] la cédula real complementaria [...] [para su] expulsión, prohibición de la teoría del tiranicidio, [cédula que] [...] debía ser promulgada en universidades colegios y seminarios” (Gómez, 1962, p. 143), para así suspender su enseñanza, no fue para nada fácil.

Entre otras tantas advertencias sobre la enseñanza de estas teorías, se cuenta la del “12 de agosto de 1768, una real cédula dirigida a los virreyes, arzobispos, etc., ordenaba que en todas las universidades y estudios suprimieran <<las cátedras llamadas jesuítica, y que no se use de los autores de ella para la enseñanza>> y una segunda cédula del 18 de octubre del mismo año urgía tales disposiciones con severísimas penas” (Gómez, 1962, p. 143). A estas dos cédulas anteriormente mencionadas, se suman otras dos de mayo de

1769 “<<para que se cumpliera con lo mandado sobre no permitir cátedras jesuíticas, ni enseñanza alguna por autores de la compañía de Jesús>>” (Gómez, 1962, p. 144).

Pero, “¿cuáles eran estas famosas doctrinas, tan malignas y nefastas? No lo dirían los documentos oficiales [...]. Pero bien dejó ver a poco el gobierno monárquico de Francia cuando condenó en París a la hoguera pública las obras científicas de Suarez, Mariana, Molina, Berlamino y de otros escritores máximos de la compañía” (Gómez, 1962, p. 145), por lo que entonces “es evidente que las tesis de la soberanía popular y del derecho de resistencia al tirano perturbaban la tranquilidad de los autócratas borbones de Francia, España y Portugal” (Gómez, 1962, p. 145).

Y si bien los esfuerzos por suspender y reemplazar las doctrinas jesuíticas fueron intensos, “la empresa, empero, era más que difícil. No se arrancan de cuajo, por decretos oficiales, ideas que se han asimilado en el aprendizaje y se han enseñado en cátedras y libros durante largos años” (Gómez, 1962, p. 144), por lo que al contrario de su cometido, la persecución y prohibición de dichas teorías “necesariamente habría de llamar la atención, excitar los deseos y avivar la curiosidad de los criollos estudiosos de la colonia [...]. El incentivo de lo prohibido terminaba por darles resonancia y prestarles atrayente encanto” (Gómez, 1962, p. 145).

II. La invasión Napoleónica a España y la Nueva Granada, un conflicto que agrieta la corona con sus colonias

Teniendo en cuenta que entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX en Europa, Napoleón Bonaparte considera preciso “organizar un bloqueo continental contra Gran Bretaña, para arruinarla y someterla” (Ocampo, 2009, p.25); por lo que necesariamente necesitaba tener bajo su dominio “los territorios de la península ibérica, considerados

como las puertas de penetración del comercio inglés al continente europeo (Ocampo, 2009, p.25). ; en este sentido y con el fin de controlar por completo Europa Napoleón decide

(Ocampo, 2009, p.25)
“incorporar España y Portugal a su gran imperio”

Por otro lado, en España durante “los primeros años del siglo XIX gobernaba [...] el rey Carlos IV de la dinastía borbónica, que por su avanzada edad y carencia de actitudes, dejó los asuntos del gobierno español a Manuel Godoy, el favorito de la reina” (Ocampo,

2009, p.26); en este contexto, es Godoy quien en turbias negociaciones otorga el ingreso de las tropas francesas al territorio español para así alcanzar Portugal. Esta decisión poco popular genera la molestia necesaria para que junto con “las intrigas en la corte española, la deshonestidad, los abusos, [se] crear[a] [...] un fuerte descontento popular” (Ocampo, 2009, p.26), descontento que desemboca finalmente en “un motín en Aranjuez” (Ocampo, 2009, p.26).

Como consecuencia de esto, el rey se ve obligado a “despojar a Godoy de sus cargos, y ante la continuación de tumultos y saqueos, a abdicar la corona en su hijo Fernando VII, [...] en quien el pueblo español abrigaba grandes esperanzas de renovación” (Ocampo, 2009, p.26), posteriormente “Napoleón logra que Fernando VII devuelva la corona a su padre, y que [...] se entregue él [Napoleón]. Desde ese momento la familia real quedó prisionera y Napoleón designó a su hermano José Bonaparte como rey de España e Indias” (Ocampo, 2009, p.26). Por lo tanto, “la crisis de la familia borbónica reflejada en la crisis de España, agravada por los intereses del emperador francés, quien se aprovechó del estado de cosas para dominar al país” (Ocampo, 2009, p.26).

Mientras tanto, en la Nueva Granada para finales del siglo XVIII “solo había un principio de legitimidad política, y este recibía el apego entusiasta de todos los grupos de la sociedad. La corona pedía y recibía obediencia por parte de sus súbditos, ya que el rey, ungido del señor, era la fuente de la justicia” (Leddy, 2009, p.15). Por lo que entonces, dado lo que fue considerado como una ausencia de un poder, “las colonias se enfrentaron a problemas fundamentales, como la ausencia de un monarca legítimo y la presencia de un usurpador, representante del dominio francés” (Ocampo, 2009, p.30).

III. La Revolución de los Comuneros

A este naciente sentimiento de orfandad con respecto a España junto con la publicación de las reformas fiscales en octubre de 1780 por parte de Francisco Gutiérrez de Piñeres quien desde 1777 fue enviado a realizar dichas reformas con el fin de dar solución al de la producción minera y la crisis fiscal” (Ocampo, 2009, p.55); provocó que cinco meses después en Socorro, hoy departamento de Santander, “una cigarrera llamada Manuela Beltrán se

encamin[ara] [...] al estanco⁶, donde arrancó y rompió el edicto de los impuestos ante la aprobación de la multitud” (Ocampo, 2009, p.56).

Así pues, el viernes 16 de marzo de 1781 en la ciudad de Socorro al formarse “un tumulto de más de unas dos mil personas, armadas de piedras, palo y otras armas ocultas o descubiertas” (Gómez, 1962, p. 164), presenciaron cómo Manuela Beltrán “en un gesto de inaudito valor [...] arrancó [...] el edicto con el acto resolutivo y el arancel, con la tabla en la que estaban fijados, y los hizo trizas, en medio del delirio de la multitud exaltada” (Gómez, 1962, p. 164).

El día siguiente, el sábado 17 de marzo, el motín tuvo lugar en el pueblo de Simacota “con la participación de una multitud aproximada de mil quinientas personas” (Gómez, 1962, p. 165); para el 24 de marzo y “gracias a la acción de los emisarios del Socorro, se sublevó la villa de San Gil” (Gómez, 1962, p. 165).

Nuevamente en Socorro, pero esta vez el 30 de marzo “durante el consabido mercado público fue [...] teatro de un motín todavía más violento, en el cual tomaron parte las gentes de la villa y de los pueblos convecinos” (Gómez, 1962, p. 165), así pues “frente a la tesorería del tabaco se inició una pedrera contra las armas reales colocadas sobre el dintel de la puerta” (Gómez, 1962, p. 165), convirtiéndose este acto el primero en el cual se “abatió [...] en Nueva Granada el emblema español” (Gómez, 1962, p. 165).

Para el domingo 1 de abril en Barichara se “invadió la administración del tabaco, [se] sacó todo el que [se] pudo hallar y [se] le prendió fuego en la plaza, gritando: <<viva el rey y muera el mal gobierno>>” (Gómez, 1962, p. 166). Para el 21 de abril, en día de mercado “estalla la insurrección en Vélez. La multitud asaltó los estancos del tabaco y aguardiente, quemó aquél y derramó este con los gritos de: <<viva el rey y muera el mal gobierno>>” (Gómez, 1962, p. 166). Cuatro días después, el 25 en Zapatoca “prorrumpe el movimiento [...] con idénticos asaltos e incendios y el consabido grito” (Gómez, 1962, p. 166). Para el 29 en Málaga, que para la época se denominaba Tequia, “las mujeres [...] arrebatan y rompen con furia los papeles en el momento en que el pregonero leía el acto resolutivo y el

(Gómez, 1962, p. 166). arancel”

⁶ Sitio o tienda donde se venden [...], tabaco y cerillas. <http://lema.rae.es/drae/?val=estanco>.

El jueves 3 de mayo en el pueblo de Sogamoso se “siguió el ejemplo [...], rompiendo la botija del aguardiente y abatiendo y desplazando las armas reales, con las voces ya definitivamente impuestas: <<viva el rey y muera el mal gobierno>>” (Gómez, 1962, p. 166); el 7 de mayo “se amotina el pueblo de Chita [...] [con] derramamiento de aguardiente, incendio del tabaco [...] [y] ruptura de papeles” (Gómez, 1962, p. 166).

Ahora bien, como hemos visto estos aires de inconformismo se expandieron por “San Gil, Vélez y la provincia de Tunja” (Ocampo, 2009, p.56), entre otros tantos pueblos, desatando entonces un “movimiento de masas [...] [que] alcanzó a reunir 20.000 hombres, la mitad de ellos indígenas, armados con machetes, macanas, picas, y demás herramientas del campo” (Ocampo, 2009, p.56); los cuales comandados por Juan Francisco Berbeo “decidieron marchar contra Santa Fe” (Ocampo, 2009, p.56).

Berbeo se convierte entonces en “una autoridad suprema que en materias políticas asumió las funciones propias del Real Acuerdo de la Audiencia, una jefatura militar para dirigir la guerra y una organización en marcha de un gobierno rebelde contra el estado español” (Gómez, 1962, p. 174), por lo que el generalísimo “asignaba además capitanes volantes que iban en comisión a las demás villas y poblaciones, y el común de cada ciudad elegía sus propios capitanes” (Gómez, 1962, p. 174). Así pues, el “14 de mayo fueron confirmados los capitanes de Moniquita [...]. El 25 de mayo nombra Berbeo a José Antonio Galán capitán-comandante” (Gómez, 1962, p. 175).

Por otra parte, la consigna <<viva el rey y muera el mal gobierno>> “introducía esa sutil distinción entre los derechos del monarca y el ejercicio, a través de los ministros de esa soberanía [...] abría un abismo entre la persona del monarca, lejana y abstracta, cuya autoridad se reconocía hipotéticamente, y los ministros cercanos y concretos, contra los cuales se dirigía la resistencia” (Gómez, 1962, p. 168).

Por lo tanto, las demás consignas del movimiento “indicaban su fin específico [...], que era la liberación de duras e insoportables tributaciones. Por esta razón resuenan continuamente las palabras tiranía, despotismo, esclavitud, servidumbre, crueldad, injusticia, opresión; y contra todo esto, libertad” (Gómez, 1962, p. 168). Debe tenerse en cuenta que esta terminología castellana “daba a las palabras tirano y tiranía las

acepciones consagradas por el derecho medieval: el ejercicio injusto de una autoridad ilegítima en su origen, y el abuso de poder legítimamente adquirido” (Gómez, 1962, p. 169).

En síntesis, “la ideología política de este movimiento no puede hallarse en las doctrinas de filosofías francesas e inglesas [...]. Sus ideas eran desconocidas en la Nueva Granada de 1781. El alimento intelectual de la generación de 1781 venía de las doctrinas de los teólogos clásicos españoles de los siglos XVI y XVII” (Leddy, 2009, p.14). Por lo tanto, no es de extrañar que dicho movimiento no tuviese como finalidad la emancipación de la corona, deseaban destituir a los funcionarios públicos que a su juicio engañaban al rey frente a lo que pasaba en la Nueva Granada, y su movimiento de inconformismo no es más que una forma en la que los “siempre leales súbditos le estaban llamando la

atención”
(Leddy, 2009, p.15) de su rey.

Es por tanto la búsqueda por una mejor administración mas no la búsqueda de una liberación, apunta más a limitaciones de índole ideológico, pues “confinada dentro de los límites de una forma de legitimidad política tradicionalista y providencialista, la generación de 1781 no podía echar por la borda la soberanía de la corona, no propagaban un orden básicamente nuevo de sociedad. Solo podían pedir la corrección de agravios específicos –en este caso la supresión del nuevo orden fiscal-” (Leddy, 2009, p.15).

Así pues, la ya poco fructífera economía del Nuevo Reino no podía sostener un impuesto de este tipo, esto último, junto con la forma en que las autoridades peninsulares oprimían a los granadinos para su recaudación, a los que “miraban como viles esclavos” (Gómez, 1962, p. 197), fue lo que llevó a decir entre los comuneros que las autoridades delegadas por la corona pretendían con “el exceso de impuestos [...] << [...] sacar el jugo de la sequedad>>” (Gómez, 1962, p. 198).

Una vez al mando, “los comuneros marcharon hacia Bogotá, animados por la consigna <<viva el rey y muera el mal gobierno>>, lema corriente de los amotinados e insurrectos en todas las regiones del imperio antes del levantamiento final contra la madre patria” (Bushnell, 1996, p.54), proclama que como ya se había mencionado “no significaba una exigencia de cambios fundamentales en el sistema político, sino solamente la suspensión de abusos específicos” (Bushnell, 1996, p.54).

Una vez organizado, Berbeo decide marchar a Santa Fe con sus 20.000 hombres, “lo que sería un ejército mayor que cualquiera de los que combatieron por la independencia en esta parte de América” (Bushnell, 1996, p.54), por lo que “las autoridades santafereñas acordaron nombrar una comisión negociadora con los comuneros, suspender la reforma tributaria y fortificar la capital” (Ocampo, 2009, p.56).

Tras asentar sus 20.000 hombres de los cuales “cuatro mil [eran] de a caballo y los demás de infantería, con más de setecientas tiendas de campaña y bajo el mando de doscientos veintiséis capitanes. [Siendo este un] ejército formidable no sólo en la capital sino en todo el reino” (Gómez, 1962, p. 180), las negociaciones se dan en Zipaquirá, siendo el negociador encargado por parte de las autoridades españolas “el arzobispo Antonio Caballero y Góngora, [con el fin de] [...] llegar a un acuerdo con los sublevados” (Bushnell, 1996, p.54). Tenía el arzobispo como fin primordial “impedir a toda costa la entrada de los comuneros a la capital” (Gómez, 1962, p. 180), por lo que en su intento por impedirlo “el arzobispo desplegó toda la fuerza de su elocuencia persuasiva y convincente” (Gómez, 1962, p. 180), para conseguir por fin “la celebración [...] de un acuerdo en condiciones terriblemente desventajosas para la corona” (Gómez, 1962, p. 180). A este acuerdo se le denominó posteriormente las capitulaciones de Zipaquirá, compuesta por 35 cláusulas.

La patria Boba

I. Desaprobación de las capitulaciones de Zipaquirá

Una vez aprobadas las capitulaciones por parte de los comisionados, a nombre del real acuerdo y de la junta general, pide Berbeo que el proyecto sea enviado inmediatamente a Santafé y que “sin perder instante volviese confirmado y juramentado, como se prescribe por el artículo 35° del mismo proyecto” (Cárdenas, 1980, p.41), sin cuya confirmación este no sería admitido, y lograr con esto “restablecer la quietud y el orden” (Cárdenas, 1980, p.41) definitivamente.

Hecha la aprobación por el real acuerdo de Santafé, reciben los “comisionados en la mañana del 8 de junio los pliegos [de] [...] las capitulaciones” (Cárdenas, 1980, p.47); por lo

que inmediatamente notifican a Berbeo que “en misa solemne que oficiaría [el arzobispo] [...], se efectuaría la promulgación de dicha aprobación, y finalizada [la misa] [...] se juraría su cumplimiento” (Cárdenas, 1980, p.47; así pues, al terminar el acto religioso, y tras un tocar “las campanas y las bendiciones del [arzobispo] [...] [se realizó la firma del juramento de cumplimiento por parte] del arzobispo y los comisionados [...] ante el escribano real” (Cárdenas, 1980, p.48).

Por último, y tras el acto de juramento y confirmación de las capitulaciones ante “los evangelios [...] por [todos] los miembros [...] del real acuerdo y [por la] junta general de tribunales” (Cárdenas, 1980, p.41), ordena Berbeo se entreguen copias de las capitulaciones a todos los comuneros y que publicaran “en las cuatro esquinas de la plaza mayor de Zipaquirá, a son de cajas y usanzas de guerra” (Cárdenas, 1980, p.48), sin saber que “horas después del juramento [se] [...] extendía una acta secreta, por la cual [se] declaraban la nulidad de las capitulaciones juradas” (Cárdenas, 1980, p.44).

Hecho esto, y “satisfechas las tropas de los numerosos pueblos y lugares que componían el formidable ejército de los comuneros” (Cárdenas, 1980, p.48), comenzaron a dispersarse para regresar a sus casas no sin antes llevar una copia “de las capitulaciones, que todos consideraban inviolables, [...] como salvaguardia [...] de la propiedad privada, contra la explotación y arbitrariedad de los [...] guardias de las rentas” (Cárdenas, 1980, p.48), o como medio mediante el cual podrían negarse a pagar los nuevos impuestos sin ningún tipo de represaría por parte de las autoridades recaudadoras.

En definitiva, una vez firmada las capitulaciones, “la alta jerarquía de los líderes comuneros pronto empezó a debilitarse, especialmente luego de enterarse de que el virrey, al conocer los términos del acuerdo, los había reprobado y había despachado refuerzos militares desde la costa” (Bushnell, 1996, p.54), por lo que “en estas circunstancias, los comuneros aceptaron dócilmente la sugerencia del prelado de renunciar voluntariamente a las concesiones que acababan de obtener” (Bushnell, 1996, p.54), propiciando entonces que el movimiento comunero finalizara una vez “las capitulaciones fueron anuladas al poco tiempo por las autoridades españolas y [cuando] los dirigentes del movimiento fueron castigados (Ocampo, 2009, p.57).

II. Los cabildos y el cabildo abierto

Surgidos como “descendientes de las concesiones de la realeza española a nobles y/o militares durante la España medieval de la guerra con [...] [los] moros” (Ocampo, 2009, p.366), sobre las tierras recién ocupadas a fin de ganar la fidelidad y el apoyo a futuras luchas de los conquistadores, los reyes daban potestad a los residentes de esta nueva tierra adquirida la autonomía para que ellos mismos eligiesen sus “alcaldes y estos, con la asistencia del consejo, administraban justicia, dirigían la policía y manejaban las finanzas” (Gómez, 1962, tomo II, p.366), dando con esto la sensación de autonomía.

Fieles a España y por lo tanto a su tradición, “al fundar las nuevas ciudades, todos los conquistadores tuvieron presente, por sobre todas las cosas, el templo [...], y el ayuntamiento⁷, núcleo aglutinante de su vida social y política” (Gómez, 1962, tomo II, p.367), hecho que se volvió un procedimiento estándar en todas las fundaciones españolas durante la colonia. Así pues, el ayuntamiento o cabildo existía además de por tradición de los fundadores, porque había un “esmero de los reyes <<de que en las ciudades, villas y lugares de españoles que se iban fundando y poblando con suficientes vecinos, se fuese introduciendo y disponiendo [...] el gobierno político, prudente y competente que en ellas se requería, y se creasen cabildos, regidores y demás oficios necesarios en tales repúblicas o poblaciones, los cuales todos los años sacasen y eligiesen de entre los mismos vecinos y ciudadanos sus jueces o alcaldes ordinarios que dentro de sus términos y territorios tuviesen y ejerciesen la jurisdicción civil y criminal ordinaria>>” (Gómez, 1962, tomo II, p.367).

Es por su naturaleza independiente que los cabildos inevitablemente se vieron involucrados en roces con las autoridades reales, pues estas (gobernadores, audiencias y virreyes) “pretendieron intervenir con la vida municipal” (Ocampo, 2009, p.375), incumbencia absoluta únicamente del cabildo. Por lo tanto, y gracias a sus principios civiles, es que los cabildos, como en el caso de los comuneros, se atrevían a asumir “ante situaciones económicas difíciles [...] posiciones directivas para el bien de la población, aun contrariando superiores órdenes” (Gómez, 1962, tomo II, p.383).

⁷ Corporación compuesta de un alcalde y varios concejales para la administración de los intereses de un municipio. <http://lema.rae.es/drae/?val=ayuntamiento>.

El cabildo abierto es “una institución impuesta en América por derecho consuetudinario”⁸ desde los comienzos de la conquista, y reconocida por las leyes de indias que la mencionan pero sin definirla expresamente” (Gómez, 1962, tomo II, p.386). Este derecho permitía “la celebración directa del pueblo con los cabildantes para decidir los negocios de mayor trascendencia en situaciones urgentes” (Gómez, 1962, tomo II, p.386).

El cabildo abierto aparece en América puesto que “las circunstancias específicas y peculiares de la conquista habían introducido en las indias [...] un [principio] consuetudinario [...], resultado [del] [...] medio, de las necesidades y codicias de los hombres, de los caracteres de una raza, de la ignorancia y abuso de las leyes” (Gómez, 1962, tomo II, p.386). En otras palabras, el cabildo abierto representaba la posibilidad del pueblo de intervenir directamente en favor de sus intereses, cara a cara con los cabildantes, puesto que la colonia poseía las condiciones propicias para un abuso de poder.

III. Memorial de Agravios

Por otro lado, es en el seno de los cabildos que “se perfilaron y definieron las tendencias raciales y sociales que alcanzaron a culminar en verdaderas pugnas [...] entre los elementos nativos [criollos] que aspiraban a representar exclusivamente los intereses de su región, y los españoles [peninsulares] anhelosos también de controlar una corporación de tanta trascendencia económica para la buena marcha de sus prósperos negocios” (Gómez, 1962, tomo II, p.383), debates y pugnas que “el pueblo seguía con el más vivo interés, [y] [...], llegó a tomar parte en él, [...] para asumir el partido de quienes estaban más

(Gómez, 1962, tomo II, p.383).

vinculados a la tierra y a sus intereses”

Además, es en los cabildos que “los criollos, alejados sistemáticamente de los altos cargos públicos, tuvieron [...] la mejor tribuna de oratoria parlamentaria, escuela de administración pública, palenque de luchas en favor de procomún, y academia política en

(Gómez, 1962, tomo

donde conocieron y ejercieron de algún modo la representación popular”

II, p.385); es por tanto en los criollos que “se encarnó el espíritu de justicia, [y] a ellos acudió el pueblo en demanda de servicios públicos y de sus derechos diarios” y estos a

⁸ Derecho “[...] introducido por la costumbre”. <http://lema.rae.es/drae/?val=consuetudinario>.

su vez, en los cabildos “elevaron su voz ante los altos poderes con una dignidad y una independencia que los honra ante la historia” (Gómez, 1962, tomo II, p.385).

Ahora bien, tras años de “desigualdad en el tratamiento a los americanos con respecto a los oficios públicos [...] [desigualdad sostenida en que] <<España ha creído que deben estar cerradas las puerta de todos los honores y empleos para los americanos [...]>>”(Gómez, 1962, tomo II, p.23), se decreta una orden real por la cual “se regresa a la tradición al declarar que los reinos y provincias de América, como parte esencial de la monarquía española, debían tener representación nacional y constituir parte de la junta central” ((Gómez, 1962, tomo II, p.20), lo cual “causó gozo extraordinario en los cabildantes de Santafé” (Gómez, 1962, tomo II, p.20).

Tras la posibilidad de participación de los nacionales en los cabildos dada por la orden real, en el año de 1809 en el cabildo de Santafé, luego de la elección de los nuevos cabildantes, el virrey Amar comete “uno de los peores desacatos [...] contra [el] [...] ayuntamiento” (Gómez, 1962, tomo II, p.26), dicho desacato consta de la imposición de altos funcionarios no elegidos por el cabildo, así pues “<< [...] con toda la repugnancia y oposición del ayuntamiento, sin que se dignase a oír sus razones, [el virrey decretó a] [...] don Bernardo Gutiérrez [como alférez real], que anteriormente no había podido lograr este empleo” (Gómez, 1962, tomo II, p.26), además “nombró por su propia autoridad, sin elección del cabildo, otros cuatro regidores” (Gómez, 1962, tomo II, p.26).

El memorial de agravios es entonces “un documento perdurable en la histórica lucha contra la arbitrariedad y el despotismos, [en el que] [...] se reclaman ante el rey [los] [...] derechos de igualdad” (Gómez, 1962, tomo II, p.25), escrito que “circuló de mano en mano, y [...] tuvo una influencia poderosa para desarrollar en la nueva granada los gérmenes de la revolución” (Gómez, 1962, tomo II, p.26), puesto que en este se “justifica y explica la revolución y también [se] la impulsa al justificarla y explicarla” (Gómez, 1962, tomo II, p.26); hecho por parte del cabildo de Santafé en 1809 como respuesta a las imposiciones y desacatos del virrey.

IV. 20 de Julio de 1810

Llevada al máximo la tensión entre criollos y peninsulares, tras arbitrariedades políticas como estas; una tarde de viernes durante los preparativos para la llegada del comisionado don Antonio Villavicencio, don Antonio Morales reconocido criollo desataría tras una disputa personal por un florero con el comerciante español Francisco Llorente “la chispa que produjo la independencia de nuestro país” (Espinosa, 2010, p.11).

La riña entre Morales y Llorente inicia tras negarse este último a prestar un florero para organizar la mesa en donde se ofrecería el recibimiento al comisionado Villavicencio, quien aunque “educado en España, [trabajaba] [...] favor de los americanos y de un cambio político” (Espinosa, 2010, p.11), en este sentido, y dada la condición de peninsular de Llorente, el hecho de negarse a una petición de un criollo representó solo una excusa para desbordar los ya muy agitados ánimos contra las autoridades reales.

El pueblo, concentrándose en el lugar del encontronazo ente Morales y Llorente (el hoy museo de la independencia), se trasladaría luego “en masa a las casas consistoriales [...]; y reuni[endo] a los alcaldes y regidores, entraron los vecinos, y se comenzó [...] el cabildo abierto” (Gómez, 1962, tomo II, p.403). En este cabildo abierto “el pueblo eligió directamente y proclamó sus diputados para la junta suprema de gobierno, la cual quedó constituida por éstos y por los miembros legítimos del ayuntamiento” (Gómez, 1962, tomo II, p.403), es decir que “aquella noche [...] [20 de julio] el pueblo reasumió sus derechos [...] y los transfirió a la junta suprema, depositaria de la soberanía popular” (Gómez, 1962, tomo II, p.404); así pues “el centro de gravedad de la revolución fue el cabildo” (Gómez, 1962, tomo II, p.404).

V. Fiebre constitucionalista

Tras lo ocurrido el 20 de julio en Santafé, el Nuevo Reino se vio sumido en “una especie de anarquía producida por las aspiraciones y rivalidades de las provincias, y aun de las ciudades y villas, cada una de las cuales pretendía ser soberana absoluta, y [se] [...] negaban [...] a Santafé. Tal era el caso de Cartagena, Panamá, Popayán y Girón, lo que ocasionó [...] pocos progresos para establecer un gobierno definitivo” (Espinosa, 2010, p.15); en este sentido, tras la declaración del acta de independencia el 20 de julio de 1810 en el cabildo de Santafé, le siguieron entre otros, “el acta de revolución del Socorro del 11 de

julio, [y el] [...] acta del cabildo abierto de Pamplona de[] 31 de julio” (Gómez, 1962, tomo II, p.408).

Ahora bien, “los años de 1810 y 1811 corresponden a la fase autonomista en la primera república granadina o *Patria Boba*” (Ocampo, 1998, p.13), años durante los cuales “los cabildos neogranadinos [...] ante la crisis del imperio español, después de la invasión

francesa en la península y del derrumbe de la monarquía española” (Ocampo, 1998, p.13),

destituyen de los altos cargos públicos y/o de dirección de estado a las autoridades peninsulares, mediante el mecanismo del cabildo abierto, para “reemplazarlas por las nuevas autoridades criollas” (Ocampo, 1998, p.14).

Una vez los criollos llegan al poder, y establecida la Junta Suprema del Reino [la cual] quedaría “sujeta a la regencia de España. [Pero que] sin embargo, el 26 de julio, la misma junta se declaró independiente del consejo de Regencia, cesando a todos los funcionarios de antiguo gobierno. Aquí se instauró en la Nueva Granada el movimiento autonomista del gobierno [...]” (Ocampo, 1998, p.14).

Ese movimiento autonomista que en sus inicios “se extendió bajo la idea [...] de que las colonias asumían la autoridad y el mando para poder guardar las provincias hasta el regreso de del monarca Fernando VII” (Ocampo, 1998, p.14), propició el escenario para que prontamente surgieran tres grandes tendencias políticas: “los *autonomistas*, partidarios de la autonomía respecto a la Junta de Regencia de España, pero conservadores de la autoridad legítima del monarca” (Ocampo, 1998, p.15); los *tradicionalistas*, “partidarios de conservar el mismo estado político español antes de la revolución de política de 1810.

Según sus ideas, se debía mantener a toda costa el gobierno colonial español” (Ocampo, 1998, p.15). Y por último los *independentistas*, “partidarios de la superación definitiva de España y de instaurar en la Nueva Granada la forma democrática republicana de gobierno apropiada para un nuevo estado nacional” (Ocampo, 1998, p.15).

Por otro lado, mientras Santafé alegaba para sí la autoridad máxima para las provincias, “cada provincia consideraba que era portadora de la soberanía nacional [...], por lo cual se consideraron con autonomía para hacer sus propias constituciones y, posteriormente, sus propias declaraciones de independencia” (Ocampo, 1998, p.16); por lo que no es extraño que “el congreso general del reino, que se reunió el 22 de diciembre de 1810 no pudo

expedir la constitución porque solo concurrieron los diputados de seis provincias: Santafé, El Socorro, Pamplona, Neiva, Mariquita y Novita. Las demás provincias no asistieron pues en ellas se manifestó esta tendencia regional y caudillista que las hacía considerarse soberanas dentro de un territorio y recelosas de Santafé, por su interés de arrojarse al mando y la dirección de todo el reino” (Ocampo, 1998, p.16).

Ante el fracaso de una constitución expedida por todas las provincias, “el 28 de febrero de 1811 se instaló en Santafé el Colegio Representativo Constituyente y Electoral de la provincia de Santafé de Bogotá, el cual asumió el supremo gobierno y declaró que había cesado la representación y autoridad de la junta suprema. Creada en 20 de julio” (Gómez, 1962, tomo II, p.410), el cual dictó una “constitución mediante la cual Cundinamarca se convertía en estado independiente [...]” (Ocampo, 1998, p.17); constitución promulgada el “4 de abril de 1811 [...] por el presidente Jorge Tadeo Lozano” (Ocampo, 1998, p.22).

A la constitución de Cundinamarca se sumó la del 27 de noviembre de 1811, en donde “los representante de las provincias de Cartagena, Antioquia, Neiva, Pamplona y Tunja firmaron el acta de Confederación de la Provincias Unidas de la Nueva Granada [...], cada una de las cuales promulgó su propia constitución” (Ocampo, 1998, p.22).

Así pues, tras la declaración de independencia de Cundinamarca, “la República de Tunja sancionó la suya el 9 de diciembre de 1811; [...], Antioquia lo hizo el 9 de diciembre de 1811” (Ocampo, 1998, p.22), que se suman a la reforma constitucional de Cundinamarca “el 17 de abril de 1812, y por último [a la de] Cartagena de Indias, el 14 de junio del mismo año” (Ocampo, 1998, p.22).

VI. Centralistas y Federalistas

Ante la imposibilidad de unificación de las provincias del Nuevo Reino, y puesto que la revolución de 1810 “planteó [el] [...] problema [de] [...] la formación de un estado nacional y la búsqueda de los modelos políticos más adecuados para la constitución” (Ocampo, 1998,

p.37); surgieron dos grandes movimientos políticos, cada uno de ellos con un modelo diferente “para la conformación político-administrativa del nuevo estado [...]” (Ocampo, 1998, p.37).

Por un lado, el *centralismo* “es una teoría política que supone la soberanía como única e indivisible, ejercida en plenitud de facultades por el poder central” (Ocampo, 1998, p.37), naturalmente sustentado por los cundinamarqueses. Estos últimos expusieron “la necesidad de un estado unitario, con un ejecutivo fuerte que prepara a la nación recién independizada para presentar un frente unido a la posible reacción española” (Ocampo, 1998, p.39). Además, argumentaban que al hacer uso de “la experiencia centralista y unitaria que España había establecido con su colonialismo. Así mismo, consideraban como un error querer imitar a los Estados Unidos, por cuanto su régimen federal nada tenía que ver con los hábitos, costumbres y necesidades de la Nueva Granada” (Ocampo, 1998, p.39).

Por su parte, el *federalismo* sustentado por la Confederación de la Provincias Unidas de la Nueva Granada (Cartagena, Antioquia, Neiva, Pamplona y Tunja) es “una teoría política mediante la cual se busca solucionar el problema de la unidad estatal, con el respeto y reconocimiento de la autonomía territorial soberana” (Ocampo, 1998, p.42). Para estos, “se presenta un estado en donde la soberanía aparece dividida, pues se reservan para el gobierno general aquellas atribuciones soberanas de carácter general, y se distribuyen las otras, de carácter regional y local, entre los estados federados” (Ocampo, 1998, p.42).

Para los federalistas granadinos, “la administración colonial había sido descentralizada [...], la diferenciación geográfica auspiciante del regionalismo, la falta de comunicación de las provincias entre sí, las grandes distancias para ejercer una administración central fuerte, los anhelos políticos para satisfacer los intereses regionales, la necesidad de un sistema político que emulara el progreso de las provincias por ejemplo de los Estados

Unidos [...], se convirtieron en los argumentos propios de los federalistas” (Ocampo, 1998, p.43). En este sentido, “las hostilidades entre centralistas y federalistas se fueron profundizando en los años 1811, 1812 y 1813” (Ocampo, 1998, p.49).

VII. Realistas y Patriotas

Paralelamente a la guerra civil entre centralistas y federalistas, tras la “revolución política de 1810, los *realistas*, defensores del monarca español y del sistema colonial, permanecieron fieles a las instituciones españoles” (Ocampo, 1998, p.53), por tanto, “se

opusieron a la democracia republicana auspiciada por los patriotas y buscaron la unión con la iglesia católica, defensora de la monarquía española” (Ocampo, 1998, p.53).

Los realistas, ubicados principalmente en “Pasto, Popayán, Santa Marta [...], reaccionaron contra los patriotas y ofrecieron apoyo irrestricto a la corona española en sus esfuerzos de reconquista” (Ocampo, 1998, p.53). Se contaban entre estos “numerosos funcionarios civiles y eclesiásticos peninsulares, e igualmente criollos realistas y una gran masa de popular” (Ocampo, 1998, p.53).

El realismo defendió la tesis “sobre el origen divino de la monarquía, el carácter ilimitado del poder real y la tendencia hacia la política realista afirmadora de los derechos temporales del monarca sobre la iglesia” (Ocampo, 1998, p.54), es decir el misoneísmo o la “alianza indisoluble entre el trono y el altar” (Ocampo, 1998, p.54).

Para 1811, “la guerra civil entre los partidarios del realismo y los patriotas republicanos en la Nueva Granada se inició” (Ocampo, 1998, p.63). Los enfrentamientos se dieron en dos frentes, el norte y el sur; por el norte “en la costa atlántica, con los enfrentamientos entre Cartagena [...] y Santa Marta” (Ocampo, 1998, p.63); y por el sur “en el eje Pasto, Popayán y Cali” (Ocampo, 1998, p.63).

Santa Marta, en tanto “sede del gobierno español en los primeros años de la república granadina” (Ocampo, 1998, p.58), inicia la campaña de reconquista atacando Cartagena, siendo esta última “el centro del patriotismo republicano, [teniendo] [...] como propósito principal tomarse a Santa Marta para anexarla a las Provincias Unidas de la Nueva Granada” (Ocampo, 1998, p.69). En medio de estos enfrentamientos “llegó a Cartagena el Coronel Simón Bolívar, quien [se puso] [...] al mando del francés Pedro Labatut” (Ocampo, 1998, p.69) para participar de la campaña del bajo Magdalena, “en la cual los realistas fueron derrotados” (Ocampo, 1998, p.69).

Para el 15 de diciembre de 1812, “Bolívar presentó el [...] Manifiesto de Cartagena [en donde] [...] propuso la reconquista de Venezuela; [...], y expuso lo esencial de su credo político” (Ocampo, 1998, p.69); y ya para 1813 y embestido como general, Bolívar con la ayuda del Congreso de las Provincias Unidas de la Nueva Granada, “con sede en Tunja” (Ocampo, 1998, p.70), Bolívar “con un ejército libertador granadino compuesto por más de

600 soldados” (Ocampo, 1998, p.70), que ya en “territorio venezolano se [le] unieron numerosos soldados del vecino país” (Ocampo, 1998, p.70). Por lo tanto, con un ejército libertador “de granadinos y venezolanos, Bolívar se enfrentó a las tropas realistas en numerosos combates, entre ellos los de la Grita el 23 de marzo de 1813, Mérida, Trujillo, en donde decretó la guerra a muerte contra los españoles” (Ocampo, 1998, p.70). En Caracas, “Bolívar fue recibido como héroe glorioso con todos los honores, y recibió el título de *libertador*” (Ocampo, 1998, p.70).

Reconquista e independencia

I. Pablo Morillo y el ejército expedicionario

Decidido a recuperar sus colonias, Fernando VII, el monarca español del que no se podía esperar sino “miserias [...] y persecuciones [quien además era conocido por] [...] falso y cruel [y con] [...] muy mal corazón” (Cuervo, 1950, p.7), escoge a Pablo Morillo, “uno de los mejores capitanes de la resistencia a la invasión bonapartista, auténtico caudillo popular, hábil marino, estratega de valor aplaudido y premiado, herido en acciones de guerra [...]” (Cuervo, 1950, p.8), para que comandara la campaña de invasión y quien no era más que “un simple ejecutor de las órdenes recibidas de su rey don Fernando VII” (Cuervo, 1950, p.7).

Así pues, Morillo era uno de los militares más “atrevidos [y de los] [...] mejor[es] preparado[s] para la lucha y el mando. Ese fue el hombre que se escogió para venir [...] al Nuevo Reino de Granada e intentar una más fuerte dominación y otra conquista” (Cuervo, 1950, p.8). Nombrado comandante del ejército expedicionario el 14 de agosto de 1814, para el 17 de febrero de 1815 día del que parte de Cádiz hacia América, Morillo contaba con: “seis batallones de infantería, más una fuerza de 600 unidades [...]; la caballería la formaban dos cuerpos magníficamente equipados, y la artillería, con un escuadrón volante a caballos, tenía [además] dos compañías de a pie y dos grupos de obreros manuales de 120 hombres cada uno” (Cuervo, 1950, p.9).

Su flota estaba compuesta por “18 buques de guerra y 42 [de] transporte, con más de diez mil soldados efectivos” (Cuervo, 1950, p.9). Adicionalmente, “con pocos días de diferencia en el viaje había salido otras dos expediciones con dos mil quinientos hombres y en puerto

quedaban listos para zarpar 20.000 hombres de infantería y 1.500 de caballería y la artillería correspondiente” (Cuervo, 1950, p.9).

En síntesis, “el ejército expedicionario al mando del general Pablo Morillo recibió una organización apropiada y muy de acuerdo [...] con la guerra de reconquista que se le destinaba” (Mercado, 1963, p.88). Las tropas elegidas por Morillo fueron elegidas dentro de “las de mejor constitución física y buena salud, poseían el hábito de las fatigas y trabajos en la guerra y estaban bien alimentadas, vestidas y pagadas” (Mercado, 1963, p.89), es decir, Morillo partió de la península con “las mejores tropas del ejército” (Mercado, 1963, p.56); por otra parte, sus armas “se encontraban en excelentes condiciones y no eran solo suficientes sino que sobraba para la organización de tropas coloniales” (Mercado, 1963, p.89), y por último, “los servicios de administración de sanidad funcionaban perfectamente y garantizaban al ejército la alimentación y la salud” (Mercado, 1963, p.89).

II. Llegada de Morillo a la Nueva Granada

Para el 11 de abril de 1815, Morillo llega y se establece en la isla Margarita, territorio venezolano, la cual somete sin resistencia alguna, y una vez allí “procedió el general [...] a instalar el ayuntamiento, quemando [...] cuantas actas expidió el gobierno revolucionario y a recibir el juramento de fidelidad y vasallaje a la majestad de Fernando VII” (Mercado, 1963, p.94); tras tomar Cumaná, el 11 de mayo llega Morillo a Caracas. Una vez allí, y de inmediato se ocupó el general del “arreglo del gobierno de las provincias y a acelerar los preparativos de la campaña que iba a dirigir sobre la Nueva Granada” (Mercado, 1963, p.98). Establecido por completo en Venezuela, Morillo recorre Aragua y Puerto Cabello para reagrupar sus tropas. Hecho esto, parte el 12 de julio rumbo a Santa Marta a donde arriba el 23, allí es recibido por los realistas quienes le tenían “preparado el más jubiloso recibimiento” (Mercado, 1963, p.100).

Ya en Santa Marta, “Morillo dio tiempo a la vanguardia de acercarse a Cartagena y por eso hasta el 12 de agosto no embarcó [a] las tropas españolas y a algunas milicias de Santa Marta” (Mercado, 1963, p.103). Con esta acción inicia “el sitio y bloqueo de Cartagena [el cual] es quizás el acto de crueldad más grande cumplido por España en sus colonias de ultramar y es, sin duda, la manifestación de valor colectiva más intensa y de espíritu de sacrificio patriótico más hondo entre las muchas que tuvo la independencia de América”

(Cuervo, 1950, p.14), el bloqueo de Cartagena es por tanto el principio “de la campaña de invasión” (Mercado, 1963, p.103) a la Nueva Granada.

III. Condiciones del Nuevo Reino ante la reconquista

Si por un lado la corona española organizaba una campaña expedicionaria de magnitud tal que pretendía pacificar sus virreinos en América, los neogranadinos por su parte se hallaban en una “lucha entre centralistas y federalistas, la guerra civil prendía sus fogatas en los más apartados rincones de la *Patria Boba* y los próceres del 20 de julio discutían con los congresos de las Provincias Unidas cuestiones teológicas y de protocolo, olvidados del peligro exterior y sintiéndose libres” (Cuervo, 1950, p.8). En otras palabras, la autonomía adquirida en 1810 desembocó en “una forma de gobierno [poco confiable] [...], una administración impotente [...], descontento y cansancio en todas las capas sociales [...], un ejército empobrecido y anarquizado, y por sobre todo la desilusión, la desesperanza y la fe perdida” (Mercado, 1963, p.17); así pues, para un pueblo “desprovisto de instrucción de espíritu de examen [y habituado a la superstición de] [...] la cuestión religiosa, solo veía en la transformación política una calamidad que asolaba los hogares y acrecentaba la pobreza, algo así como el justo castigo de la providencia por la rebeldía contra un gobierno de origen divino (Mercado, 1963, p.19).

Sin un gobierno sólido, con un pueblo que “hacían no vanas sino odiosas las palabras de soberanía e independencia” (Mercado, 1963, p.19) y sumado a esto “un ejército inerte, hambriento y desnudo, que no tenía aquel pleno conocimiento de porqué y para qué se sacrificaban, por falta de una noción precisa de lo que es la patria, tenía necesariamente que ser vencido [...]” (Mercado, 1963, p.53), y en efecto, así sucedió finalmente.

Por último, si bien Morillo contaba con lo mejor del ejército español para la realización de la pacificación, es indudable que la mayor parte de la caída de la primera república se debió a que “sin que existiese una organización política encargada de preparar los recursos y de unir las voluntades, no podía existir una organización militar encargada de defender la soberanía e independencia [...]” (Mercado, 1963, p.52). En síntesis, “la forma de gobierno adoptada desde 1810 fue [...] la causa principal de que la Nueva Granada no se encontrara en condiciones de defender su independencia” (Mercado, 1963, p.62).

IV. Campaña de invasión

Teniendo en cuenta que por el lado realista Morillo contaba con “una tropa regular, bien comida, vestida hasta con lujo, bien provista de armas, comandada por oficiales llenos de pericia [...] y acogida por pueblos ingenuos y sencillos” (Mercado, 1963, p.90); mientras que por el lado patriota “la montonera [mas no un ejército] [estaba] hambrienta, desnuda y sin armas, conducida por oficiales inexpertos y hostilizada por los habitantes” (Mercado, 1963, p.90). La campaña de invasión al Nuevo Reino parecía algo más que sencilla.

Bajo estas condiciones, el obstáculo más grande con el que se enfrentó Morillo fueron las condiciones topográficas, pues “para avanzar desde la costa [tenía] [...] primero que atravesar la región de los pantanos y de las ciénagas, de los caños entrelazados, de los valles de los grandes ríos, en que reinan las enfermedades tropicales, y después ascender las cordilleras por senderos interrumpidos a cada paso por [...] despeñaderos [...] en que la altitud y el frío, unidos a la fatiga del continuo subir y bajar, producía en el soldado perturbaciones fisiológicas, para ir a las mesetas o descender a los valles o a las llanuras” (Mercado, 1963, p.153). Es decir que Morillo se encontró con un país “<<inmenso, [...] despoblado a su entrada, lleno de cordilleras [...], teniendo que marchar días y semanas sin encontrar una casa [...]>> (Cuervo, 1950, p.19), así pues, con la naturaleza como su mayor obstáculo decide Morillo dividir “estratégicamente [su] [...] ejército, [y así escoger] [...] las vías para llegar a Santafé” (Cuervo, 1950, p.19).

Teniendo como objetivo principal la capital “hacia ella [dirigió Morillo] [...] la fuerza principal” (Mercado, 1963, p.159), y a los objetivos secundarios envió tropas de manera tal que “combinando la dirección de sus marchas, [...] estas pudieran concentrarse para obrar simultáneamente sobre los objetivos decisivos” (Mercado, 1963, p.159).

Es desde Cartagena que Morillo lanza sobre “los principales focos de insurrección sus columnas invasoras, calculando llevar siempre un numero de fuerzas [...], superior[es] en todo sentido” (Mercado, 1963, p.226), aunque cabe mencionar que “nada militar se opuso [...] a la realización de aquel plan [pues] [...] el país estaba en completa anarquía” (Mercado, 1963, p.226).

Con el río Magdalena como directriz, formó Morillo cuatro columnas de invasión. La primera hacia Santafé; la segunda “columna destinada a Medellín [la cual] [...] debía seguir en aquella dirección por las vertientes del Magdalena” (Mercado, 1963, p.161), la tercera “con dirección al Socorro, enviando otra [columna adicional a manera de apoyo] [...] por el Magdalena para que mantuviese la comunicación entre ambos cuerpos” (Mercado, 1963, p.161); por último, una cuarta columna se envió “para que penetrase por el Atrato y subyugase la provincia del Chocó” (Mercado, 1963, p.161).

Así pues, mientras avanza el ejército realista tanto “en Caracas, [...] en Bucaramanga y en Girón, [...] en Zipaquirá, [como en todas las provincias recorridas desde] [...] los litorales marítimos hasta el mismo corazón de los Andes, las mismas voces que saludaron a los libertadores saludaban ahora a los invasores” (Cuervo, 1950, p.25). Con este el plan de campaña, acompañado además de “la asistencia de oportunas y felices circunstancias, fue llevado a término con vigor y celeridad y como resultado la revolucionaria colonia quedó completamente dominada” (Mercado, 1963, p.225). Así “terminaba la Campaña de invasión [e iniciaba] [...] el régimen del terror” (Cuervo, 1950, p.27).

V. Régimen del Terror

Establecido ya en Santafé, y con el control de las provincias del Nuevo Reino, Morillo “y sus subalternos en las diferentes ciudades del país impusieron una política del todo coercitiva” (Ibáñez, 2009, p.28), de ahí que, mientras el teniente general español estuvo a cargo del virreinato granadino, a su administración se le denominara el *régimen del terror*. Para hacerlo efectivo Morillo se valió principalmente de tres instituciones: el “consejo de guerra, [el] concejo de purificación y [por último] la junta de secuestros” (Cuervo, 1950, p.31).

El *consejo de guerra* tenía como finalidad “condenar a muerte en sentencia rápida y sin defensa posible a los caudillos que habían dirigido la primera república o comandando sus tropas” (Ibáñez, 2009, p.28). Precedido por “el gobernador militar de la ciudad [...] y actuaban en este tres oficiales del ejército; [...], se hacía la acusación, un defensor de oficio que siempre era un español hacía un alegato que más parecía un refuerzo a la acusación [...], y se pronunciaba en fallo de rebeldía y de traición, es decir, se condenaba a muerte” (Cuervo, 1950, p.32).

Por otro lado, el *consejo de purificación* estaba orientado a “la expiación o [el] castigo de los habitantes del virreinato que hubieran colaborado de alguna forma con los patriotas o no pudieran demostrar su fidelidad a la corona” (Ibáñez, 2009, p.29). Así pues, “las multas que allí se imponían eran las de multa, destierro o servicio militar en las filas del rey” (Cuervo, 1950, p.32). Por último, la *junta de secuestros* tenía como objeto “la expropiación de los bienes de los patriotas en beneficio del ejército español” (Ibáñez, 2009, p.29), por lo que “familias enteras sufrieron el embargo de sus bienes, quedando sometidas a la miseria” (Ibáñez, 2009, p.29). En definitiva, “las tres entidades formaban en realidad una sola, dirigidas [...] al exterminio de las vidas y propiedades de los republicanos” (Cuervo, 1950, p.32).

En este sentido, el clero en tanto partícipe de la revolución lo fue también del castigo, por lo que Morillo instauró “los <<tribunales de inquisición>> con el fin de sancionar con extrañamiento, confinamiento, expropiación [...] a los curas que habían secundado la revolución” (Ibáñez, 2009, p.29).

En este contexto, “a diario fueron ajusticiados, encarcelados [...]un sin número de patriotas, sin la menor compasión para con sus familias, las cuales quedaron en el abandono, la pobreza o la miseria” (Ibáñez, 2009, p.30), hechos que solo produjeron que se perdiera el “respeto o sumisión al rey de España y a las autoridades coloniales [aunque] [...] en particular contra [Morillo y su] [...] ejército expedicionario” (Ibáñez, 2009, p.30).

VI. Guerrillas patriotas

Con el régimen del terror implantado en el Nuevo Reino y siendo la intención de Morillo la pacificación de Venezuela, Quito y demás virreinos (campañas de pacificación que no son objeto de estudio aquí), parte el teniente general español hacia Venezuela dejando a cargo a la tercera división realista del ejército como responsable del Nuevo Reino al mando del coronel José María Barreiro.

Como máxima autoridad militar, Barreiro continuó implantando el régimen, por lo que la aberración que ahora despertaba el ejército español hacía que se le considerara por los habitantes de la Nueva Granada como “una fuerza invasora o de ocupación, a la cual se debía combatir a toda costa” (Ibáñez, 2009, p.30), por lo que entonces, el conflicto entre patriotas y realistas “se transformó en “una lucha revolucionaria de venezolanos,

ecuatorianos y granadinos por la independencia de la metrópoli colonialista, absolutista y despótica, hasta adquirir dimensiones de conflicto internacional entre España y América, y condiciones de guerra convencional, en la medida en que fue creciendo el ejército republicano” (Ibáñez, 2009, p.31).

Dicho equilibrio militar se hizo posible (en la Nueva Granada y muy seguramente en los demás virreinos) gracias en gran parte a las guerrillas patriotas, estas últimas, nacidas en casi todas las partes del Nuevo Reino, pues el país “se entregó al servicio de la independencia” (Ibáñez, 2009, p.33), con excepción de Santa Marta y Pasto. Estas fuerzas patriotas insurgentes “al comienzo [aparecieron] en áreas alejadas de los poblados, páramos, montañas y zonas selváticas, con el apoyo de la población del área, las cuales fueron creciendo y empezaron a controlar [...] sitios estratégicos como [...] caminos, puentes, pasos obligados y varios poblados” (Ibáñez, 2009, p.33).

Entre otras tantas guerrillas (en los páramos de Pamplona, la del Valle del Cauca, la del Chocó, la de Neiva, etc.), una de las más influyentes fue la del Casanare. Así pues, el mismo Morillo cuando “creyó que había pacificado el virreinato y se fue a Venezuela por la ruta de los llanos en busca de Bolívar, sintió en carne propia el hostigamiento de estas fuerzas, sin que lograra éxito alguno sobre ellas” (Ibáñez, 2009, p.33).

Con Casanare libre de la dominación debido a la fuerza de su guerrilla, se convirtió en el refugio perfecto para todos aquellos que huían de la pacificación, convirtiéndose además en el punto de “llegada y arraigo de los restos de los ejércitos neogranadino y venezolano” (Ibáñez, 2009, p.34) que habían podido escapar. Por tanto, los llanos del Casanare junto con el Caribe americano se convirtieron en la salvación de quienes escapaban del régimen del terror del general Pablo Morillo.

VII. Campaña de liberación

Sin más obstáculo que la naturaleza, el ascenso comenzó del llano a la cordillera desde Paya el 28 de junio de 1819, travesía en la que “murieron cerca de 40 hombres [y las] [...] cabalgaduras que no se habían perdido en el cruce de los ríos, en el páramo, sin poder resistir el frío de los Andes, rodaron por los precipicios o sucumbieron por el camino [...]. Solo las mulas y algunos caballos lograron cruzar el páramo” (Ibáñez, 2009, p.69). El páramo

de Pisba se erige “con una altura de 3.500 [msnm] [...], su paso es aun difícil por la falta de vegetación y la carencia de oxígeno [...]. El camino es serpenteante, escarpado y abrupto tanto en el ascenso como en el descenso y esta circundado por abismos” (Ibáñez, 2009, p.67). Por lo tanto, fue por este camino que Bolívar logró “acceder sorpresivamente al corazón del virreinato [aunque contó con la fortuna de tener] [...] una semana para recuperarse, sin tener el enemigo enfrente” (Ibáñez, 2009, p.67).

Las primeras tropas realistas llegaron a Socha el 2 de junio “en medio de la sorpresa y entusiasmo de sus habitantes. La presencia de los soldados de la libertad [en medio de una comunidad asolada por el régimen del terror], cobró en ellos todo su sentimiento patriótico y [...] se dieron a la tarea de procurar dar remedio a la precaria situación del ejército” (Ibáñez, 2009, p.69). Ante tal recibimiento, “el ejército libertador se recuperó anímica, física y materialmente para enfrentar a su enemigo”

del que en los
(Ibáñez, 2009, p.70),

primeros días de junio no se tuvo noticias.

En este contexto, y con el fin de “obtener contacto con los núcleos guerrilleros que operaban en el Socorro para incrementar su fuerza, [y para] apoderarse de las regiones más ricas y pobladas de la provincia [de Tunja y adicionalmente] aislar a Barreiro de sus comunicaciones con Santafé” (Ibáñez, 2009, p.77), Bolívar decide ocupar Duitama, para tal fin recurre al engaño.

Haciéndole creer a Barreiro que se retiraba de nuevo a los llanos, y retrocediendo sus tropas, Bolívar se desvía por el camino hacia Belén para por fin ocupar Duitama. Allí logró “reparar los sufrimientos de sus hombres y [...] tomar contacto con los guerrilleros del

Socorro [...] así como [reclutar] paisanos voluntarios de toda clase social” (Ibáñez, 2009, p.77).

VIII. Batalla del Pantano de Vargas

Con el puesto de mando patriota ahora en Duitama, Barreiro concentró sus fuerzas en Paipa, por lo que los dos ejércitos “solo separados por el río Surba” (Ibáñez, 2009, p.79); hasta que Bolívar ya sea por seguir por Toca hacia Tunja o para tomar una posición ventajosa con respecto a las fuerzas realistas en Paipa decide “en la madrugada del 25 [de julio de 1819] empezar el movimiento del ejército patriota” (Ibáñez, 2009, p.80), pero con

lo que no contaba el libertador es que el cruce del río Chicamocha “se hizo cada vez más lento, circunstancia que permitió a Barreiro enterarse de tales intenciones y de inmediato marchar” (Ibáñez, 2009, p.80).

Con Bolívar y su ejército cruzando el río, y enterado Barreiro de los planes patriotas, este último tuvo el tiempo suficiente para “avanzar [y] apoderarse de las alturas que dominaban el pantano” (Ibáñez, 2009, p.81), que seguía al cruce del río. Así pues, con “el ejército libertador en condiciones desventajosas de terreno, metido en un pantano, dominado desde las alturas [...] y con un obstáculo natural a sus espaldas [el río] [...] no le daba otra opción [a Bolívar] que la de vencer o morir” (Ibáñez, 2009, p.81). Sin otra alternativa, y en “tan desfavorable situación táctica [aunque con toda la infantería del ejército patriota su disposición] [...] ordenó un ataque general sobre todo el frente realista” (Ibáñez, 2009, p.82).

Conocido por el mismísimo Morillo el ímpetu, el coraje y la fuerza de combate que representaba la caballería llanera, hecho que lo llevo a afirmar: “<<si pudiera contar con 10.000 jinetes llaneros me pasearía victorioso por Europa>>” (Ibáñez, 2009, p.49), las fuerzas realistas son vencidas tras algo más de ocho horas de combate y con pérdidas humanas de casi 500 mil hombres, por ultimo “la aproximación de la noche y la lluvia [...], impidi[o] a los patriotas la persecución de las fuerzas españolas y dio termino a la batalla más sangrienta de toda la campaña libertadora” (Ibáñez, 2009, p.83). Adicionalmente el ejército realista perdió “gran parte de sus caballerías, vestuario y armamento” (Ibáñez, 2009, p.85).

Finalmente “la dureza del combate y las pérdidas sufridas hicieron que después de la batalla las dos fuerzas [...] retrocedieran a sus posiciones anteriores, en busca de su recuperación y de la llegada de refuerzos” (Ibáñez, 2009, p.86), el ejército libertador en Duitama, el realista en Paipa.

IX. Batalla del puente de Boyacá

Cortadas las comunicaciones de Barreiro con Santafé tras la ocupación de Tunja, y con el fin de reestablecerlas, decide el general español marchar a Motavita, mientras Bolívar “se dedicaba en Tunja a reparar las fatigas de sus tropas con las provisiones y vestuario que le procuraban sus moradores [...]. También se informó sobre el enemigo para engañarlo”

(Ibáñez, 2009, p.92). Para esto último, “hizo correr el rumor que el ejército permanecería en Tunja a la espera de la caballería [...] procedente de Casanare” (Ibáñez, 2009, p.92), y luego avanzar a la capital; por lo que creyendo Barreiro que Bolívar estaría en Tunja decide marchar a Santafé.

Para la mañana del 7 de agosto, y con sus tropas listas para la marcha y el combate formadas en la plaza mayor de Tunja, se dirige el libertador hacia el cerro de San Lázaro a quince minutos de Tunja, “lugar del que se domina todo el panorama desde Motativa hasta la llanura Sora [...]. Su satisfacción fue tan grande al observar con su catalejo el ejército realista desfilando por dicho camino” (Ibáñez, 2009, p.93), que esperó allí hasta que se cercioró que la ruta del ejército no era otra que “la de Samacá y el puente de Boyacá, donde converge con el camino a Tunja” (Ibáñez, 2009, p.93), para ordenar iniciar la marcha de su ejército desde la plaza mayor de Tunja hasta el puente de Boyacá.

Según los pronósticos de Bolívar, “los dos ejércitos se movieron hacia el campo de batalla de forma casi paralela, con efectivos humanos más o menos equilibrados, pero diferenciados completamente desde el punto de vista psicológico” (Ibáñez, 2009, p.93). Por un lado, del lado realista se marchaba “sin mayores arrestos para el combate, pues no se esperaba encontrar al enemigo y menos combatirlo. Pensaba en Santafé” (Ibáñez, 2009, p.93); y por el otro, los patritas “marchaban recomfortados físicamente, mejor abastecidos, bien municionado, con elevada moral y pleno conocimiento y deseo de encontrar a su enemigo y enfrentarse con él para derrotarlo” (Ibáñez, 2009, p.93).

El puente de Boyacá fue elegido por Bolívar puesto que allí era el punto de entrecruzamiento del camino Motavita-Samacá con el que lleva a Tunja. Habiendo allí para la época una casa ubicada a lo alto del camino, en donde alrededor de las dos de la tarde llegó el ejército español, disponiendo de dicha casa Barreiro pasa hospedarse allí. Al oscurecer el campo por la neblina, 40 hombres de la caballería patriota se acercan al alojamiento de Barreiro, por lo que al no sospechar que se trataba del ejército libertador se “envió una compañía de cazadores para que los atacara y los persiguiera por el camino que conduce a Tunja” (Ibáñez, 2009, p.95) compañía que como era de esperar fue arrasada una vez se encontró de repente con el ejército libertador.

Fue tal la sorpresa y la poca capacidad de respuesta de los realistas que “todos los cuerpos realistas empezaron a entregarse algunos de ellos completos, hasta quedar preso la mayor parte del ejército español” (Ibáñez, 2009, p.98), y Barreiro quien huía fue capturado y llevado ante Bolívar; esta victoria como la mayoría de las logradas por el libertador en el Nuevo Reino fue más de inteligencia que militar, pues en esta incursión de tan trascendental importancia “el ejército libertador apenas tuvo 13 muertos y 53 heridos” (Ibáñez, 2009, p.99).

X. Liberación del Nuevo Reino

Con la aniquilación de la tercera división realista, cuerpo armado encargado del Nuevo Reino “el escenario de la guerra cambió completamente, así como el panorama político militar de la Nueva Granada” (Ibáñez, 2009, p.100), pues el virrey consternado por la derrota decide “salvarse de caer en las manos de Bolívar” (Ibáñez, 2009, p.100) y ordena al ejército restante a marchar hacia el sur en busca de los refuerzos realistas de Popayán mientras él huía a Cartagena. Con el desgobierno en la capital avanzó Bolívar sobre ella “escortado por el escuadrón de caballería [...] en la tarde del 10 de agosto [de 1819]” (Ibáñez, 2009, p.101).

A medida que las fuerzas patriotas ya sin resistencia se adentraba en el territorio de la Nueva Granada, fueron declarando su independencia “las restantes provincias” (Ibáñez, 2009, p.106), aunque “el sur [...] demoró más tiempo en obtener su libertad, dado el espíritu realista que animaba a sus moradores, obligando a los ejércitos libertadores a realizar sobre sus territorios sucesivas campañas” (Ibáñez, 2009, p.106).

Con el libertador en Santafé, destruido el ejército realista en el Nuevo Reino y reducidas “al mínimo las posibilidades españolas de mantener su autoridad” (Ibáñez, 2009, p.105), esto sumando a la huía del virrey el 9 de agosto, “desapareció el poder político del rey de España en la Nueva Granada, y empezó a imperar un gobierno republicano, independiente y democrático” (Ibáñez, 2009, p.105).

Por último, con la consolidación del poder patriota en el Nuevo Reino, el ejército libertador logró “el desequilibrio militar [de las fuerzas realistas, y así] combatirlas prioritaria y separadamente, lo que concretó los grandes triunfos de Carabobo, Bombona, Pichincha,

Junín y Ayacucho” (Ibáñez, 2009, p.106); campañas que emprendió Bolívar posterior a la librada en el Nuevo Reino, el cual como presidente de la naciente república nombra al general Francisco de Paula Santander como su vicepresidente y por tanto el encargado de la administración de la recién recuperada provincia, una de las cuatro formalizadas en la constitución de Cúcuta de 1821 en lo que el libertador llamo la *Gran Colombia*, compuesta por Panamá, la Nueva Granada, Venezuela y Ecuador.

Colonización Intelectual

“La nueva generación no pretende otra cosa que completar y enderezar la obra realizada por los libertadores”. Leopoldo Zea.

Introducción

Si tenemos en cuenta que *la España que conquistó América* fue, de entre las naciones europeas, la más rancia al movimiento ilustrado, el poderío económico que sus colonias le dieron le permitieron mantenerse al margen de la transición que ocurría en la mayoría de Europa. Mientras occidente pasa de lo medieval a la modernidad, España y sus colonias vivían aun en la edad media. Si bien España se queda retrasada económica y culturalmente del resto de su continente, el retraso del Nuevo Mundo con respecto a Europa adquiere dimensiones aún más amplias.

Con una monarquía medieval e improductiva subsistiendo gracias a la extracción en el Nuevo Mundo, las demandas de un estado feudal en medio de nacientes estados industriales se hicieron insostenibles. De ahí que la carga tributaria en las colonias nunca fuese a descender sino al contrario. Esto explica por qué en las colonias nunca se pretendió implantar otro modelo económico diferente a la extracción; hecho que se suma al control ideológico mediante doctrinas medievales.

Nuestra revolución de independencia, como vimos, es el resultado de la suma de factores que se conjugaron para propiciar las condiciones óptimas para lo que fue un arrebatamiento del poder político-administrativo y expulsión de las fuerzas militares españolas del Nuevo Reino; circunstancias aprovechadas y hechos realizados por pocos hombres que comprendían la importancia de su momento y aprovecharon la oportunidad. En este sentido, el proceso de independencia que aquí delimitamos entre 1781 y 1819 no representa sino *la mitad de la revolución de independencia*, y la otra parte, *la revolución en contra de la ideología española queda por hacer*.

La transición que la revolución de independencia representa o marca el punto de partida de la *emancipación política a la colonia intelectual*, puesto que, como es lógico, mientras

se estaba bajo el dominio español estos últimos harían todo lo posible por sostener y sostenerse en su gobierno. El problema radica justamente en que una vez expulsados los peninsulares dichas formas de gobierno se sostuvieron y las plazas de los españoles fueron ocupadas por los más adinerados criollos locales.

Al mantener un sistema de gobierno feudal hasta las primeras décadas del siglo XX, los criollos en el Nuevo Mundo perpetuaron el retraso económico-cultura que tanto se esmeró en conservar España. No es extraño entonces que con la industrialización de Europa y los Estados, los ahora estados latinoamericanos se vieran en clara desventaja con respecto a las nuevas formas de comercio mundial, ahora ya no es solo la *colonia intelectual* sino que nuevamente es una *colonia comercial*.

I. La España que conquistó América

Una vez las autoridades españolas son expulsadas del Nuevo Reino, siendo esta transición resultado (como lo hemos visto) de la lucha por el control económico-político del territorio entre españoles peninsulares y criollos, disputa que en el fondo se sustentó en la molestia que le generaba al criollo que el español en tanto extranjero le quitase su derecho a gobernarse en cuanto “hijo de estas tierras” (Zea, 1976, p.91). En consecuencia, el pueblo fue durante su “liberación” un actor secundario que participó aportando hombres para la guerra (en todos los bandos) o como abastecedor de los ejércitos (sea cual fuere el que tomara la ciudad), pero que al finalizar la guerra no se le tuvo en cuenta para gobernar; y sus intereses poco o nada fueron puestos en discusión; en este sentido el pueblo fue solo un espectador que se dedicó a apoyar al ejército vencedor.

Ahora bien, la diferencia entre una revolución social y la transición de poder que aconteció en el Nuevo Reino es que la primera apunta a defender “los derechos constitucionales” (Zea, 1976, p.99), o de unidad de comunidad y en defensa de precisamente el pueblo, en donde se busca justamente alterar el orden social en pro de la equidad; pero a diferencia de esto último, en la Nueva Granada la revolución fue una transición que conservó la pirámide social, sostuvo los privilegios de clase y raza y poco o nada buscó el bienestar general. La clase gobernante fue motivada “por el indudable deseo de aprovechar una ocasión propicia para sustituir la administración peninsular por una administración local” (Zea, 1976, p.99).

Esta administración peninsular que excluye a Colón y posteriormente excluye a la naciente burguesía y al pensamiento ilustrado vinculó “exclusivamente a la corona de Castilla y a solo los súbditos castellanos [...] a pasar a [las Indias] y ejercer [en ellas] sus actividades comerciales” (Puiggros, 1989, p.99). El nuevo mundo “debía ser de Castilla y nada más [...] del rey feudal y no del rey burgués” (Puiggros, 1989, p.99), por lo que en España, como en ninguna otra parte de Europa, al “feudalismo se le ofreció [...] una posibilidad de subsistencia [...]; la de una cruzada en territorios de infieles, la de un continente gigantesco donde la espada y la cruz encontrarían todavía ancho campo de acción” (Puiggros, 1989, p.115).

En manos de un país aún recolector frente a un continente que se hacía productor, mientras España saqueaba América, “Europa se lanzaba al asalto de España” (Puiggros, 1989, p.127). Así pues, al excluir a su campo productivo de las rentas de Indias, teniendo como razón principal para hacerlo el temor que generaba a los señores de Castilla y para la nobleza el dejar “a la burguesía abrirse paso en América [...] [significaba no solo perder] América, sino también sus propias posiciones en España” (Puiggros, 1989, p.100).

Rezagado su campo productivo, España se convierte en un país cuyo el 90% “de las materias primas importadas [desde América] [...] se exportaban a los países manufactureros de Europa occidental, y una parte de la mercancía con ellas elaboradas se reimportaban a España” (Puiggros, 1989, p.105). Por lo que tras la consolidación de Castilla en el Nuevo Mundo, España sustentó su economía en la extracción y “automutiló sus fuerzas productoras, [y] quedó reducida a la condición de país consumidor-importador” (Puiggros, 1989, p.105). Por ejemplo, el estilo de vida, de los cuales los reyes eran el mayor ejemplo, contaba para cada alto dignatario hasta con centenares de “camareros, [...], escuderos, sumilleros, aposentadores, confesores, capellanes,

secretarios, heraldos, maceros, trompeteros, [...], pífanos, alabarderos” (Puiggros, 1989, p.136) etc. En síntesis, “los grandes señores de Castilla sacaron, sin moverse de su reino, todas las ventajas de la conquista llevada en adelante, a sangre y fuego, por sus copartidarios [...] y completada por los misioneros de la fe católica” (Puiggros, 1989, p.113).

Ante tal derroche, sin un sector productivo y dependiente casi por completo de la extracción en América, rápidamente “las rentas de toda España y de toda América no alcanzaban para hacer frente [al gasto público por lo que] [...] el rey nombraba

inquisidores con la misión de apoderarse de los bienes de [distintos sectores sociales], [...], o de los sospechosos de herejía” (Puiggros, 1989, p.136).

Ahora bien, un enorme gasto público junto con una ausencia de industria congeló a España “en el empobrecimiento y la decadencia social [...]. Los campesinos endeudados abandonaban sus tierras o se las arrojaba de ella por la fuerza pública” (Puiggros, 1989, p.149); por lo que en muchos casos la emigración a América fue sinónimo de “riqueza fácil” (Puiggros, 1989, p.192). En resumen, “la conquista de América arruinó a España al salvar de la desaparición a los grandes señores castellanos” (Puiggros, 1989, p.193), al paralizar con la desaparición de las pequeñas-medianas industrias “el inicial desarrollo comercial de sus ciudades” (Puiggros, 1989, p.192). Esto desató una lucha de clases en la que una nobleza enriquecida con la extracción en las indias logra imponerse a la naciente burguesía, y con esto “reducir a la indigencia a los trabajadores rurales y urbanos” (Puiggros, 1989, p.192).

II. Educación en la colonia

Educados por España durante algo más de 4 siglos, los primeros centros de estudio los fundan los dominicos, con cátedras en: teología, sagrada escritura, aritmética, gramática y español. Los franciscanos, posteriormente, fundan las primeras escuelas a mediados de 1585. El colegio Santo Tomas, la universidad Tomística de Santa fe de Bogotá, y el colegio San Bartolomé fundado por los jesuitas son algunos de estos. La élite colonial es educada por la iglesia. La creciente población obliga a incluir dentro de la vida académica y religiosa a la naciente población mestiza del territorio. El mestizo es símbolo de la nueva sociedad, los abuelos de la actual Colombia. Como hijo de español e indio, este es ahora el habitante de ese territorio. La importación de mano de obra africana marca otro hecho relevante en el ámbito cultural y económico, pues a la inevitable mezcla racial se suma la aparición de una nueva clase social, con un carácter mucho más precario que el del indígena. La estructura económica cambia.

La educación básicamente se encarga de transmitir una serie de hechos acabados que deben ser aprendidos. Nunca se incita a una reflexión, los estudiantes debían “amoldarse a una teología, una filosofía y un derecho sistemáticamente estructurados. La nueva sociedad debía, por lo mismo, adecuarse a los lineamientos teóricos dibujados en el sistema” (Salazar, 1988, p.98). El pensamiento crítico es remplazado por “una filosofía,

articulada a la fe, que respondía por los problemas de esta vida y la otra, tenían que generar una sociedad psicológicamente segura aunque no materialmente satisfecha. El hombre estaba resuelto. Por si acaso, si la fe fallase y generase dudas, la filosofía podía consolidarla, y viceversa” (Salazar, 1988, p.99).

Partiendo del hecho que dios existe y que fue él quien creo el mundo y todo lo que en este hay, la filosofía perfecta para sustentar esta visión del mundo la otorga el aristotelismo tomista, pues este “ocupa en la escolástica un puesto importante, sobre todo en psicología, donde las diversas formas de vida son explicadas a partir de un principio de alma. La cosmogonía escolástica es profundamente aristotélica, donde cada tendencia enfatiza uno u otro aspecto cognoscitivo para la comprensión del mundo. La ética tiene como finalidad la felicidad humana, pero una felicidad entendida en términos fideísticos como santidad. Dios es el fin último del hombre” (Salazar, 1988, p.99). Como exponentes de este tipo de doctrinas encontramos a: Agustín de Alarcón y Castro que entre otros cargos, fue el rector del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario; Mateo Mimbela, Juan Antonio Varillas, Jacinto Antonio Buenaventura quien fue rector de la Universidad Tomista de Santa fe. La llegada tardía de la imprenta al Nuevo Reino representa otro de los inconvenientes para el desarrollo intelectual.

Siendo un país católico, España trae consigo al Nuevo Reino la escolástica, doctrina en la cual la teología es la *scientia prima* y se sobrepone a los demás campos de estudio trívium (gramática, retórica y dialéctica) y quatrivium (aritmética, geometría, astronomía y música). El estudio teológico estaba orientado a hacer lo más claro y creíble posible los misterios de dios *explicatio fidei*, la fe que busca ser entendida “entiendo para creer, creo para entender, entender para creer, creer para entender”. El hallazgo de las obras completas de Aristóteles y su muy cuidadosa traducción en el siglo XII fortalece la teología medieval, ya para el siglo XIII Aristóteles y su filosofía se convierten en un argumento de autoridad, hecho que coincide con la fundación de las primeras universidades por parte de los franciscanos y dominicos. Cada uno de estas representan dos tradiciones diferentes: por un lado el *tomismo* y por el otro el *escotismo*. Aunque las dos poseen bases aristotélicas, sus diferencias consisten básicamente en que los franciscanos en tanto escotismos dan mucha más cabida a teorías platónicas, aunque los tomistas o dominicos también conservaron algunos de estos elementos. Para los siglos

XIV y XV, el proyecto de unidad religiosa entra en crisis al mismo tiempo que la política en Europa, asimismo la escolástica entra en decadencia.

Ante este debilitamiento de la escolástica europea, en España se proponen “recupera[r] [...] de nuevo [...] obras de [...] los clásicos del siglo XIII. [...] Pero no para repetirlos sino para recrearlos y aplicar sus doctrinas a los nuevos problemas” (Zabalza, 1988, p113). El suarismo y la compañía de Jesús representan la segunda escolástica española. Con la muerte de Suárez, la segunda escolástica entra en decadencia (siglo XVII), la contrarreforma en oposición a los nuevos avances del pensamiento hacen que España se situé “en una posición defensiva. [...] Frente a los peligros que vienen del exterior, se ‘tíbetiza’ en defensa de la fe y del imperio, colocándose al margen de los avances de la nueva ciencia” (Zabalza, 1988, p.115).

Siendo el conocimiento dominado y administrado por la iglesia, las universidades que se fundaron en el Nuevo Reino se hicieron sobre el modelo de Salamanca. La regulación de esta última “fue obra del Papado –de- [...] Benedicto XIII; [...] y del Monarca y su Consejo, a través de la figura de los visitadores, a partir del siglo XVI [...]. Las normativas universitarias consagran ciertos libros, autores y materias, que tendrán vigencia hasta las reformas [...]: derecho romano o justiniano en Leyes; decretales pontificias en Cánones; teología metafísica de escuelas en Teología; Galeno e Hipócrates en Medicina; la filosofía de Aristóteles en artes y filosofía; Euclides y Ptolomeo en Astrología/Matemáticas, y los clásicos latinos y griegos”.⁹ Entre estos centros de enseñanza estaban: la universidad Tomística y Javeriana, y los colegios del Rosario, San Buenaventura y San Bartolomé; todos claustros de derecho pontificio y real. La oficialidad que eso representa da cuenta del carácter de la responsabilidad evangelista que España tenía con el papa. Por otra parte, por las condiciones económicas y sociales de la época, la educación no es para todos, solo unos pocos gozan de este privilegio. Por el tipo de educación impartida generaba sobretudo sacerdotes y abogados entre otros académicos, aunque el estudio de estos últimos están enfocados sobre todo en “la lección o la lectura de los textos de maestros que constituían verdaderas autoridades en la materia (Aristóteles, Tomas, Cano, Soto, Suarez, etc.) [...] A la lectura ritual de los textos consagrados seguía la *dictatio* o comentario. Al alumno, por su parte, en el proceso de enseñanza-aprendizaje, le correspondía la copia fiel de los comentarios del catedrático y la memorización de los

⁹ <http://www.usal.es/webusal/node/941>.

mismos [...]. En todo este proceso era obligatorio el uso de la lengua latina [...]. A ello se añadía la excesiva importancia del argumento de autoridad” (Zabalza, 1988, p. 123).

III. De la emancipación política a la colonia intelectual

España entonces es sostenida por América, razón por la cual ésta es la joya más preciosa para los señores de Castilla. La Nueva Granada es una colonia feudal concebida como hemos visto para ser administrada por españoles peninsulares en favor exclusivo de la corona. Por tanto, no es nada extraño que dadas las necesidades de la Península el Nuevo Reino se dedicara casi que por completo a la extracción y exportación de sus recursos naturales o minería, a la agricultura, a la ganadería y la pesca. Todo esto en una época en donde nacía la industria en la mayor parte de Europa pero que, desafortunadamente para nosotros, la codicia y la buena fortuna de contar aún con un vasto territorio para hacerlo y mantenerlo feudal permitió a la nobleza peninsular quedarse un paso atrás a nivel no solo productivo y/o económico sino también intelectual con respecto al resto de Europa.

España es así un país monárquico-feudal que se aísla junto con sus colonias del resto de su continente, pues como la mayor parte de Europa apunta a transformarse en industrial-burgués, se convierte en una amenaza tanto su sistema económico como su ideología antimonárquica, democrática y liberal que atenta contra la soberanía del rey. En este sentido, tanto en América como en España no era necesario más que un pueblo sumiso, con buena condición física para el trabajo manual, pero que en el caso de América los pequeños cargos de administración local podían ser asignados entre criollos privilegiados de muy alta condición social en donde el pueblo es condenado al trabajo pesado y mal remunerado cuando no esclavizado, al pago de diezmos e impuestos, a la represión y adormecimiento del pensamiento a través de la inquisición y falta de educación. Por último, y como en capítulos anteriores se describió, la administración del Nuevo Reino estaba a cargo de funcionarios peninsulares enterados poco o nada y sin interés de hacerlo de las necesidades reales de los habitantes.

Ahora bien, mientras el movimiento ilustrado se expandía por Europa, España se hallaba presa de ideas medievales que se resistían por completo a las nuevas ideas. La península se hallaba “preocupada [...] por defenderse, por defender su concepción del mundo y de

la vida, de la cual era heredera, ya no se preocupaba por crear, tan solo por conservar lo hecho” (Zea, 1976, p.101). Así es como la jurisprudencia, Suarez y la escolástica española fueron impartidas a unos muy pocos privilegiados sin modificación alguna generación tras generación en la Nueva Granada. Por otra parte, es necesario tener en cuenta que si bien España era un país retrasado con respecto al resto de su continente, América “estaba infinitamente más atrasada que España [...]. Separada de la Europa por un océano, circundada por un sistema prohibitivo, [y] con la inquisición en su seno [...], vegetaba en las tinieblas” (Zea, 1976, p.101).

En este sentido, es un pueblo casi analfabeta domesticado durante siglos por/y para el rey y la iglesia quien presencia y se mantiene como espectador y a la expectativa del bando victorioso para seguirle. Ante la lucha entre criollos de alta sociedad con la posibilidad de educarse dentro y fuera de la Nueva Granada quienes en asocio con líderes militares, con terratenientes y/o comerciantes granadinos, así como con aliados extranjeros –movidos por intereses económicos– se unen a la causa criolla; todo esto sumado al declive del poder de la corona española tras la invasión bonapartista, dieron las condiciones óptimas para que tras un conflicto de algo más de once años los criollos desterraran a las autoridades peninsulares y de esta manera administra ellos el poder. De esta forma los ideales de libertad y democracia no eran para el pueblo neogranadino “sino palabras, pretextos simples, mediante los cuales [los criollos] reclamaban su derecho a gobernar” (Zea, 1976, p.96),

Es posible afirmar que la expulsión de las autoridades reales en el caso particular del Nuevo Reino se divide en tres etapas (revolución de 1810, patria boba y definitiva independencia) o que dura entre 30 a 40 años (si no se tiene en cuenta la anterior distinción y se tiene en cuenta todo el proceso como un solo acontecimiento). Es en este sentido que en un primer momento la Revolución de los Comuneros no tuviese como conclusión la expulsión del virrey y la toma de Santafé, aun estando *ad portas* y casi que sin impedimento alguno para hacerlo, demuestra que el pueblo buscaba en realidad una mejor administración, mas no buscaban una transformación profunda en las estructuras de gobierno porque simplemente no tenían una noción de autonomía o libertad que implicara el desacato y mucho menos de destierro a la autoridad colonial, de ahí que bastara la palabra del arzobispo y un acto de fe para que uno de los momentos sociales revolucionarios en contra de la corona más grandes y duraderos hasta el momento se

disolviera. Tras faltar a su palabra el arzobispo, y luego que la corona reforzara sus fuerzas y asesinara y perseguiría caudillos el movimiento terminó, el pueblo, tal vez ya no tan afligido tributariamente por España, olvida lo que sucedió.

Tuvieron que pasar 29 años para que otro acontecimiento que amenazara la autoridad de España volviera a suceder. En este caso, a diferencia de los comuneros, este movimiento, el de 1810, logra desterrar a las autoridades españolas pero sin la participación masiva del pueblo y con intereses políticos-económicos rodeándola. Movimiento que disfrazado de “la idea de revolución liberal [la cual] era completamente ajena a la mentalidad de los hispanoamericanos” (Zea, 1976, p.97). Aun así, esta revolución alcanzó para establecer unos pseudo-gobiernos que bajo la incompreensión de esta idea se habían dedicado a discutir inaplicables modelos administrativos establecidos en otros países, para finalmente llegar a “matarsen los unos a los otros, [se] [...] persiguiesen o expatriasen, [y que] en lugar de doblar el país [hayan] [...] disminuido su población, [y] en lugar de adelantar el saber [hayan] [...] tenido cuidado de perseguir a los más instruidos” (Zea, 1976, p.99).

No es extraño entonces que España tuviese tiempo de organizar una reconquista y que encontrase un territorio sin recurso humano y militar para defenderse, que destituyera, persiguiera y asesinara (una historia ya familiar en la Nueva Granada) para retomar el poder; todo esto debido a que solo una pequeña luz de libertad que se le mostró al hombre latinoamericano, nada preparado intelectualmente para esto, fue suficiente para que “cada hispanoamericano, siguiese la bandera que siguiese, no aspiraba sino al predominio político, a la eliminación de los que no pensasen como él” (Zea, 1976, p.99), en donde la libertad no era más que disponer del poder para “imponer su[...] voluntad[...] sobre la voluntad de los otros” (Zea, 1976, p.96).

Esta actitud de destruirse, perseguirse y asesinarse entre ellos mismos no es sino la manifestación de que “los hispanoamericanos continuaban siendo así como lo habían hecho los españoles: los defectos de estos seguían siendo sus mismos defectos” (Zea, 1976, p.99). Así pues, y para “defenderse, para defender la civilización que representaba, España había enseñado a los hispanoamericanos a odiar a Europa. Pero al hablar de Europa, España se refería a la parte no representada por ella” (Zea, 1976, p.102), siendo la parte por España no representada el movimiento ilustrado Europeo, siendo el estandarte

de la contrarreforma y el conservadurismo medieval que desaparecía con las nuevas ideas.

Ahora bien, con una clase política en conflicto, sin cohesión de estado y con un pueblo en su mayoría espectador cuando no engrosando algún pobre bando militar, encontró Morillo al Nuevo Reino, donde retomó con poco costo militar el control del Nuevo Reino. De no ser por las fuertes políticas impuestas por el general Morillo durante el régimen del terror, no hubiesen sido posible las condiciones para que Bolívar y otros criollos ilustrados y aliados extranjeros tuvieran éxito en el proyecto independentista. Es decir, que si Morillo no hubiese tomado represalias con tal exceso en contra de aquellos que se habían levantado, y de no imponer tal carga tributaria, ni las guerrillas ni la gente hubiesen auspiciado a Bolívar en la campaña de liberación. Nuevamente el pueblo se revela cuasi neutral o apoyando al bando ganador en la batalla por su supuesta independencia.

Desterradas las autoridades peninsulares, es decir, bajo el completo control político-administrativo del Nuevo Reino por parte de los criollos e hijos de una España

“dominadora y conquistadora por la armas, pero sin inteligencia comprensiva y creadora, [y que] nada bello ni robusto había podido fundar, ni para sí ni para los otros pueblos, porque la fuerza que destruye no engendra nada” (Zea, 1976, p.101). Los ahora ya no neogranadinos con el fin de contraponerse a España y fieles a sus ideas de 1810 fundan con su odio hacia el vencido régimen el nuevo estado y es desde este odio del que nace el amor patrio.

Es natural entonces que una vez “libres” o sin la administración peninsular, y después de estar enclaustrados por España durante casi 4 siglos, viendo a Europa a través de los ojos de España, en América se heredará el odio de la península por el resto del viejo continente, adicionalmente se hereda también el rencor a la España misma. En este sentido, si España era el reflejo de Europa, es normal rechazar a toda Europa.

Es a este odio al que los libertadores llamarían patriotismo, aunque “la patria nos la <<ha traído Europa [...]. Estas cosas no [las] conocían los indígenas” (Zea, 1976, p.102), por lo que entonces el sentimiento de patria, la lucha por esta y tener una es “el traslado de una idea que ha triunfado antes en el viejo continente. Los americanos, en cuanto aspiran a realizar tal idea continúan siendo europeos” (Zea, 1976, p.102), Por lo tanto, “podríamos

definir la América civilizada diciendo que es la Europa establecida en América. Nosotros los que nos llamamos americanos, no somos otra cosa que europeos nacidos en América” (Zea, 1976, p.103). Es posible afirmar entonces que tras expulsar a la corona de la Gran Colombia hasta nuestros días “los americanos de hoy no somos sino europeos que hemos cambiado de maestros: la de la iniciativa española han sucedido la inglesa y la francesa” (Zea, 1976, p.103). En donde no solo estas sino toda Europa y el resto del mundo “han venido a completar la obra civilizatoria [...] en América que se inició con España” (Zea, 1976, p.103). En otras palabras, “la Europa contemporánea viene hoy a completar en América la obra de la Europa de la edad media” (Zea, 1976, p.103).

Por último, la partida definitiva del ejército realista de la Nueva Granada en 1821 no garantizó que “el vasallaje mental [no] continuara y sus vasallos no hacían sino comportarse de acuerdo a los límites que la metrópoli les había impuesto tras largos siglos de dominación mental, política y social” (Zea, 1976, p.96), *de ahí que la dominación más allá de lo económico social continuara y aun hoy exista y sea mental*. Por lo que entonces debemos enfrentarnos “al despotismo del pasado como otrora [nuestros] [...] padres [y] [...] abuelos se habían enfrentado al despotismo del gobierno español” (Zea, 1976, p.94).

Como hemos visto, tanto en la península como en el Nuevo Mundo, los dominios de la corona española son ajenos a las transformaciones socio-político-ideológicas que suceden en el resto de occidente. Mientras desaparece el feudalismo y la doctrina medieval y surge la burguesía y la filosofía de la ilustración, en España y sus colonias “por lo que se refiere a la inteligencia del pueblo [...], está <<atrofiada por una especie de mutilación con cautiverio a fuego>>” (Zea, 1976, p.112), sumado esto a la miseria física de una nobleza poco o nada productiva consumidora de la renta de toda España de las Indias en servicio propio. En este sentido “un español, o un americano del siglo XVI [...], debió decir; existo, luego no pienso” (Zea, 1976, p.112).

Nuestro proceso de independencia político-administrativa permite observar cómo desde los primeros levantamientos antes de 1781, la posterior cancelación de las capitulaciones de Zipaquirá y hasta la reconquista, son evidencia no solo por sus medios sino por sus fundamentos que la administración de España fue hecha por y para un “pueblo bárbaro” (Zea, 1976, p.113), o retrasado en sus formas de vida dada la época en la que ahora se vivía,

afirmación que se sustenta en la ideología escolástica implementada aún a finales del siglo XVIII cuando Europa se preparaba para la revolución industrial. Solo así es posible entender cómo hasta las primeras décadas del siglo XIX el Nuevo Reino de Granada fue administrado bajo la premisa de “imponer creencias mediante el fuego y la tortura” (Zea, 1976, p.113).

Es una herencia de violencia, de imposición, y de una permanente inquisición la que reciben de España los habitantes del Nuevo Reino. Así pues, es “esta la mentalidad

heredada por Hispanoamérica; tal es la enfermedad que traemos en la sangre” (Zea, 1976, p.114). En cuanto españoles (ideológicamente hablando) y favorecidos con la autonomía político-administrativa del Nuevo Reino, la imposibilidad de consolidar un estado tras el 20 de julio de 1810 aun cuando se contaban con todas las condiciones para hacerlo se debe entonces a los “hábitos y leyes heredadas” (Zea, 1976, p.114). Ante la ausencia de la autoridad real y dadas las múltiples distinciones tanto de raza, económicas, sociales y educativas de los miles de habitantes del hasta ese momento Nuevo Reino, los intereses particulares empezaron a surgir. Esto explica entonces cómo entre criollos hubo simpatizantes realistas o que cada cabildo quisiera declararse independiente, o que los movimientos políticos y cambios de administración que inevitablemente una transición de este tipo tendría se vieran permeados por intereses de unos pocos criollos adinerados que veían en el cambio de administración nuevas formas de enriquecerse mas no una oportunidad de beneficio para el pueblo. Su falta de comprensión de la magnitud del acontecimiento de independencia ocurre debido a circunstancias de carácter externo al Nuevo Reino: el alza de impuestos por parte de una corona española con el fin de costear su displicente administración, o la discriminación socio-político-racial que sufrían la mayoría de los neogranadinos (obligados a trabajar, sin ninguna oportunidad educativa o de ascenso social) y también los criollos hijos de peninsulares, hacendados, educados en los pocos y elitistas centros de enseñanza del país o muchas veces en Europa, pero que fueron vistos como inferiores a quienes ejercen los altos cargos de administración pública, por el solo hecho de no ser nacidos en España.

Son circunstancias de este orden las que dan fuerza a lo ocurrido tras 1810, es decir, que el percance del florero fue solo una excusa para convertir una rencilla que no buscaba ni siquiera el control político-administrativo del Nuevo Reino, sino participación en los cargos públicos de elección popular entre peninsulares y criollos de la más alta esfera social. En

un movimiento de masa que vinculó al pueblo torpe y ajeno a lo que ocurría en lo que a la administración de la Nueva Granada respecta, pero que agobiado con la carga tributaria veía en dicho levantamiento no más que una oportunidad de aligerar su carga. Son la suma de estos dos hechos los que pusieron a las autoridades españolas en tal apuro que decidieron abandonar Santafé antes que luchar por ésta, lucha que de haberse siquiera intentado pudiese haber tenido tal efecto psicológico como el que tuvo para los comuneros en 1781, que ante la ventaja militar, bastó solo la palabra del arzobispo y el rumor de la ira del rey para aplacar el levantamiento.

En síntesis, los años de “independencia” previos a la reconquista o la patria boba son solo el resultado de circunstancias históricas que aparentemente aisladas proveyeron las condiciones adecuadas para una transición de poder, más estos hechos nada tuvieron que ver con una profunda, reflexionada y acordada transformación social en beneficio de muchos que motivara el levantamiento. De ahí su imposibilidad de cohesión y lo propicio que fue luego el Nuevo Reino para la reconquista. En otras palabras, “el hispanoamericano, educado para obedecer, no supo qué hacer con la libertad y se entregó al caos” (Zea, 1976, p.114).

IV. El espíritu en la construcción de proyectos nacionales

Como vimos a lo largo del primer capítulo, la descripción que hace Hegel del espíritu, del espíritu autoconsciente y del espíritu del pueblo permite sostener y reconocer el tránsito desde una participación particular en la construcción de conocimiento a un proyecto común que abarque dimensiones nacionales. En este sentido, nuestra referencia a la doctrina hegeliana del espíritu apunta a reconocer los niveles epistemológicos previos al reconocimiento histórico necesario para afrontar un proyecto descolonizador.

Ahora bien, la doctrina escolástica enseñada en el Nuevo Reino por los españoles obliga al pensamiento a limitarse a la contemplación u observación de una naturaleza hecha por dios inalterable y perfecta, lo que conlleva no solo una relación sujeto-objeto (relación que para la doctrina hegeliana ya no existe) sino que se suma a una actitud pasiva frente a la transformación de la naturaleza y ante los órganos de control, que en este caso es el soberano español.

En este sentido, la doctrina del espíritu se antepone a la escolástica y a toda aquella idea que limite la acción del hombre frente a la naturaleza y frente a sus condiciones de vida, se trata de hacer de la realidad nuestro objeto de conocimiento, hecho que no es posible bajo la enseñanza española. He ahí la raíz de nuestra colonización, una concepción de un sujeto pasivo que no puede transformar. La historización de la subjetividad o el reconocer el devenir histórico de nuestra particularidad como nación se convierte entonces en el primer paso.

En síntesis, el problema de la colonización es un proyecto de carácter epistemológico que busca a través de la disolución de la relación-sujeto objeto la desaparición de autoridades o dogmas ideológicos que limiten o no permitan la aprehensión la dinámica humana y sumergen al pensamiento en un adormecimiento que no le permite actuar y hacer de sus condiciones de mundo unas verdaderas condiciones de bienestar general.

V. La mitad de la revolución de independencia

Por otra parte, no es del todo mala nuestra herencia española, tras la reconquista, las palabras y hazañas de algunos como Bolívar demuestran cómo la patria boba enseñó su lección y mostró a los próceres que “la historia había ofrecido a los hispanoamericanos una oportunidad para la independencia político-[administrativa]; si esta no hubiese sido aprovechada, después habría sido tarde” (Zea, 1976, p.121). Y por lo tanto Bolívar entendió que “el primer acto, el más urgente, fue el de la independencia política, el segundo y verdaderamente decisivo tendría que ser la emancipación mental” (Zea, 1976, p.119). En este sentido, los próceres reconocían que “para el goce de la libertad se necesitaba una educación especial; pero no había tiempo para darla, [conocían] [...] sin duda que la inteligencia del pueblo no estaba en sazón para valorar su importancia” (Zea, 1976, p.122), pero aun así “no importaba, lo esencial era empezar. Era necesario obrar y obraron” (Zea, 1976, p.122). Así pues, en el Nuevo Reino, hoy Colombia, el régimen del terror de Morillo nos enseñó “que la soberanía era un derecho adquirido a costa de sangre y de [...] heroísmo” (Zea, 1976, p.122), y que por lo tanto “la libertad es un bien que debe saberse disfrutar. [Se aprendió] [...] a amar la libertad que ya había[n] probado [y perdido] y no arriesgándola convirtiéndola [de nuevo] en libertinaje” (Zea, 1976, p.123).

Es el logro de la emancipación mérito del “espíritu [de] [...] abnegación y sacrificio [...] heredado de España [...] el que venció a la propia España” (Zea, 1976, p.119). Es necesario por tanto reconocer que “jamás un pueblo profundamente envilecido, completamente anonadado, desnudo de todo sentimiento virtuoso, ha[ya] sido capaz de ejecutar los grandes hechos que ilustraron las campañas de los patriotas, los actos heroicos [...] de todo género con que [...] conquistaron su emancipación política” (Zea, 1976, p.119). Y es este amor propio y esta fuerza de voluntad todo lo que podíamos esperar recibir de España, ahora es “la emancipación mental [...] obra de los mismos hispanoamericanos. De España ya nada podían esperar” (Zea, 1976, p.121).

El proceso de independencia se realizó entonces en medio de una “falta de educación, la revolución [...] tomó un camino inverso [...]. Nuestra revolución, a causa del encadenamiento fatal de los sucesos de la época empezó por donde debía acabar” (Zea, 1976, p.123), es decir, que inicio con la toma del poder, previo a un movimiento revolucionario popular. Y aun sin el yugo español, “las creencias antiguas siguieron siendo sus creencias; ni por un momento [pensaron en] [...] ponerlas en duda. Pero era en estas creencias donde se encontraba el problema de la verdadera libertad, que era algo más que la libertad político-[administrativa]” (Zea, 1976, p.127).

Por último, la colonia se realizó en dos frentes: el administrativo-económico-militar y el ideológico, y como hemos visto nuestro proceso de independencia consistió en liberarse de tan solo uno de estos dos: el administrativo-económico-militar. La lucha de los próceres se concentró en defenderse y desterrar al ejército español, pero no lucharon en contra de las ideas de España. *Es por eso que aun hoy hablamos de colonia intelectual.* Con un enemigo por vencer “la lucha sigue [...] en pie. Los americanos civilizados tienen ahora que completar la obra realizada [...] por los libertadores americanos en 1810” (Zea, 1976, p.105). Por lo tanto, aunque dura, iniciará la etapa de la liberación definitiva, la etapa de la ilustración de la mente del pueblo [...] los hábitos y tendencias heredados de otras generaciones empezarán a borrarse” (Zea, 1976, p.123), ilustración que aquí hace referencia a valerse de su propio entendimiento, *sapere aude*.

VI. De la colonización política a colonización intelectual

Como vimos, el pueblo por sí mismo no anhelaba algo como la libertad, esta era una noción que ni siquiera conocían. La transición política fue la suma de una serie de factores que al conjugarse dieron la oportunidad a los criollos de alta posición social para arrebatarse el poder al español peninsular, el pueblo que durante la guerra de independencia aportó algunos hombres y recursos, no tuvo luego de la expulsión de los españoles mayores representantes en el naciente gobierno, y así quedó a merced de los criollos ahora ostentosos del poder.

Ahora bien, la exclusión de negros, mestizos e indios de la participación político-administrativa del Nuevo Reino, aun después de la independencia, obedece a que “la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados [se sustenta] en la idea de la raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros” (Quijano, 2003, p.202), hecho que explica que desde el inicio de la conquista y hasta 1821 España no pretendiera hacerse cargo de ningún tipo de beneficio social para la mayoría de los habitantes del Nuevo Reino, y no se encargara sino de mantenerlos vivos y con fuerzas apenas para trabajar.

Dicho esto, “la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista” (Quijano, 2003, p.203), en donde “los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales” (Quijano, 2003, p.203). En este sentido, España forzó a sus colonias a “aprender parcialmente [su] [...] cultura [...] la de los dominadores[,] en cuanto fuera útil para la reproducción de la dominación, sea en el campo de la actividad material, tecnológica, como de la subjetividad, especialmente religiosa” (Quijano, 2003, p.210). Nuestra herencia subjetiva de España es solo una actitud de sumisión y de formas de trabajo, mas no heredó –porque no lo poseía– un espíritu creativo con tendencia científica; al contrario, mientras duró, la “madre patria” solo se ocupó de apaciguar mediante la educación escolástica y la inquisición cualquier inestabilidad a su orden establecido, y a acentuar la distinción y discriminación racial arriba mencionada.

Con algo más de 300 años para hacerlo, España logró “una colonización de las estructuras cognitivas, de los modos de producir u otorgar sentido a los resultados de la experiencia material o intersubjetiva, del imaginario, del universo de las relaciones intersubjetivas del mundo” (Quijano, 2003, p.210). La colonia, además de ser la época de la extracción y saqueos, del abuso y exterminio indígena, en fin, además de ser la época de la humillación y explotación de los habitantes de América antes de ser América, fue la época en la que los colonizadores “reprimieron tanto como pudieron [...] las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de expresión de la subjetividad” (Quijano, 2003, p.210).

Ahora bien, para la época de la independencia, “la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo llevó a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos” (Quijano, 2003, p.203). De allí que tanto el acceso a la educación, la posterior vida laboral y personal, así como ejercer cargos públicos estuviese determinada por esta relación. La conquista y colonia de América propició las condiciones para lo que llamamos comercio mundial y todas las consecuencias que esto trajo, pero adicionalmente “la población de América, y del mundo después [fue clasificada], en dicho nuevo patrón de poder” (Quijano, 2003, p.202), europeo-no europeo.

Por otra parte, “al comenzar la independencia [...] aproximadamente más del 90% del total de la población estaba compuesta de negros, indios y mestizos” (Quijano, 2003, p.233), hecho que no impidió que “durante el proceso de organización [del nuevo estado, hoy Colombia] [...], a dichas razas les fue negada toda posible participación en las decisiones sobre la organización social y política” (Quijano, 2003, p.233). Siendo estos pocos blancos, los criollos hijos de los conquistadores, quienes asumieron el control una vez desterrados los españoles.

El nuevo estado es fundado entonces sobre “la dominación colonial de indios, negros y mestizos” (Quijano, 2003, p.234), por lo que sería absurdo considerarlo como “nacional[...] y mucho menos, democrático[...]” (Quijano, 2003, p.234). En este sentido, así como en la colonia, la posterior administración después de 1810 y de 1821 (excluyendo la época de

la reconquista) no tenía “ningún terreno de interés común[...] entre blancos y no-blancos, y en consecuencia, ningún interés nacional común a todos ellos” (Quijano, 2003, p.235).

Al contrario, tras la independencia podría pensarse que “los señores latinoamericanos, dueños del poder político y de siervos y de esclavos, no tenían intereses comunes, sino exactamente antagónicos a los de esos trabajadores, que eran la abrumadora mayoría de la población” (Quijano, 2003, p.23). El criollo, ahora ostentoso del poder, pero colonizado por la idea de raza, obedece a un patrón cognitivo “dentro de[l] [...] cual lo no-europeo era pasado y de ese modo inferior [y] siempre primitivo” (Quijano, 2003, p.221).

Esta distinción temporal de antes y después de Europa en el Nuevo Mundo excluye por completo nuestro pasado indígena. Con la conquista de América, “los europeos generaron una nueva perspectiva temporal de la historia y re-ubicaron los pueblos colonizados y a sus respectivas historias y culturas en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación era Europa” (Quijano, 2003, p.210). En este panorama todo lo no europeo es inferior. Esto adicionalmente repercute en “las relaciones de intersubjetividad que [...] son hegemónicas [...] en especial [...] su perspectiva de conocimiento” (Quijano, 2003, p.210), en donde las diferencias entre europeo y no-europeo son “oriente-occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno” (Quijano, 2003, p.203).

Con la noción de que las culturas originarias, los negros y mestizos era el pasado a dejar atrás. Los criollos, “los dominadores, [y] sus intereses sociales estuvieron mucho más cerca de los intereses de sus pares europeos, y en consecuencia estuvieron siempre inclinados a seguir los intereses de la burguesía europea. Eran pues dependientes” (Quijano, 2003, p.235).

VII. Colonia intelectual y comercial

Gracias a los recursos llevados por España desde el Nuevo Mundo, Europa apuntaba a lo que hoy llamamos revolución industrial, “los nuevos productos sobre la base de la idea de raza fueron asociadas a la naturaleza de roles y lugares en la nueva estructura global de control de trabajo” (Quijano, 2003, p.204). En este sentido, sumada a la imposición racial, “el éxito de Europa Occidental en convertirse en el centro de la modernidad sistema-mundo

[...] desarrolló en los europeos un rasgo común a todos los dominadores coloniales e imperiales de la historia, el etnocentrismo¹⁰” (Quijano, 2003, p.210), rasgo de dominio remarcado con la justificación peculiar de “la clasificación racial de la población del mundo después de América” (Quijano, 2003, p.210).

Como eje del nuevo orden mundial, Europa occidental incorporó “tan diversas y heterogéneas historias culturales a un único mundo dominado por [ella] [...], [esto] significó para ese mundo una configuración de todas las formas de control del trabajo en torno del capital, para establecer el capitalismo mundial” (Quijano, 2003, p.209). En este panorama, mientras el capitalismo se desarrollaba en Europa y Estados Unidos, “los señores latinoamericanos no podían acumular [...] beneficios comerciales comprando fuerza de trabajo asalariada, precisamente porque eso iba en contra de la reproducción de su señorío” (Quijano, 2003, p.235). En otras palabras, mientras el resto del mundo se hacía productor-industrial, América mantenía una economía feudal heredada de la colonia.

La colonialidad de los nuevos administradores en el Nuevo Mundo “los llevaba a percibir sus intereses sociales como iguales a los de otros blanco dominantes, en Europa y en Estados Unidos” (Quijano, 2003, p.235). Por lo que sus regalías, producto de sus formas feudales de vida, eran gastadas en el “consumo de mercancías producidas, sobre todo en Europa” (Quijano, 2003, p.235). Esta tendencia consumidora, en un mundo donde la vanguardia era producir, se mantuvo durante casi 100 años después de la colonia, dada precisamente esa “colonialidad del poder [que] les impedía [a los señores latinoamericanos] desarrollar realmente sus intereses sociales en la misma dirección que las de sus pares europeos, esto es, convertir el capital comercial [...] en capital industrial, pero esto implicaba liberar indios siervos, esclavos negros y convertirlos en trabajadores asalariados” (Quijano, 2003, p.235), hecho que por su misma organización económica no podía suceder.

Paralelamente a su dominio económico que se consolidaba, “todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales, terminaron también articulados en un solo orden cultural global en torno a la hegemonía europea u occidental” (Quijano, 2003, p.209). Así

¹⁰ Tendencia emocional que hace de la cultura propia el criterio exclusivo para interpretar los comportamientos de otros grupos, razas o sociedades. <http://lema.rae.es/drae/?val=etnocentrisimo>

pues, “como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa también concentró su hegemonía en el control de todas las formas de control de subjetividad, de la cultura, en especial de conocimiento, de la producción de conocimiento” (Quijano, 2003, p.209).

Por último, “América Latina [...] fue forzada a producir localmente bienes que servían para su consumo ostentoso y que antes tenía que importar” (Quijano, 2003, p.236), lo que dio inicio al “peculiar camino latinoamericano de la industrialización dependiente: la sustitución de los bienes importados para el consumo ostentoso de los señores y de sus pequeños grupos medios asociados, por productos locales destinados a ese consumo” (Quijano, 2003, p.236). En otras palabras, nuestra industria no ha sido el resultado de un reconocimiento de nuestros propios recursos sino una adaptación de estos para la elaboración de productos extranjeros. En síntesis, el problema es “que en América Latina la perspectiva eurocéntrica fue adoptada por los grupos dominantes como propia y los llevó a imponer el modelo europeo de formación del estado-nación para estructuras de poder organizadas alrededor de relaciones coloniales” (Quijano, 2003, p.236).

Descolonización del saber

“La mayoría de pensadores latinoamericanos más prestigiosos en lugar de construir especulativos sistemas filosóficos han puesto su pluma al servicio de las necesidades sociopolíticas de sus respectivos momentos históricos, [...] [en] tal sentido han adoptado una actitud más auténtica”. Pablo Guadarrama.

Introducción

Sumidos en un estado de *alienación* que, como vimos a lo largo del texto, surge de una concepción epistemológica de sujeto-objeto en donde el sujeto debe aprehender y adecuarse a las dinámicas del mundo; estado de alienación que para nosotros surge en la conquista, se afianza y consolida en la colonia y que se conserva hoy en día. La *desajenación* hace referencia a la comprensión, desde una perspectiva histórica, de las dinámicas del hombre a nivel del espíritu, y en tanto partícipe de este reconocer que la “realidad” humana es moldeable y sujeta a modificación.

Alcanzada la autonomía político-administrativa, nuestra *autonomía* intelectual parte de la necesidad de explicar el presente ya no mediante paradigmas importados, sino a través de la reconstrucción histórica. Intentamos con esto último mirar hacia atrás y ver con detalle el camino que nos trae al presente y nos hace lo que hoy somos. Adicionalmente la aprehensión del pasado como memoria, y la comprensión del presente a partir de esta, sienta las bases para una futura *filosofía latinoamericana*.

I. Alienación

Tras el proceso de independencia, la clase dominante criolla, ahora la élite colombiana, es la encargada de la colonización, pues ya no había ningún tipo de invasor extranjero o fuerza militar; hecho que sumado a la completa ausencia de conciencia tanto política como de clase por parte de un pueblo que, sin importar quién (la corona) o quienes (senado de criollos) fueran sus gobernantes, sobrevivían apenas con lo necesario. Todo esto conjugó las condiciones necesarias para que, en ausencia de la administración

española, la nueva organización socio-económica se sostuviera. Los revolucionarios ocuparon las plazas administrativas dejadas por los peninsulares y la pirámide social no fuera alterada. En este sentido, como ya lo vimos, la mal llamada “revolución de independencia” no fue más que un *cambio de administración* de españoles nacidos en España por españoles nacidos en América.

Hoy, poco menos de 200 años de dicha revolución y tras reconocer nuestro estado de colonia, ahora a nivel intelectual o de las ideas, es nuestra tarea emprender la búsqueda de una salida a esta condición, y por lo tanto se hace necesario cuestionar las sólidas estructuras teóricas occidentales que parten desde los antiguos griegos, pasan por Roma, se consolidan, transforman y amplían durante casi 12 siglos (la edad media, el renacimiento, la modernidad), llegan al Nuevo Mundo y como vimos más arriba, aún hoy en el siglo XXI determinan nuestra vida.

Por otro lado, cuando el profesor Zemelman denuncia las inercias mentales y las define como “los temores, el no atreverse, el estar pidiendo siempre reconocimiento de la autoridad, el estar constantemente refugiándose en la bibliografía, cobijándose en lo cierto o en lo verdadero” (Zemelman, 2004, p28), lo hace desafortunadamente refiriéndose al proceder intelectual de los últimos decenios en América Latina. En este sentido, lo que a mi juicio tal aseveración propicia es que hoy nosotros, aquellos que en Nuestra América pretendemos hacer filosofía, seamos capaces de dar el siguiente paso una vez denunciadas las inercias.

Si el problema es la sumisión, debemos proponer la desobediencia que, en lo que a filosofía respecta, consiste en ser capaces (de ser necesario) de cuestionar a las autoridades, con el fin de lograr de una vez por todas que nuestros problemas económicos, políticos, sociales, culturales, etc.,¹¹ sean nuestros problemas a nivel de pensamiento.

¹¹ “No podemos olvidar que en América Latina –como en otros países oprimidos por el imperialismo económico y cultural- la organización política desde sus orígenes vino acompañada por la organización del sistema educativo. Esto último constituyó el puente necesario para la legitimización sutil de nuestras formas culturales de dominación: la de la configuración simbólica en la configuración del mundo” (Quintar, 2004, p.181), es decir, que la falta de interés por entendernos obedece a una nueva forma de colonización.

No se trata de desprestigiar o apartarnos por completo de los maestros o de los grandes pensadores del mundo occidental, esto sería casi imposible, se trata de salir de ese estado de reposo frente a las circunstancias que nos rodean y cambiarlas.

En nuestro primer capítulo, vimos cómo el mundo o las condiciones materiales y sociales de los individuos obedecen a sus propias determinaciones y por tanto la realidad del hombre se hace objeto de su pensamiento y de su voluntad. En este sentido, nuestra parte por hacer del incompleto proceso de emancipación consiste en luchar contra aquellas ideas que, como vimos en el capítulo anterior, se encargan u obligan al pensamiento latinoamericano a percibir ese mundo en el que vivimos como un estado fijo, permanente e inmutable, aun para los intelectuales. Olvidando que la realidad no es más que “un campo de posibilidades y la tarea de la teoría consiste precisamente en definir y valorar la naturaleza y el ámbito de las alternativas a lo que está empíricamente dado” (De Sousa, 2003, p.23), en donde las condiciones de vida en las esferas de lo económico, político y social no son más que una convención humana abierta a escarnio y a modificación.

Si bien los grandes pensadores occidentales nos heredan hoy sus conocimientos, sus obras no responden por completo a los problemas concretos, ya que nuestras particulares condiciones y el paso del tiempo todo lo hace diferente. Dicho esto, los grandes maestros del pensamiento conocieron un mundo que ya no existe y el nuestro es otro, debemos por tanto ser como aquellos maestros y dar cuenta de nuestras circunstancias. El llamado es entonces a ser nosotros quienes debemos intentar dar cuenta por completo de nuestras condiciones, entendiendo que la vida humana como la conocemos hoy en día es el resultado de un encadenamiento del pensamiento a través de generación en generación. Por tanto es necesario sostenerse sobre los hombros de los antiguos para que quienes vienen tras nosotros tengan un punto aún más alto de referencia; y si para lograr poner en un pico más alto al conocimiento sobre nosotros mismos debemos cuestionar a las antiguas autoridades, hay que hacerlo.

Que exista una condición de autoengaño o confusión que lleve a una erudición que no realice el ejercicio de apropiación del mundo a través del re-conocimiento epistemológico, permite sostener hoy que como nación nos hallamos en un estado de *alienación*. Este estado se entiende como “cualquier situación histórica en la que se constate que las formas objetivas de la praxis social –organización económica, instituciones, normas,

controles y valores- se erigen y mantienen, frente a sus productores y creadores, como entidades autónomas a las que terminan por supeditarse sin reconocerlas como propias y en su verdadera objetividad. Expresado en su forma más técnica, el concepto de

alienación describe el fenómeno de la inversión de la relación sujeto-objeto” (Riu, 1981, p.21).

Dicha condición que inicia con la conquista, que se mantuvo durante varios siglos en la colonia y que una vez lograda la independencia se conservó, nos hace hijos de generaciones y generaciones criadas bajo fantasmas ideológicos, dogmas, instituciones e ideas coloniales que perduran hasta nuestros días. Dicho esto, *Colonialismo* es entonces “la concepción de otro como objeto y, conscientemente, el no reconocimiento del otro como sujeto” (De Sousa, 2003, p.31). En donde el individuo latinoamericano es pasivo u objeto frente al sujeto norteamericano u occidental creador y frente a sus formas de vida propias. Nuestra motivación parte entonces de la premisa que afirma que si bien “el ser humano ha podido avanzar en el conocimiento, ha sido porque se ha atrevido a pensar en contra de todo lo que estimaba verdadero y cierto” (Zemelman, 2004, p.28). Por lo tanto, “quien no se atreva, no va poder construir conocimiento; quien busque mantenerse en su identidad, en su sosiego y en su quietud, construirá discursos ideológicos, pero no conocimiento” (Zemelman, 2004, p.28).

Nuestro punto de partida es entonces nuestra historia, entendiendo que esta última es el suelo sobre el cual se para la filosofía (o así es en este caso), buscando en esta interrelación (historia-filosofía) una “articulación necesaria entre pasado vivo, presente y proyecto de futuro [que] oriente una búsqueda y [...] [dé] sentido a la revisión actual del pensamiento” (Barrueta, 2004, p. 36). Mediante la comprensión de los hechos que nos hacen como somos, es de donde partimos para afrontar el futuro, se trata de “sentirse parte de un proceso histórico y de asumirse como actores y constructores de un proceso de transformación” (Barrueta, 2004, p. 36), en donde conciencia histórica hace referencia a reconocer nuestro particular momento y dar cuenta de cómo este “impacta en nuestra vida cotidiana, cómo nosotros contribuimos en su construcción y si somos conscientes o no de ello, de nuestro hacer y de nuestro pensar” (Barrueta, 2004, p. 37). Por lo tanto, el compromiso histórico que el estudio de nuestra historia propicia permite que podamos “construir un conocimiento que tenga una función concreta con la realidad histórico-social” (Barrueta, 2004, p. 38).

Nuestra actual condición de colonia nos obliga a creer o a pensar que nuestras condiciones político-sociales son así, como las conocemos hoy y que poco o nada podemos hacer para cambiarlas. Esto repercute en un retraso o apaciguamiento total de la creatividad en el pensamiento al caer en un ejercicio de repetición, pues al dejar de lado la dinámica concreta del mundo, se retrasa con respecto a lo que pasa en la “realidad”; este sentido se congela gran parte “del proceso histórico. Hechos estables surgen y se mantienen a pesar de las vicisitudes de la historia” (Feyerabend, 1986, p.4). Esta última afirmación explica entonces cómo aún se intenta mediante grandes ejercicios del pensamiento sustentados en antiguas o clásicas teorías traer a la “vida” ideas de hace muchos siglos, hechas para un mundo que ya no existe, y es forzado a nuestro particular devenir y desarrollo histórico a semejanza y medida de Europa. Como vimos, América busca ser como Europa.

Con una indeleble herencia cultural occidental, afianzada por nuestra colonialidad, no es extraño que se nos presenten como oportunos y coherentes teorías y/o textos occidentales para nuestro caso filosóficos y correspondan a nuestras formas de vida. Esto obedece a que, al ser sus herederos, no podemos evitar coincidencias, y tratar de pensar como ellos es un ejercicio erudito que bajo nuestra perspectiva se torna improductivo.

Según todo lo expuesto, una vez comprendemos que nuestras condiciones de vida no están determinadas y que obedecen a la voluntad humana, el pensamiento aparece como la instancia primera del hombre en tanto que es a partir de esa actividad que constituye sus posibilidades de vida. Es justamente el resultado de este ejercicio de comprensión de nosotros mismos a partir de nosotros mismos lo que denominamos como filosofía. Esta última resulta siendo para nosotros una actividad del pensamiento que pretende entender y luego explicar desde y para el hombre tanto sus condiciones materiales como espirituales y a partir de allí determinar su quehacer futuro.

II. Desajenación

Teniendo en cuenta que estamos colonizados y/o enajenados, el propósito es precisamente la desajenación. Y puesto lo que nos enajena son las ideas, a estas ideas heredadas que no permiten observar la dinámica histórica y a las cuales podemos

denominar, siguiendo a Horkheimer, como teoría tradicional, o como aquella línea de pensamiento desde donde la validez del conocimiento se sustenta en la comprobación que puede tener este en la naturaleza; esto repercute que en las ciencias humanas y/o la filosofía partan de la premisa que “la totalidad del mundo perceptible [...] se presenta al sujeto como un conjunto de facticidades; el mundo está ahí, y debe ser aprehendido”

(Horkheimer, 2000, p.34).

Esto último constituye el punto de partida que lleva a la formación de estructuras teóricas capaces de determinar aparentes reglas sobre las cuales es posible explicar los fenómenos concretos de la vida de los hombres. Así pues, al referirse sobre el modo de proceder de lo tradicional, Horkheimer dice: “tanto el tratamiento de la naturaleza física como el de determinados mecanismos económicos y sociales exige la configuración del material científico en una estructura ordenada de hipótesis” (Horkheimer, 2000, p.34). En otras palabras, los objetos de estudio de lo humano se miden con la escala de las ciencias de la naturaleza, promoviendo una objetivación fáctica de los conocimientos en el mundo. Es pues una invitación de hacer del conocimiento mercancía, olvidando lo indescifrable y siempre cambiante de la condición humana.

En este sentido, el estudio de las conductas humanas o la historia “consiste en el registro, la reorganización, la racionalización del conocimiento de hechos” (Horkheimer, 2000, p.32), por lo que la conducta humana se hace explicable tanto causal como estadísticamente. Por tanto, la relación con el conocimiento en humanidades se sustenta en los datos, y son estos mismos datos los que determinan lo que se debe estudiar, datos que obedecen a intereses y que buscan homogenizar o tener control sobre la conducta. De ahí que tradicionalmente las humanidades sustenten su ejercicio en “la compilación de masas de datos y la obtención de reglas generales, como en la física. El dualismo de pensamiento y de ser, de entendimiento y percepción, le resulta natural” (Horkheimer, 2000, p.32).

Dada la teoría tradicional, la teoría crítica corresponde entonces al “autoconocimiento del hombre en el presente. No es, empero, la ciencia [...], que se presenta como logos externo” (Horkheimer, 2000, p.34), es decir, que reconoce la dinámica de la vida humana y a partir de esta reformula sus tesis que solo son válidas mientras se correspondan con la realidad. A medida que la realidad cambia, la teoría lo hace también buscando mantenerse en correspondencia con la vida humana; esto último se contrapone a la teoría

tradicional que dada la distinción entre sujeto-objeto pretende establecer juicios sólidos e inmutables sobre el mundo.

En este sentido, para “quienes ejercitan la actitud crítica, los hechos, tal como surgen del trabajo en la sociedad, no son externos en la misma medida en que lo son para el investigador [tradicional]” (Horkheimer, 2000, p.44). Como vimos, para el teórico crítico, el hacer teoría parte de la noción de que “toda teoría no reduce la realidad a lo que existe” (De Sousa, 2003, p.23), o que el momento presente no es ni mucho menos un momento de verdad sin posibilidad de modificación, y reconociendo que los hechos humanos no son completamente medibles, cuantificables o explicables; pero que sí son comprensibles dentro de un marco histórico, y por tanto actuar dentro de dicho marco permite que “la historia en tanto proceso y construcción social incorpora al futuro en el presente, pero también incorpora al pasado no en términos de antecedente o de cronología [...] sino en términos de experiencia, de memoria” (Barrueta, 2004, p.46). Siendo esta última la memoria histórica necesaria para “la lectura del presente y [...] la construcción del futuro” (Barrueta, 2004, p.47).

La constante lectura de los hechos que ocurren dentro de la cotidianidad política, económica, social, cultural, etc., dentro de un contexto particular, genera para el pensador crítico “la incomodidad, el inconformismo o la indignación ante lo existente suscita el impulso para forzar su superación” (De Sousa, 2003, p. 23), o este es nuestro caso.

Si bien las academias realizan coloquios, encuentros, y disponen de variedad de espacios para la socialización de ideas, bajo el contexto anteriormente planteado, la pasividad consiste en olvidar la lucha de clases, los sistemas económicos, las ideologías políticas, entre otros tantos factores de la vida humana y que son en definitiva quienes determinan el rumbo de la cotidianidad. Esta cotidianidad es la que la filosofía se propone impactar. En este sentido, “el pensamiento teórico (tradicional) no apunta a fines concretos relacionados con estas luchas” (Horkheimer, 2000, p.40). Es ante el consenso de lo establecido que “la actitud crítica [...] carece de toda confianza” (Horkheimer, 2000, p.42), por lo que entonces “todo conocimiento crítico tiene que comenzar por la crítica del propio conocimiento” (De Sousa, 2003, p. 31), es aquí donde inicia la desajenación.

Siendo que nos desenvolvemos en una sociedad construida sobre lo heredado, en donde los individuos (incluso los intelectuales) “actú[an] como miembros de una organización irracional” (Horkheimer, 2000, p. 43), irracional puesto que como se ha dicho, ignoran por completo su condición e irreflexivamente la sustentan. La teoría crítica en este caso pugna por “una sociedad racional [que] no se realiza más allá del pensamiento, mediante fuerzas externas a él [...] sino que quiere abrir paso a esos hechos, a una realidad mejor, (y es dicha sociedad) la que la concibe” (Horkheimer, 2000, p. 52). Es decir que la teoría crítica es cualquier teoría que apunte a una condición diferente y mejor de la establecida, que descolonice, entendiendo por esto “una forma de conocimiento, [en donde] conocer es reconocer y progresar [...] [es] elevar al otro de la condición de objeto a la condición de sujeto” (De Sousa, 2003, p. 31).

Por lo tanto, apuntamos a una conciencia común que promueva la igualdad entre los hombres, se trata de solidarizar a la filosofía con nuestra miserable condición actual, en donde los seres humanos se explotan y violentan así mismos y al ambiente. De ahí un llamado a que la motivación teórica responda a nuestra necesidad latente de “la suspensión de la injusticia social” (Horkheimer, 2000, p. 77).

III. Autonomía

Como lo hemos afirmado a lo largo del texto, en América Latina existe una “dependencia económica, política y social, desde la conquista hasta nuestros días” (Guadarrama, 1997, p.172), de ahí que la gran mayoría de los pensadores latinoamericanos más relevantes se “han inducido a plantear junto a los profundos enigmas de la relación entre el ser y el pensar, el acucioso dilema del ser del hombre latinoamericano y el régimen social que necesita” (Guadarrama, 197, p. 172).

Vemos pues en la filosofía la capacidad intelectual más consiente del hombre, es decir, que la filosofía permite dar cuenta de la condición humana para luego discernir lo mejor para la misma; así que como “la filosofía [...] hace del hombre un ser racional y por lo tanto [la hace] defensora siempre de los principios genuinamente humanos” (Guadarrama, 1997, p.173), de ahí que sea ella el estandarte de nuestra emancipación.

Es en esta defensa de la condición humana que pretendemos dar cuenta e intentamos modificar nuestra cultura, entendiendo por esta última el “grado de dominación por el hombre de las condiciones de vida de su ser, de su modo histórico concreto de existencia, lo cual implica de igual modo el control sobre su conciencia y toda su actividad espiritual” (Guadarrama, 1997 p. 182). Por lo tanto, es a partir de la actividad espiritual (o del pensamiento) conciente que el ser humano se otorga a sí mismo unas condiciones de vida, las cuales, como se ha dicho, queremos que sean para todos las mejores.

Nuestra actitud solidaria ante los desposeídos y explotados permite tildar nuestra filosofía como humanista, dado que pretende “no solo [...] el papel de comprensión teórica de [...] [nuestra] respectiva época, sino [...] [servir como] instrumento de toma de conciencia para la actuación practica” (Guadarrama, 1997, p. 172). Al dar cuenta de nuestra situación real, nuestro pensamiento se torna auténtico, entendiendo por esto último “todo aquel producto cultural, material o espiritual que se corresponda con las principales exigencias del hombre para mejorar su dominio sobre sus condiciones de existencia, en cualquier época histórica y en cualquier parte, aun cuando ello presuma la imitación de lo creado por otros hombres” (Guadarrama, 1997, p. 177). De allí que si es necesario y de existir una correspondencia entre nuestra condición y la occidental, nos sea permitido apropiarnos de sus teorías, puesto que la condición humana es una sola y muchos de los interrogantes del hombre europeo corresponden al latinoamericano; pero pues como sus condiciones de vida son distintas necesariamente existirán diferencias entre una concepción y otra; puede mencionarse además que nuestra cultura en tanto occidental es heredera principalmente de España, aunque posee vestigios de otras culturas, ya sea de Portugal, Francia, Inglaterra entre otras y que por lo tanto nos es inevitable identificarnos en unos y otros aspectos con muchas de las culturas del resto del mundo.

Ahora bien, de no ir de frente en contra del problema real de América Latina, es decir, de la condición de dominación y sometimiento, la filosofía en estas tierra aparecería como

una “estéril actividad académica, aislada de las inquietudes sociales” (Guadarrama, 1997, p. 172), lujo que la filosofía no puede darse, puesto que es ella quien da cuenta al hombre de sí mismo, y de especular la filosofía conduciría al hombre a vivir en un mundo de fantasías que pocas veces coincidirán con la “vida real”. Este tipo de proceder del pensamiento ajeno a las condiciones materiales del hombre “se ha hecho totalmente indiferente a toda determinación real y es, por tanto, irreal; es el pensamiento enajenado

que por ello hace abstracción de la naturaleza y del hombre real; [es] el pensamiento abstracto” (Marx, p.3).

Por último y reconociendo que esto es un debate abierto, se hace conveniente finalizar justificando las ideas aquí expuestas diciendo que “no debe extrañar que en una América latina siempre necesitada de revoluciones que la emancipen plenamente, la filosofía posea tal carácter” (Guadarrama, 1997, p. 172).

IV. Filosofía latinoamericana

Reconocido el origen histórico y epistemológico de nuestra colonialidad, nuestro filosofar “nace delante de todos, desnudo y flaco, como un huérfano desvalido. Su origen es desconocido, [y] no sabe a quién acudir” (Miró, 1974, p.25); y nace porque “nuestra América ha evolucionado y como resultado de este crecimiento empezamos a tomar conciencia de nosotros mismos” (Miró, 1974, p.26), y nace por “importación directa [...] como llegan en barco las maquinarias, los vestidos y los perfumes” (Miró, 1974, p.27), nace porque dentro de las universidades “las facultades humanísticas crean cursos de filosofía para ser iguales a las facultades europeas” (Miró, 1974, p.27).

A diferencia de las demás ramas del conocimiento, la filosofía tiene la particularidad de no poder “comprenderse sin su historia” (Miró, 1974, p.27), es decir, que es posible afirmar que “la filosofía es, en cierto sentido, su historia” (Miró, 1974, p.26). De allí que los intelectuales latinoamericanos anhelan asimilar “en forma rápida y efectiva los grandes sistemas filosóficos” (Miró, 1974, p.34), hecho que los intelectuales europeos no enfrentan puesto que obviamente nacen sumidos en “el ambiente mismo que permitió la formación de la filosofía que estudia” (Miró, 1974, p.32).

En este sentido, para comprender a los contemporáneos, el intelectual latinoamericano debe emprender la tarea de “comprender a los antecesores inmediatos, y para comprender a sus antecesores inmediatos ha tenido que buscar la comprensión de los antecesores” (Miró, 1974, p.37), y así hasta los antiguos. Nuestro ejercicio de pensamiento tiene como premisa entonces un movimiento de retroceso, en donde el “movimiento recuperativo [...] [tiene como] finalidad [...] únicamente hacer posible el surgimiento de este filosofar auténtico” (Miró, 1974, p.50).

Ahora bien, la filosofía en cuanto “comprensión espiritual [...] solo puede hacerse, aunque trascienda la historia, desde una perspectiva histórica” (Miró, 1974, p.26), por lo que toda nuestra orientación histórica obedece a que “el proyecto latinoamericano de filosofar surge así como un proyecto de preparación” (Miró, 1974, p.51), en donde el panorama histórico apunta a completar las condiciones necesarias para la “auténtica creación filosófica” (Miró, 1974, p.51).

Esta tarea de reconstrucción surge entonces a manera de preparación, para nuestra real y autentica filosofía, la cual vendría a ser “la culminación de un largo y vigoroso proceso de preparación” (Miró, 1974, p.51). Para iniciar y/o consolidar dicho fortalecimiento, en especial en Colombia, apuntamos a una filosofía “creada por la mentalidad latinoamericana” (Miró, 1974, p.25), donde nuestro aporte a consolidar la madurez del pensamiento que permita una auténtica filosofía sea precisamente el de historizar la subjetividad. Para esto reconstruimos (capítulo II) nuestro pasado a manera de memoria histórica con el fin establecer detalladamente el referente histórico del que parte y que sustenta el problema de la colonialidad. Dicho esto, todas las tesis y la motivación que acompañan de inicio a fin este texto tiene como deseo realizar una “interpretación de la

(Miró, 1974, p.94).
historia de nuestra realidad”

En conclusión, si bien la realidad es precisamente el contenido del pensamiento, lo real es comprensible “desde y a través de su historia” (Miró, 1974, p.94), ya que sin dicho referente histórico no sería posible un pensamiento que “verse sobre nuestra propia realidad, [la filosofía] no se puede hacer [...] arbitrariamente, no puede nacer por generación espontánea” (Miró, 1974, p.94), es producto de una maduración que inicia con el reconocimiento epistemológico de lo real como objeto y de la reconstrucción de la memoria histórica. Por último, “una filosofía auténtica, o sea una filosofía de nuestra propia circunstancia debe ser producto de la historia” (Miró, 1974, p.94).

Conclusión:

Los criollos, o los hijos de los españoles peninsulares quienes en la pirámide social del Nuevo Reino ocupan el segundo lugar por debajo del español europeo; y que además son excluidos de los altos cargos en la administración del gobierno únicamente por nacer en el Nuevo Reino son quienes asumen el control de este último una vez se expulsan las tropas europeas. En este sentido, nuestra reconstrucción histórica apunta a mostrar algunos detalles que sostienen la anterior afirmación.

Es necesario reconocer que algunas de las varias circunstancias que se conjugaron aquí permitieron episodios de intereses comunes entre criollos y los demás estratos de la sociedad colonial, aunque estos encuentros ocasionales sirvieron más para dar fuerza al movimiento armado que se llevaba a cabo en contra de un enemigo en común, pero que a nivel político-administrativo, los criollos o la elite heredera de la empresa colonial no involucro en sus intereses al resto del pueblo (criollos pobres, indios, mestizos, negros, etc.).

Es solo tras este episodio que se puede marcar con claridad la colonialidad intelectual, esto debido a que mientras la corona española ejerció el control sobre el Nuevo Reino ni siquiera consideraba educar al pueblo, se educaban en los escolásticos centros de estudios únicamente quienes tuvieran la posición social para costearla. Ahora bien, luego de la expulsión de la corona española del Nuevo Reino, son esas mismas formas escolásticas las que se masifican y se llevan al pueblo, y no podía ser diferente, los próceres habían sido educados de esta forma.

Ahora bien, sin un proyecto intelectual que orientara la construcción de un estado nación, siendo el repudio común a un enemigo que los explotaba de maneras muy diferentes el instrumento de cohesión que permitió el nacimiento de un nuevo estado, la ausencia de precisamente un proyecto consciente, orientado por el espíritu en consecuencia con la necesidad e identidad del pueblo, hace de nuestro proceso de emancipación un proceso incompleto.

En ausencia del ejército español, pero herederos no solo de su sistema educativo sino de sus formas de gobierno perpetuadas ahora por los criollos, estas formas de conocimiento que sustentan tanto a la educación como al estado son ideas escolásticas que imprimen en los individuos la relación sujeto-objeto, y más problemático aun sostienen que en dicha relación el objeto de sobrepone al sujeto.

La colonización intelectual es entonces la herencia escolástica española, lazo ideológico que no se rompió con las guerras de independencia, de ahí que sea tan importante para nosotros re orientar nuestro sustento epistemológico, la doctrina del espíritu se convierte entonces en el instrumento para humanizar el mundo de los hombres, ya que esta involucra el reconocimiento histórico, es decir que son los hechos de los hombres los que dan sentido precisamente al mundo de los hombres.

Es ante esa sumisión, ante esa forma de entender y de hacer conocimiento, formas e ideas que sostienen la ideología del estado (relación iglesia-estado), ante las que se opone precisamente la doctrina del espíritu. Para esta última, no existe ningún sujeto ni ningún un objeto, sino que en la permanente interacción consciente del hombre con la naturaleza se halla la posibilidad para construir su futuro; se trata de relacionarse tanto con el conocimiento como con la naturaleza de manera “mundana” sin mistificar ideas ni eternizar relaciones epistemológicas ya superadas, debemos humanizar el conocimiento y buscar con este el bienestar social.

Por último, la descolonización del saber es entonces saberse como sujetos históricos herederos sistemas ideológicos que van siglos y siglos atrás; reconocer que la voluntad humana en conjunto con las posibilidades que da la naturaleza es el medio mediante el cual el ser humano acondiciona sus formas de vida, que nada está determinado y que por lo tanto nuestras condiciones de vida están a nuestra merced por lo que debemos trabajar para transformarlas.

Bibliografía

Barrueta Ruiz, Gabriela (2004). *¿Para qué re-pensar América Latina?* En: *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*. Coordinadoras: Irene Sánchez Ramos & Raquel Sosa Elízaga. México: Siglo XXI Editores. Págs. 34-49.

Bushnell, David (1996). *Colombia una nación a pesar de sí misma*. Bogotá: Editorial Planeta.

Cárdenas Acosta, Pablo Emilio (1980). *El movimiento comunal de 1781 en el Nuevo Reino de Granada*. Tomo II. Bogotá: Ediciones Tercer mundo.

Cuervo, Luis Augusto (1950). *La reconquista española*. Bogotá: Editorial A.B.C.B.

De Sousa Santos, Buenaventura (2003). *Crítica de la razón indolente, contra el desperdicio de la experiencia*. Volumen I. Bilbao: Editorial Desclée.

Espinosa, José María (2010). *Memorias de un abanderado*. Bogotá: Stilo impresores.

Feyerabend, Paul (1986). *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Madrid: Editorial Techos.

Gómez Hoyos, Rafael (1962). *La revolución granadina de 1810*. Tomo I. Bogotá: Editorial TEMIS.

_____. *La revolución granadina de 1810*. Tomo II. Bogotá: Editorial TEMIS.

Guadarrama, Pablo (1997). *Humanismo y autenticidad en el pensamiento Latinoamericano*. Bogotá: Editorial UNICCA.

Hegel, G.W.F (1974). *Lecciones sobre filosofía de la historia*. Madrid: ediciones de la revista de occidente.

_____. (1971). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

Horkheimer Max (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Ediciones Paidós.

Ibáñez Sánchez, Roberto (2009). *Campaña libertadora de la Nueva Granada de 1819*. Publicaciones de la academia boyacense de historia.

Leddy, John (2009). *El pueblo y el rey*. Bogotá: universidad del Rosario.

Marx, Carlos. *Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general*. Consultado: 28-08-2014. <http://www.olimon.org/uan/marx-critica.pdf>.

Mercado, Jorge (1963). *Campaña de invasión del teniente general don Pablo Morillo*. Colombia: Editado por la Liberia del ejército.

Miró Quesada, Francisco (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ocampo López, Javier (1998). *La patria boba*. Bogotá: Editorial Panamericana.

Puiggrós, Rodolfo (1989). *La España que conquistó el Nuevo Mundo*. El Ancora Editores.

Quijano, Aníbal (2003). *Colonialidad del poder y eurocentrismo*. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Compilador Edgardo Lender. Buenos Aires. Págs. 201-246.

Quintar Estela (2004). *Colonialidad del pensar y bloqueo histórico en América Latina*. En: *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*. Coordinadoras: Irene Sánchez Ramos & Raquel Sosa Elízaga. México: Siglo XXI Editores. Págs. 180-201.

Riu, Federico (1981). *Usos y abusos del concepto de alienación*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Salazar, Roberto (1988). Los procesos ideológicos de la conquista. En: *La filosofía en Colombia –historia de las ideas–*. Editorial el Búho. Págs. 45-105.

Zabalza, Joaquín (1988). *La filosofía colonial. ¿Nuestra tardía edad media?* En: *La filosofía en Colombia –historia de las ideas–*. Editorial el Búho. Págs. 107-131

Zea, Leopoldo (1976). *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona: Editorial Ariel.

Zemelman, Hugo (2004). *Pensar teórico y pensar epistémico. Los desafíos de la historicidad en el conocimiento social*. En: *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*. Coord. Irene Sánchez Ramos & Raquel Sosa Elízaga. México: Siglo XXI Editores. Págs. 20-32.

_____ (1992). *Los horizontes de la razón*. Barcelona: Editorial Antropos.

_____ (1992). *Los horizontes de la razón*. Tomo II. Barcelona: Editorial Antropos.

_____ (2011). *Los horizontes de la razón*. Tomo III. Barcelona: Editorial Antropos.