



AVISO LEGAL

Título: *Bolívar y el mundo de los libertadores*

Autores: Minguet, Charles; Zea, Leopoldo; Davis, Harold Eugene; Soler, Ricaurte; Vera, Margarita; Gutiérrez, Ángel; López Portillo T., Felicitas; Stoetzer, Carlos; Ortega y Medina, Juan A.; Sosa, Ignacio; Serna, Juan Manuel de la; Roig, Arturo Andrés; Miliani, Domingo; Sala de Tournon, Lucía; Calvillo, Manuel; Ardao, Arturo; García Laguardia, Jorge Mario; Chevalier, Francois; Villegas, Abelardo; Contreras, Mario; Herrejón Peredo, Carlos

Colaboradores: Dávila, Alicia Jeannetti; Serna H., Juan Manuel de la (traductores)

ISBN: 968-36-2866-4

Forma sugerida de citar: Minguet, C., Zea, L., Davis, H. E., et al. (1993). *Bolívar y el mundo de los libertadores*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. <https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/>

D.R. © 1993 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.

© Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.
<https://cialc.unam.mx>
Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC-BY-NC-SA 4.0 Internacional).
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



Usted es libre de:

- > Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- > Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- > Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- > No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- > Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

NUESTRA AMÉRICA



BOLÍVAR
Y EL MUNDO
DE LOS
LIBERTADORES

BOLÍVAR Y EL MUNDO DE LOS LIBERTADORES

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES

CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR
DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

BOLÍVAR Y EL MUNDO DE LOS LIBERTADORES

CHARLES MINGUET – LEOPOLDO ZEA – HAROLD EUGENE DAVIS
RICAURTE SOLER – MARGARITA VERA
ÁNGEL GUTIÉRREZ – FELÍCITAS LÓPEZ PORTILLO T.
CARLOS STOETZER – JUAN A. ORTEGA Y MEDINA
IGNACIO SOSA – JUAN MANUEL DE LA SERNA
ARTURO ANDRÉS ROIG – DOMINGO MILIANI
LUCÍA SALA DE TOURON – MANUEL CALVILLO
ARTURO ARDAO – JORGE MARIO GARCÍA LAGUARDIA
FRANÇOIS CHEVALIER – ABELARDO VILLEGAS
MARIO CONTRERAS – CARLOS HERREJÓN PEREDO



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 1993

Primera edición: 1993

**DR © 1993, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.**

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Impreso y hecho en México

ISBN 968-36-2866-4

INTRODUCCIÓN

El 24 de julio de 1783 nació en la ciudad de Caracas, Venezuela, Simón Bolívar. En 1983, al cumplirse dos siglos de la fecha de su nacimiento, tanto en América Latina como en los Estados Unidos, Europa, Asia y África, fue objeto de conmemoración. De la importancia de la obra y el pensamiento del hombre que sólo aceptó el título de Libertador, se dio fe en estas diversas regiones de la Tierra. Pese a que Bolívar pensó, en vísperas de su muerte, que había "arado en el mar", su acción y el sentido que ésta expresa en sus discursos, cartas y decretos, había encontrado extraordinario eco entre pueblos como los que él liberó para convertirse en naciones. Para la América española, ibera y latina, fue ésta una buena ocasión para tomar conciencia de sí misma a partir de la obra y el pensamiento del Libertador.

En México, bajo los auspicios de la Universidad Nacional Autónoma de México, el Instituto Panamericano de Geografía e Historia, el Instituto del Tercer Mundo y otros centros de cultura, se realizaron diversos actos y estudios relacionados con la obra y la acción de Simón Bolívar. Se sitúa a esta obra en el contexto que la explica, que le dio origen y sentido en el mundo del que fue expresión Bolívar y con él una pléyade de hombres que lucharon desde su propia circunstancia por liberar a sus pueblos y transformarlos en naciones. La obra de Bolívar fue analizada dentro del horizonte del mundo y el tiempo en el que se originó. Desde el mundo de la cultura en que se formó: desde la literatura, la filosofía, la ciencia y el ambiente social, económico y político.

Se situó a Bolívar al lado de sus pares que desde diversas regiones de esta América lucharon por liberarla. La América que José Martí, último de los libertadores de esa época, llamó Nuestra América. Ni la lejanía, ni la difícil geografía que separaba a unos pueblos y a unos hombres de otros, fueron obstáculo para que la chispa que animó a Bolívar alentase a otros hombres de esta América. Muchos de ellos tuvieron oportunidad de intercambiar ideas y proyectos. Otros los pusieron en marcha independientemente coincidiendo en la acción y metas, pese a no haber habido consulta previa. La hazaña de la liberación puso fin a la hazaña de la conquista. Hombres como

Bolívar se negaron a ser llamados como los Alejandro, César y Napoleón, esto es, conquistadores. En la tierra que entra a la historia bajo el signo de la conquista, la colonización y la dependencia no cabían conquistadores, de aquí sólo deberían surgir libertadores. Tal fue el mensaje de Bolívar, Miranda, Sucre, San Martín, Hidalgo, Morelos y otros muchos a lo largo de esta América.

El Comité de Historia de las Ideas de la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia consideró oportuna y necesaria la publicación de este volumen que es una historia de las ideas y la acción que originaron Simón Bolívar y sus pares en América. Esta visión está siendo completada con otras que se vienen haciendo sobre el siglo XX, el siglo XIX, la Colonia, la colonización, la conquista y el descubrimiento. Balance de ideas y proyectos que van permitiendo definir la identidad propia de esa región. Identidad a partir de la cual pueblos como los nuestros reclaman su reconocimiento como naciones libres, independientes y por ello semejantes, dada su peculiar identidad igual a la de otros pueblos del mundo.

LEOPOLDO ZEA

DEMOCRACIA Y PODER EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE SIMÓN BOLÍVAR

CHARLES MINGUET
Universidad de París X

El punto de partida del presente trabajo tiene estrecha relación con la reciente publicación en Venezuela de tres libros dedicados al pensamiento político latinoamericano entre 1790 y 1868; los dos primeros se titulan: *Pensamiento político de la emancipación (1790-1825)* y el tercero: *Pensamiento conservador (1825-1868)*.

En la excelente selección de textos presentados por José Luis Romero, llama la atención la manera en la que se clasifican dos textos fundamentales de Bolívar: su "Discurso de Angostura", de 1819, se incluye en el *Pensamiento político*, mientras que su "Proyecto de Constitución para la República de Bolivia" (1826) se publica en el *Pensamiento conservador*.

No es mi intención entablar una polémica respecto a esa clasificación. Me parece, sin embargo, que tal manera de separar dos textos tan importantes para el conocimiento del pensamiento de Bolívar, contraponiendo el concepto de emancipación al de conservadurismo, nos hace correr el riesgo de olvidar la unidad y coherencia de aquel pensamiento y, sobre todo, la manera en la que Bolívar pudo concebir el papel, el alcance y el espacio del poder en una democracia. En efecto, cuando se comparan esos dos textos, uno se da cuenta de que entre 1819 y 1826, a pesar de los graves acontecimientos (guerras, disensiones civiles, disturbios internos y amenazas externas) que marcan este periodo, Bolívar fue siempre fiel a un concepto del poder muy original e incluso singular, que merece ser estudiado detalladamente.

Bolívar propone su Constitución de Angostura en 1819, después del fracaso de la primera y de la segunda repúblicas venezolanas (la de 1811-1812 y la de 1813-1814), repúblicas nacidas en el fuego de los primeros combates por la independencia, fracaso que le mueve a considerar bajo una óptica muy diferente las opciones constitucionales operadas en esa primera fase. La forma federal espontánea que había sido escogida por los nuevos poderes independientes y que era, sin duda, una forma de origen español, por la creación de juntas

locales muy apegadas a su propia autoridad, tiene que ser abandonada. Por eso, el Libertador afirma en su constitución la necesidad de una República centralizada, una e indivisible. Desde el año 1812, explica que:

...lo que debilitó más el Gobierno de Venezuela, fue la forma federal que adoptó, siguiendo las máximas exageradas de los derechos del hombre, que autorizándolo para que se rija por sí mismo, rompe los pactos sociales y constituye las naciones en anarquía. Tal era el verdadero estado de la confederación. Cada provincia se gobernaba independientemente y a ejemplo de éstas, cada ciudad pretendía iguales facultades alegando las prácticas de aquéllas. y la teoría de que todos los hombres y todos los pueblos gozan de la prerrogativa de instituir a su antojo el gobierno que les acomode. (Manifiesto de Cartagena, 1812.)

Y se extraña, en un pasaje de su *Discurso de Angostura*, que se haya podido pensar que el modelo federal norteamericano podría aplicarse en su patria:

Y según mi modo de ver es un prodigio que su modelo en el norte de América subsista tan prósperamente y no se trastorne al aspecto del primer embarazo o peligro —y repite unas líneas más adelante—: ...es un prodigio, repito, que un sistema tan débil y complicado como el federal haya podido regirlo (al pueblo norteamericano) en circunstancias tan difíciles y delicadas.

Montesquieu, en efecto, según lo recuerda Bolívar, había afirmado que las leyes de un país deben ser propias para el pueblo que se hacen.

En tales condiciones, Bolívar va a proponer, en 1819, una constitución democrática y republicana, unitaria y centralizada, fundada en el reforzamiento de los poderes del ejecutivo en la persona de un presidente de la República elegido por cuatro años, reelegible una sola vez después de su primer mandato y con poderes extensos. Pero aquel poder fuerte tendrá su contrapeso en una cámara de representantes elegidos por el pueblo y por un senado que presenta caracteres muy particulares. Tomando el ejemplo del Senado romano y de la Cámara de los lores inglesa, Bolívar propone una cámara alta compuesta de senadores vitalicios y hereditarios, cuya primera generación sería elegida por el congreso. Aquel senado debería estar formado por los principales jefes militares o políticos que se habían distinguido en las luchas por la independencia; esos hombres eran unos héroes que, venciendo todos los obstáculos, habían fundado la república, gracias a su virtud, a su prudencia y a sus esfuerzos. Este senado hereditario,

totalmente independiente de la elección y de todos los poderes, es, según Bolívar, el único medio para perpetuar la forma republicana del Estado. Es como un cuerpo neutral, un punto fijo y sólidamente anclado, entre los posibles excesos y abusos de la plebe y los excesos de poder, siempre temibles, del ejecutivo. Bolívar añade a su construcción constitucional un tercer poder bajo la forma de una tercera cámara: el poder moral inspirado, según lo declara, en el Areópago ateniense o en los censores romanos. Este poder moral debe velar sobre la educación de la juventud y la instrucción de los niños corrigiendo, además, las ofensas a las costumbres y a la dignidad del Estado.

Este proyecto de constitución expresa perfectamente el concepto del poder de Bolívar: debe ser estable, fuerte, centralizado, duradero y, sobre todo, total. Aquel concepto totalizante o globalizante del poder parece no haber sido bastante subrayado por los observadores. El poder, según el Libertador, “debe ejercerse plenamente en los dominios tradicionales del ejecutivo, del legislativo y del judicial, pero también debe extenderse. Debe velar –según sus palabras sobre– ... la infancia y el corazón de los hombres, el espíritu público, las buenas costumbres y la moral republicana”; examinemos detalladamente este poder moral imaginado por Bolívar. Prevé dos cámaras: una Cámara de Moral y una Cámara de Educación.

La *Cámara de Educación* es concebida y presentada como una especie de Ministerio de Educación Nacional o de Secretaría de Estado. Se encargará de la educación física y moral de los niños hasta la edad de doce años; difundirá para la madres de familia los preceptos de educación elemental para sus niños, preceptos que se inspirarán en todas las obras que en el mundo se han publicado sobre problemas pedagógicos. La Cámara de Educación se encargará de la creación, organización y dirección de las escuelas primarias. Su programa consistirá en el aprendizaje de la lectura y escritura, de la aritmética y de la gramática. La escuela primaria será un lugar donde se enseñe la instrucción cívica, el amor a la patria “...a los padres, a los ancianos, a los magistrados, y adhesión al Gobierno”, es decir la lealtad frente al poder e incluso, por qué no, la fidelidad política en favor del gobierno vigente.

Esta cámara también establecerá colegios de segunda enseñanza; nombrará a los directores, fijará las reglas de funcionamiento, los programas, etcétera. El fin es muy claro para Bolívar: es necesario que los niños “...adquieran desde su niñez ideas útiles y exactas nociones fundamentales, las más adaptadas a su estado y fortuna, sentimientos

nobles y morales, principios de sociabilidad y patriotismo”. Se hará un censo anual para todos los niños de las escuelas, donde se registre su estado sanitario, sus progresos, sus inclinaciones, cualidades y talentos. La Cámara de Educación controlará, en fin, la edición y difusión de las obras estudiadas en las escuelas en espera de la creación de un instituto especializado, llamado *Instituto Filosófico*.

Respecto a la *Cámara de Moral* debe crearse para purificar y reprimir las costumbres y los comportamientos sociales. Se prevé la institución de una censura sobre todo lo que se imprime: obras morales o políticas, periódicos y también sobre “...lo que se hable, se declama o se canta en público”. Esa censura se ejerce *a posteriori*.

La censura permanente se aplica no sólo a las costumbres, sino también a los comportamientos de los ciudadanos en su vida social y política, en su vida familiar e incluso en las relaciones comerciales. Un artículo especial (el octavo) estipula que:

La gratitud pública, la deuda nacional, los tratados, las capitulaciones, la fe del comercio, no sólo en sus relaciones, sino en cuanto a la calidad y legitimidad de las mercancías, son objetos especiales sobre que la Cámara debe ejercer la más activa y escrupulosa vigilancia.

Cualquier falta en este dominio deberá castigarse “con un rigor inexorable”. Se reprimirán también

la ingratitud, el desacato a los padres, a los maridos, a los ancianos, a los instructores, a los magistrados, y a los ciudadanos reconocidos y declarados virtuosos, la falta de palabra en cualquiera materia, la insensibilidad en las desgracias públicas o de los amigos y parientes inmediatos.

Tablas estadísticas anuales asegurarán la publicidad de las virtudes y de los vicios, los nombres y apellidos serán publicados.

No creo necesario desarrollar más aquel texto draconiano, señalaré solamente que los constituyentes de Angostura se negaron a incluirlo en la Constitución. Las disposiciones relativas al establecimiento de este poder moral fueron sencillamente colocadas en apéndice de esa Constitución. En la advertencia preliminar, se dice que el texto presentado por el general Bolívar “...fue considerado por algunos diputados como la idea más feliz y la más propia a influir en la perfección de las instituciones sociales. Por otros, como una inquisición moral no menos funesta ni menos horrible que la religiosa”. Todos consideraron el proyecto irrealizable, “...como de muy difícil establecimiento y, en los tiempos presentes, absolutamente impracticable”.

No hubiera insistido sobre este curioso aspecto del concepto bolivariano del poder si el mismo concepto de poder moral no apareciera

otra vez en el segundo proyecto del Libertador, el de 1826, llamado de la Constitución para Bolivia. Allí se encuentran, reforzados, todos los principios de un gobierno fuerte, estable y total, tal como figuraban ya en el proyecto de Angostura, prueba de que Bolívar hacía gran caso de tal concepto del poder. En 1826, Bolívar propone para el poder ejecutivo un presidente vitalicio quien nombrará un vicepresidente igualmente vitalicio que le suceda, según el modelo de la Constitución de Haití. Para el cuerpo legislativo, Bolívar vuelve al sistema ternario: tres cámaras en vez de las dos tradicionales de las constituciones europeas o norteamericanas: la Cámara de Tribunales (que se parece al Tribunato de la Constitución francesa del año VIII), que "...goza de la atribución de iniciar las leyes relativas a Hacienda, Paz y Guerra"; el senado, que escoge todos los funcionarios públicos y los ministros del culto; la Cámara de Censores, que es una nueva versión del Areópago de la Constitución de Angostura. Una innovación: esa cámara funcionará en parte como una suerte de consejo constitucional encargado de velar sobre la Constitución y los Tratados públicos (juicio nacional). ¿Qué dice Bolívar en su discurso?: "Los Censores ejercen una potestad política y moral que tiene alguna semejanza con la del Areópago de Atenas, y de los Censores de Roma. Serán ellos los fiscales contra el gobierno para celar si la Constitución y los Tratados públicos se observan con religión". Bolívar, en fin, confiere a la Cámara de Censores el papel de sostén de la moral y protectora de las ciencias, de las artes, de la educación y de la prensa. Los censores, pues, tienen un cargo importante de prevención y represión de los delitos y crímenes políticos, civiles o morales.

Tal insistencia en la necesidad de establecer un poder total sobre las almas y las conciencias debe, sin duda, matizarse, a mi modo de ver, e incluso atenuar las interpretaciones que presentaron ciertos observadores sobre la verdadera naturaleza de poder que quería instituir Bolívar. Primero se han preguntado, sobre todo a propósito de la Constitución de 1826, si esa Constitución no fue concebida únicamente para asegurar a su autor, es decir al propio Bolívar, el poder absoluto. Sobre este punto, creo que no se puede contestar más que negativamente. Bolívar no necesitaba apoyarse en una Constitución, aunque fuera autoritaria, para realizar sus ambiciones personales, si nunca las tuvo o si aquel motivo fue para él el único factor de su acción. Jefe militar competente, renombrado y victorioso, organizador incansable, legislador y reformador, no necesitaba tal poder para gobernar. Por otra parte, parece que los observadores han sido obsesionados por el proyecto de la presidencia vitalicia; lo que les indujo a denunciar la

tendencia del Libertador a la monocracia o a una monarquía disfrazada, que se le atribuye injustamente muy a menudo. Lo curioso es que no hayan notado que el mayor peligro potencial para el funcionamiento democrático de las instituciones propuestas no era la presidencia vitalicia, ni un senado conservador, sino aquel famoso poder moral. Un poder, cuyos límites eran de tal manera amplios y generales que, sin duda hubiera devorado todos los demás poderes, en el caso de ejercerse plenamente. Y es en eso especialmente donde podemos discernir el dilema fundamental en el pensamiento de Bolívar entre la necesidad de la libertad y la del poder necesario para desarrollar esa misma libertad. En este sentido, se puede decir que los proyectos bolivarianos eran efectivamente totalizantes, no por prever un ejecutivo vitalicio y un senado hereditario, sino por el sistema previsto por la instauración del poder moral. Pero el problema no es tan sencillo, porque el poder moral amenaza las libertades individuales y contradice todas las exigencias de un régimen que se quiere democrático y republicano. Sin embargo, no es menos claro qué es lo que quiso Bolívar. Nos toca ahora intentar comprender las razones que pudieron impulsarle, por dos veces, a imaginar una estructura de poder total, tan fuerte que puede parecer algo exorbitante.

La respuesta figura en los largos párrafos que Bolívar dedica a esos problemas en su *Discurso de Angostura*. Lo que dice del estado político, social y moral de los pueblos en lucha contra el sistema colonial español revela una prodigiosa lucidez y un conocimiento perfecto de la situación política de su patria y del continente americano en su conjunto.

¿Cuál es la situación exacta en que se encuentran los hispanoamericanos en el momento en que se liberan de España? Es la de un pueblo que fue mantenido apartado de las responsabilidades políticas y administrativas, que tuvo un papel puramente pasivo, sin existencia política real, sin experiencia en el ejercicio del poder, ya que la mayor parte de los cargos de la administración colonial estaban en manos de los funcionarios españoles venidos de la metrópoli y nombrados por la Corona. “Estábamos, exclama Bolívar, abstraídos, ausentes del Universo en cuanto era relativo a la ciencia del Gobierno”.

A esa falta de experiencia política, contrapartida del sistema colonial, Bolívar añade otro elemento de análisis. Define los caracteres particulares de la fracción de población a la que él pertenece, es decir el grupo criollo, de origen, de lengua y de cultura españoles, establecido en la colonia.

No somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y europeos por derecho, nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión y de mantenernos en el país que nos vio nacer, contra la oposición de los invasores; así nuestro caso es el más extraordinario y complicado.

La sociedad criolla, pues, es vista como una especie de nebulosa en formación, un grupo social suspendido en el tiempo, entre un pasado sin historia real y en el cual, por otra parte, Bolívar y los suyos no quieren reconocerse y que condenan a un futuro incierto. Esa definición corresponde con la que Alejandro de Humboldt daba de la posición incómoda de los criollos en esa época, cuando escribía:

En los tiempos tormentosos de una regeneración política (los criollos) se hallan aislados, semejantes a un pueblo que al renunciar al estudio de sus anales, dejaría de sacar lecciones de sabiduría en los infortunios de los siglos anteriores.

En fin, desde el punto de vista sociobiológico, Bolívar posee un perfecto conocimiento del carácter heterogéneo de la población latinoamericana de su tiempo. Porque si bien el grupo criollo era blanco en su mayoría, coexistía con grupos étnicos diferentes por el color, la cultura, las costumbres, etcétera: los indios autóctonos, los negros transportados de África, en fin, los mestizos como resultado de mezclas raciales.

“La diversidad de origen requiere un pulso infinitamente firme, un tacto infinitamente delicado para manejar esta sociedad heterogénea cuyo complicado artificio se disloca, se divide, se disuelve con la más ligera alteración”. Se desprende aquí otro rasgo de las sociedades latinoamericanas de la época, lo que Humboldt llamó la falta de sociabilidad, causada precisamente por esa heterogeneidad:

Un gobierno, escribe el viajero alemán, informado sobre los verdaderos intereses de la humanidad podrá derramar las luces y la instrucción; logrará acrecentar el bienestar físico de los colonos, haciendo que desaparezca poco a poco esa desigualdad de los derechos y de las fortunas; pero se encontrará frente a enormes dificultades en cuanto quiera hacer que los habitantes sean sociables y enseñarles a considerarse mutuamente como conciudadanos.

Un último aspecto es evocado por Bolívar en su discurso: es el efecto pernicioso que ejerció durante siglos el poder colonial sobre las mentalidades. El pueblo que combate contra la opresión ha sido unido demasiado tiempo “...al triple yugo de la ignorancia, de la

tiranía y del vicio” y no ha podido adquirir “ni saber, ni poder ni virtud”; es un pueblo pervertido por el sistema monárquico y colonial español. En 1815, Bolívar citaba a Montesquieu para medir la amplitud de la tarea libertadora: “Es más difícil... sacar un pueblo de la servidumbre que subyugar uno libre.”

El pueblo de que se trata no se ha acostumbrado todavía a la libertad, que según Rousseau, del que Bolívar repite las palabras: “...es un alimento suculento pero de difícil digestión”; y el Libertador concluye: “No estábamos preparados para tanto bien... nuestra constitución moral no tenía todavía la consistencia necesaria para recibir el beneficio de un gobierno completamente representativo, y tan sublime cuanto que podía ser adaptado a una República de Santos.” Otra mención de Rousseau que en efecto consideraba la democracia como una forma de gobierno reservada a un pueblo de dioses.

Si intentamos resumir los argumentos que acabamos de señalar, nos damos cuenta de que las fallas o las lagunas señaladas por Bolívar en la sociedad hispanoamericana son exactamente lo contrario de lo que necesita un país para formar una nación: aquella inexperiencia política, aquella heterogeneidad racial o étnica, aquella perversión del sentido cívico y, sobre todo, aquella falta evidente de conciencia de pertenecer a una comunidad coherente y dotada de la voluntad de vivir juntos, en una palabra, la ausencia de un proyecto nacional. Tales son las lacras que Bolívar denuncia. Toda su construcción constitucional se ordena alrededor de un *proyecto nacional*.

Por eso, desde el punto de vista constitucional, Bolívar es unitario y centralista y, desde el punto de vista institucional, partidario de un poder fuerte y total. Cuando presenta su poder moral, que es una pieza maestra de este proyecto nacional, exclama:

Para formar un gobierno estable se requiere la base de un *espíritu nacional*, que tenga por objeto una inclinación uniforme hacia dos puntos capitales: moderar la voluntad general y limitar la autoridad pública. —Más adelante afirma—: El amor a la patria, el amor a las leyes, el amor a los magistrados son las nobles pasiones que deben absorber exclusivamente el alma de un republicano; [y] para sacar de este caos nuestra naciente República, todas nuestras facultades morales no serán bastantes si no fundimos la masa del pueblo en un todo; la composición del gobierno en un todo; y el espíritu nacional en un todo. Unidad, unidad, unidad, debe ser nuestra divisa.

Lo que significa que los hispanoamericanos tienen un gobierno y leyes, pero les toca forjar una nación. Por medio del poder moral, Bolívar cree que podrá forzarlos gracias a una red apretada de control del comportamiento social, de las costumbres y de los usos, por un

sistema riguroso de educación, de premios y de castigos, a adquirir rápidamente este espíritu nacional, sin el cual ninguna construcción constitucional es valedera.

En el fondo, Bolívar intenta resolver aquí el problema principal que plantea el estudio de la vida política latinoamericana desde la independencia: el de las relaciones entre los ciudadanos y el Estado, y el de las relaciones entre Estado y nación. Bolívar es uno de los escasos hombres políticos que ha comprendido el peligro que podía representar el nacimiento de un Estado sin la formación correlativa de una nación que es necesariamente la base de este Estado. Intenta, con su poder moral, violar la historia, tratando de encerrar al cuerpo social en una armadura de acero con el fin de enseñarle por la fuerza el aprendizaje muy lúcido, pero cuyo concepto de nación y Estado parecen por otra parte bastante borrosos.

En un trabajo que dediqué hace poco al nacionalismo continental y a la patria chica, presentado en la Universidad de Lille, tuve la oportunidad de recordar lo que los conceptos de Estado y nación podían significar para Bolívar en los años 1815-1820. Y se nota al respecto un fenómeno extraordinario.

En 1815, en la *Carta de Jamaica*, Bolívar usa, para designar las diversas regiones de la América insurgente, la terminología colonial tradicional: reino de Chile, provincias del Río de la Plata, virreinato del Perú, reino de Quito, Nueva España, provincias de Panamá, etcétera. En el mismo texto, a propósito de la división de la América independiente en varias entidades distintas, el Libertador escribe:

M. de Pradt ha dividido sabiamente a la América en quince o diez y seis estados independientes entre sí, gobernados por otros tantos monarcas. Estoy de acuerdo en cuanto a lo primero, pues la América comporta la creación de diez y siete naciones.

¿Será útil subrayar la confusión entre Estado y nación? Esa confusión se confirma en otros textos bolivarianos. Cuando Bolívar crea, en 1820, la República de Colombia, incluye en ella la Nueva Granada, el Ecuador (audiencia de Quito) y Venezuela (capitanía general) y escribe: "Los Granadinos están íntimamente penetrados de la inmensa ventaja que resulta a uno y otro pueblo de la creación de una nueva República, compuesta con dos naciones." Otro problema que nos deja perplejos: un Estado es lo mismo que una nación (cita de Pradt) y dos o tres naciones diferentes pueden reunirse para formar un Estado (Gran Colombia).

No he citado esas frases, por lo menos extrañas, por simple gusto de la paradoja o para divertirme buscando contradicciones en el pensa-

miento político de Bolívar, que por otra parte, ya lo vimos, sabía perfectamente que todo Estado para vivir necesita fundarse sobre una nación y un espíritu nacional. He querido simplemente mostrar dos aspectos problemáticos del pensamiento del Libertador sobre el concepto del poder en una democracia.

Primero su tentativa, que abortará rápidamente, para crear por la fuerza un espíritu nacional que les faltaba a los contemporáneos de Bolívar; de eso él era totalmente consciente. Intenta entonces elevar a su América al nivel democrático, al nivel de los estados-naciones que se habían organizado en otras partes del mundo a raíz de un largo proceso histórico. Pero al mismo tiempo, sus proyectos de instaurar un poder moral lo prueban, no ignora las dificultades del fin que hay que alcanzar; por eso trata de acelerar el proceso de formación nacional por un uso, aparentemente, abusivo pero justificado, de esa como inquisición doméstica que propone. En fin, la imprecisión de los conceptos de nación y Estado no contribuía a clarificar los problemas.

Tales son las enseñanzas provisionales que se pueden sacar de la reflexión tenaz y profunda que el Libertador, en medio del ruido y del furor de la guerra, ha llevado hasta la muerte, sobre la naturaleza del poder en la democracia de la que fue el servidor más fiel.

Traducción de ALICIA JEANNETTI DÁVILA

BOLÍVAR Y LA LIBERACIÓN NACIONAL

LEOPOLDO ZEA
CCYDEL-UNAM

La coincidencia, en el año de 1983, de dos centenarios, el bicentenario del nacimiento de Simón Bolívar y el centenario de la muerte de Carlos Marx, ha sido de extraordinaria importancia para analizar y deslindar dos fenómenos revolucionarios que, si bien están implicados entre sí, se distinguen por sus orígenes y pueden presentarse como contradictorios si no se capta esa implicación. Revolución nacional y revolución social son dos expresiones de una misma respuesta a la dominación que unos hombres se empeñan en imponer a otros hombres. Dos formas de explotación y enajenación de libertades a las que se responde proclamando la revolución anticolonial y la lucha de clases. La respuesta a la explotación impuesta por unos pueblos a otros la dará Simón Bolívar, la respuesta a la explotación impuesta por una clase a otra, la da Carlos Marx. Simón Bolívar ideólogo y hombre de acción se empeña en la primera lucha, la que le era propia, mientras Carlos Marx y Federico Engels ponen todas sus fuerzas en la lucha por la liberación social. Se ha dicho, y con razón, que el siglo XIX es el siglo de Simón Bolívar y Carlos Marx. Será el siglo XX en que la implicación que guardan esas luchas se haga expresa a partir de los enfoques de otros ideólogos y revolucionarios. V. I. Lenin toma en cuenta un fenómeno apenas considerado por Marx y Engels, el del imperialismo como una de las expresiones del sistema de explotación capitalista, el colonialismo, y con él la importancia de otra dimensión revolucionaria, la de la liberación nacional, del antiimperialismo o anticolonialismo. En nuestros días, días de lucha de liberación nacional, que abarca zonas del planeta al margen del llamado Mundo occidental, Asia, África y América Latina, se expresa como marxismo-leninismo.

En este año, del doble centenario, Bolívar y Marx, se habla de desencuentro, desinformación, eurocentrismo y hegelianismo en relación con la opinión de Marx y Engels, sobre Bolívar, la América Latina y otros pueblos del tercer mundo, incluyendo a Rusia de su tiempo. Entre los marxistas latinoamericanos se han planteado problemas de

lealtad respecto a Bolívar o respecto a Marx. Problemas que, desde luego, carecen de sentido si se hacen patentes las implicaciones que guardan entre sí dos expresiones de una misma lucha contra un mismo sistema de explotación colonial y social. En mi opinión, los marxistas cubanos son los que han captado y desarrollado con mayor conciencia las implicaciones de esa relación, de la cual es expresión la lucha de su propio pueblo. En Marx y Engels los problemas de liberación nacional estarán subordinados a lo que ellos consideraban primordial, el problema de la liberación social. La solución de éste, suponían, implicaría la solución del primero. La experiencia histórica, como toda experiencia, corregirá una visión originada en un determinado tiempo y en determinadas circunstancias. La Revolución soviética será expresión de la necesidad del reenfoque de una revolución que se mantendrá en dos dimensiones sin que por ello se opusiesen entre sí, la anticolonial y la lucha de clases.

Simón Bolívar capta y muestra los resortes de la explotación que unos pueblos pueden imponer a otros; concretamente la explotación del sistema colonial surgido de la expansión europea sobre el resto del mundo. Explotación sobre la que descansará el sistema que de ella surge: el sistema capitalista que se inicia en el siglo XVI y alcanza su culminación en el siglo XIX bajo otra modalidad. Una primera fase de esta expansión y explotación la representa la expansión colonial ibérica a lo largo del siglo XVI y que es continuada en el siglo XVII por la expansión de los pueblos que tienen su asiento en la llamada Europa occidental: Inglaterra, Francia, Holanda. Simón Bolívar participa en la liberación de los pueblos que, en la América que será llamada Latina, han sufrido el impacto de la primera fase del colonialismo, el ibérico: España y Portugal. Bolívar, que pone en marcha y logra la liberación de un conjunto de pueblos de la América del Sur, capta igualmente con toda anticipación las expresiones del colonialismo europeo-occidental y del neocolonialismo, que se apresta a ocupar el vacío del poder que implica, para el neoimperialismo, la expulsión del imperialismo ibero en América. Tal será la preocupación del poderoso imperialismo inglés y del naciente imperialismo estadounidense. El primero colabora en la emancipación latinoamericana porque, esto lo sabe Bolívar, conviene a sus futuros intereses. El segundo, el estadounidense, sin haber colaborado en esta emancipación se prepara, sin embargo, a ocupar el vacío de poder dejado por el imperialismo ibero. Los Estados Unidos se oponen, como se expresa ya en las instrucciones que llevan sus representantes a la Reunión de Panamá en 1826, a la integración propuesta por Bolívar, ya que limitaría su expansión en el

futuro; igualmente se reserva el dominio de los últimos enclaves del colonialismo español en las Antillas, por lo que garantiza éstos para España en espera, tan sólo, de hacerse cargo de los mismos, como sucederá en 1898. Bolívar se ha enfrentado y vencido a las fuerzas coloniales ibéricas, pero toma también conciencia de la necesidad de la continuación de esta lucha, enfrentada ahora a las fuerzas del imperialismo en su segunda y más aguda fase, las del mismo sistema que en Europa, en el siglo XIX, enfrentan Marx y Engels. La misma lucha contra el capitalismo, una desde una relación horizontal, la del colonialismo y su respuesta al anticolonialismo; otra, desde una relación vertical, la de explotación de una clase sobre otra y su respuesta a la lucha de clases. Doble enfrentamiento que se prolongará hasta nuestros días, en que la tónica la están dando las luchas de liberación nacional en los pueblos que han sufrido y sufren el colonialismo y el neocolonialismo.

Colonialismo impuesto a una gran parte del resto del mundo, por un conjunto de pueblos enraizados en el continente europeo. Primero, los que forman la Península ibérica y a continuación los pueblos situados en la Europa occidental. Doble expansión que originara el sistema capitalista que descansará, a su vez, sobre la explotación impuesta por una clase sobre otra. Explotación que tendrá que justificarse dentro del marco ideológico de la revolución liberal europea, que alcanzará su máxima expresión en la Revolución de Francia en 1789. Revolución que sostiene la igualdad de todos los hombres y, como derivada de ésta, su libertad. El nuevo dominio, el de una clase sobre otra, no tendrá ya su origen en la vieja relación amo-esclavo, señor-siervo, sino en la posesión o no, de los instrumentos de explotación, de los instrumentos para un trabajo cada vez más tecnificado. Unos hombres poseen los instrumentos de trabajo mientras otros, simplemente, la posibilidad para trabajar. Nadie está, por supuesto, obligado a trabajar para otro; todo hombre es libre, incluyendo en esta libertad la de trabajar o no para otro salvo que el que no trabaja muere naturalmente de hambre, razón por la cual se verá obligado a ofrecer su trabajo en calidad de mercancía. Se mantiene así la explotación del hombre por el hombre, a partir de su conciencia y de la supuesta aceptación de la misma por el propio explotado. Los esfuerzos de Marx se encaminan, precisamente, a hacer consciente esta explotación y a ponerle fin.

Otros serán los problemas que se planteen a los pueblos al margen de los pueblos creadores del sistema de explotación capitalista, los pueblos que formarán las colonias que ofrecen las materias primas

que han de ser transformadas por los trabajadores del sistema, mediante el trabajo esclavo que se encargará de cultivar o sacar a flote tales materias. Pueblos que trabajarán para sacar a flote o cultivar sus propias riquezas, convertidas en mercancía por los centros de dominación colonial volviendo, inclusive, como mercancías elaboradas a los pueblos que las trabajaron, obligados a consumirlas dándose así, una doble explotación: la impuesta por el trabajo esclavizante y la que se origina del obligado consumo de los frutos de esa misma explotación. Doble explotación, de clases y colonial. Simón Bolívar describe la doble explotación impuesta ya por el coloniaje ibero diciendo: “Los americanos, en el sistema español que está en vigor, y quizá con mayor fuerza que nunca, no ocupan otro lugar en la sociedad que el de siervos propios para el trabajo, y cuando más, el de simples consumidores.” Pueblos cuya única función será la de entregar materias primas para su elaboración bajo el monopolio comercial impuesto por la metrópoli. Los pueblos sometidos al coloniaje no pueden, inclusive, consumir libremente lo que producen. Tales son, entre otras, las prohibiciones del cultivo de frutos de Europa —agrega Bolívar—, “el estanco de las producciones que el Rey monopoliza, el impedimento de las fábricas que la misma Península no posee, los privilegios exclusivos del comercio hasta de los objetos de primera necesidad, las trabas entre provincias y provincias americanas, para que no se traten, entiendan, ni negocien; en fin, ¿quiere usted saber cuál es nuestro destino? Los campos para cultivar el añil, la grana, el café, la caña, el cacao y el algodón, las llanuras solitarias para criar ganados, los desiertos para cazar las bestias feroces, las entrañas de la tierra para escavar [sic] el oro que no puede saciar a esa nación avarienta”.¹

Bolívar se refiere a las expresiones del colonialismo ibero al que se enfrenta, expresiones de un colonialismo que no cambiarán al ser ocupado el vacío de poder, dejado por éste, por el neocolonialismo del mismo sistema, en otra etapa de su realización. Bolívar muestra las peculiaridades de esta explotación situando a los hombres y pueblos, objetos de esta explotación, en un nivel anterior al que en Europa significó la revolución liberal de 1789 en Francia. Se vuelve a la vieja relación amo-esclavo, señor-siervo, viéndose en el esclavo o siervo algo menos que un hombre. Punto de vista diverso de la explotación vertical dentro de las sociedades del sistema capitalista dentro del cual todos los hombres, explotadores y explotados son iguales legalmente,

¹ Simón Bolívar, *Carta de Jamaica*, México, UNAM, 1978, p. 19. (*Latinoamérica*, Cuadernos de Cultura Latinoamericana, núm. 1).

aunque desiguales por el control de los instrumentos de explotación o trabajo. En el sistema colonial, explotadores y explotados son distintos y, de acuerdo con la vieja tesis aristotélica, unos están destinados por sus orígenes a mandar y otros a obedecer. Distinción que impide que el explotado pueda alcanzar privilegio alguno del explotador. A esta situación peculiar se refiere Bolívar cuando agrega:

Tan negativo era nuestro estado que no encuentro semejante en ninguna otra asociación civilizada, por más que recorro la serie de las edades y la política de todas las naciones. Pretender que un país tan felizmente constituido, extenso, rico, populoso, sea meramente pasivo, ¿no es un ultraje y una violación de los derechos de la humanidad?

¿A qué derechos se refiere Bolívar? A los sostenidos por la Revolución francesa de 1789, los que hablan de la igualdad de todos los hombres. Estos derechos no valen, ni valdrán, para pueblos al margen de esa también peculiar sociedad europeo-occidental. De acuerdo con estos derechos todos los hombres pueden tratar de ser parte activa del sistema de que son expresión dichos derechos. Los impedimentos no son morales ni legales sino materiales, tal como lo es la posesión o no de los instrumentos de explotación de la riqueza que permite su obtención. En cambio en regiones al margen de este mismo sistema, los hombres y pueblos no pueden sino mantener una actitud puramente pasiva: podrán trabajar para otros, pero nunca para sí mismos. Podrán ser instrumentos del sistema, pero nunca conductores y beneficiarios del mismo. Por ello, agrega Bolívar:

Estábamos como acabo de exponer, abstraídos, y digámoslo así, ausentes del universo en cuanto es relativo a la ciencia del gobierno y administración del Estado. Jamás éramos virreyes ni gobernadores, sino por causas extraordinarias; arzobispos y obispos pocas veces; diplomáticos nunca; militares, sólo en calidad de subalternos; nobles, sin privilegios reales; no éramos, en fin, ni magistrados, ni financistas y casi ni aun comerciantes.

El neocolonialismo no cambia la situación expuesta por Bolívar; podríamos por ello agregar, nunca gerentes generales de empresas transnacionales, sino cuando más representantes locales de las mismas; militares pero sólo al servicio represivo del sistema; nunca burguesías, sino tan sólo burguesías dependientes encargadas de mantener incólumes los intereses de la gran burguesía creadora y beneficiaria del sistema.

En 1776, la primera gran revolución anticolonial surge en los Estados Unidos, la realizan hombres que reclamarán lo que poco

tiempo después reclamará la Revolución francesa de 1789: la libertad y la igualdad de los hombres que forman ese pueblo con los hombres y pueblos de las metrópolis europeas. Hombres que se saben libres o iguales a los hombres de las metrópolis reclaman dicho reconocimiento. Aunque serán los mismos hombres, quienes se negarán, a su vez, a reconocer igualdad semejante a pueblos, a hombres como los que forman, en primer lugar los naturales de esa misma región y, después, a los pueblos al margen de sus fronteras. Los pueblos que en Europa occidental y los Estados Unidos de América enarbolan la igualdad de todos los hombres y, con esta igualdad el derecho de sus pueblos a ser libres como tales, el derecho a la autodeterminación de las naciones, niegan este mismo derecho y su reconocimiento a los pueblos sobre los que se ha impuesto o se impondrán el dominio colonial. Todos los hombres son iguales entre sí, sostienen tanto la Revolución estadounidense de 1776 como la francesa de 1789; y lo son porque el Creador los ha dotado de una razón que está equitativamente repartida entre todos los hombres. Sin embargo, lo que se va a plantear para justificar la explotación es si esa razón, así equitativamente repartida, cae siempre en el campo apropiado para su buena utilización y desarrollo. Se acepta que la razón la pueden poseer, tanto Descartes como un hotentote africano; tanto Washington como el piel roja Pocanontes. Lo que ya resulta discutible es si tal razón ha sido, es o puede ser igualmente utilizada por estos diversos hombres. El hotentote y Pocanontes distintos, por sus etnias, de Descartes y Washington pueden ser igualmente distintos en su capacidad para el buen uso de esa misma y bien repartida razón. Por ello, la colonización española de América discute la humanidad de los indígenas con los cuales se encuentra, aceptando tan sólo un mínimo de ella para tales entes. Juan Ginés de Sepúlveda habla de “homúnculos”, no de hombres. Esto es, de “hombrecillos”, menos que hombres y, por ello, de un limitado uso de la razón. El colonizador que desplaza al ibero no considera mejor a estos “homúnculos” que son bárbaros, y más que bárbaros, salvajes, esto es, naturales. Los naturales, dice Toynbee, son para los civilizadores europeos y occidentales, como parte de la tierra, flora y fauna por explotar con que se encuentran éstos en su expansión.

Será sobre estas peculiaridades étnicas o culturales que el colonialismo hará descansar la justificación de su explotación y su negativa a reconocer para tales “homúnculos” derechos que los occidentales han reclamado para sí. Los mismos derechos que la Revolución estadounidense reclama a su metrópoli, la Gran Bretaña, son negados por

la misma nación a pueblos a los cuales ha impuesto su colonización. Los mismos derechos que sostiene la Revolución francesa de 1789 son negados a los pueblos de las colonias de la misma Francia y Europa. Así, ese estado tan negativo que Bolívar no encontraba en ninguna otra asociación civilizada, descansa, no ya en la desigualdad de la razón o el entendimiento, que iguala a todos los hombres, sino en el cuerpo, la etnia, la raza de quienes reciben tal don. La desigualdad es natural, étnica, biológica, y por serlo, imposible de superar. Pueblos, allende las fronteras geográficas y culturales de Europa y el Mundo occidental, vistos como subespecie de la humanidad por excelencia. Por ello, si bien es posible que en la lucha por la liberación social, en la lucha de clases, los miembros de la clase explotada pueden saltar las barreras de las mismas; tal posibilidad es imposible, desde el punto de vista étnico-biológico. Hagan lo que hagan los hombres y pueblos que son parte de las colonias del sistema del llamado Mundo occidental para ser algo más que instrumentos del mismo, nada podrán lograr en este sentido. Por ejemplo, las burguesías nacionales de las colonias no podrán ser otra cosa dentro del sistema que servidores, cuando más mayordomos de los intereses de la gran burguesía usufructuaria del sistema del cual son intrumentos. A los hombres y pueblos que forman las colonias no les queda otra salida que saltar el sistema, romper con los centros de poder, emanciparse, liberarse a nivel nacional o regional para organizarse dentro de un sistema más justo. Y es en esta última meta que coincide la revolución de liberación nacional con la revolución de liberación social. Sólo fuera del sistema dominante se puede dar una relación más justa, lo mismo entre clases que entre naciones.

Bolívar destaca esta peculiar identidad del hombre de esta región americana, sobre la cual se hace descansar el derecho a la explotación del colonialismo. Los pueblos de esta América, dice Bolívar, son distintos étnica y culturalmente de los pueblos que le han impuesto su dominio:

Tengamos presente que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del Norte, que más bien es un compuesto de África y de América, que una emanación de Europa; pues hasta la España misma deja de ser europea por su sangre africana, por sus instituciones y por su carácter. Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, y éste se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres, diferentes

en origen y sangre, son extranjeros, y todos difieren visiblemente en la epidermis; esta desemejanza trae un reato de la mayor trascendencia.²

Bolívar nos dice, al comparar el imperio español con el imperio romano, la colonización en la antigüedad, con la colonización de la que fuera puntera España, que del imperio romano surgieron nuevas naciones; en cambio, del imperio español no parece suceder lo mismo, lo que surgen son pueblos carentes de identidad, ya que su identidad es discutida y aparece dividida. Dice Bolívar:

Nosotros ni aún conservamos los vestigios de lo que fue en otro tiempo, no somos europeos, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y europeos por derechos, nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión y de mantenernos en el país que nos vio nacer, contra la oposición de los invasores; así nuestro caso es el más extraordinario y complicado.

“Desemejanza que trae un reato de la mayor trascendencia”; “nuestro caso es el más extraordinario y complicado”, y todo ello como resultado de la forma de colonización impuesta por Europa y el Mundo occidental. Coloniaje que hace de lo que es peculiar a todos los hombres, la raza, la cultura, etcétera, justificación para su discriminación. Peculiaridades que determinan la diferencia de clases y su lucha en esta región de la Tierra. Determina la relación vertical de dominio de una clase sobre otra, que aparece como expresión de la relación horizontal de unos pueblos sobre otros. La esclavitud y la servidumbre determinadas por la raza y la cultura de quienes la sufren. Incluye esto al mestizaje. El mestizaje entre individuos de la supuesta raza superior, con las de la igualmente supuesta raza inferior, no redime a ésta, sino rebaja a la otra. El mestizaje no se iguala al blanco, por el contrario, el blanco al mestizarse se rebaja quedando en esa relación peculiar de que habla Bolívar, y que se da con mayor magnitud en los pueblos de América Latina.

En este sentido los pueblos de América Latina son considerados inferiores por su mestizaje, en relación con pueblos que se niegan a toda mestización. Será este problema el que preocupe centralmente a los latinoamericanos al término de su emancipación política del coloniaje ibero. De allí las disyuntivas, inspiradas en los juicios europeo-

² Simón Bolívar, *Discurso de Angostura*, México, UNAM, 1978 (*Latinoamérica*, Cuadernos de Cultura Latinoamericana, núm. 30).

occidentales, entre civilización y barbarie. Considerándose bárbaro o salvaje, al que tenga gota alguna de sangre de indio, negro, esto es cualquiera forma de mestizaje. Y así en Europa, en el Mundo occidental, la relación social es de patrones y proletarios, en el mundo colonizado la relación será de dominadores y dominados, de colonizadores y colonizados. Y en este sentido todo pueblo, o pueblos, en bloque, se encuentran en una relación de dependencia al mismo tiempo horizontal y vertical. Existen pueblos destinados a mandar y otros a obedecer. Los mismos señores o patrones de los pueblos destinados a obedecer son también siervos de los amos o señores de los centros de poder. Criollos y mestizos, que imponen a los indígenas su dominación local, sufren a su vez la dominación de los señores y patrones de los centros de poder imperial. Así, surgen supuestas burguesías nacionales, burguesías dependientes de la gran burguesía europeo-occidental. Una relación, decíamos, que sólo puede ser rota saliendo del sistema que la impone. Todo esto está ya expresado en la obra de Simón Bolívar, tanto como ideólogo como hombre de acción. Se plantean desde esos ya lejanos días, muchos de los problemas de los pueblos que en nuestros días luchan aún por la liberación de sus naciones, que saben relacionada con la lucha de liberación social que se plantea dentro de los mismos centros de poder.

Bolívar, como pensador y hombre de acción ha captado esa peculiar situación de pueblos como los de esta América en donde se entrelaza la lucha de clases con la lucha anticolonial, relacionada ésta con la situación racial. Sabe Bolívar que no es suficiente romper políticamente con el imperio español, este rompimiento ha de abarcar al sistema mismo del que es expresión tal imperio: emancipación de los esclavos, reparto de la tierra y participación de todas las clases en la marcha de las nuevas naciones. Algo que sus caudillos no comprendieron aprestándose, simplemente, a ocupar el vacío de poder dejado por el colonialismo. Para ellos fue un simple cambio de señores, expulsados los colonizadores, criollos y mestizos se aprestaban a tomar su lugar manteniendo la servidumbre sobre los grupos que ya lo sufrían. En esa incompreensión, nacida del egoísmo y de los intereses, ve el propio Bolívar el origen del fracaso de su utopía libertadora. La emancipación en estos pueblos, no sólo ha de ser horizontal, de la colonia frente al imperio, sino también vertical, interna, la de un grupo social frente a otro. El mismo problema que se planteará posteriormente a otros muchos pueblos de la Tierra, tanto en Asia, como en África, además de América Latina. El mismo problema que se plantea dentro de la misma Europa, frente a pueblos vistos como marginales, como bárbaros,

como salvajes, iberos y eslavos, españoles y rusos. Pueblos también mestizados, confundidos, racial y culturalmente, con pueblos que Europa y el Mundo occidental consideran bárbaros, como los moros y los tártaros; los africanos y los asiáticos. Pueblos que, a su vez, para poder realizar la revolución social que parece válida para todos los pueblos del mundo, han de realizar, simultáneamente, la revolución nacional. Liberación social y liberación nacional. Doble relación que se hace ya expresa en la adopción de estos pueblos, no ya del socialismo simplemente marxista, sino del llamado marxismo-leninismo. La lucha de clases en estas regiones resulta insuficiente si no es simultánea con la lucha de liberación nacional. Todo ya genialmente anticipado en el pensamiento de Simón Bolívar. Bolívar consciente de ser estos nuestros pueblos casos extraordinarios y complicados, expresión de desemejanzas de la mayor trascendencia. Desemejanza racial y de clase; de epidermis y de situación social.

LA INDEPENDENCIA HISPANOAMERICANA: UN PUNTO DE VISTA COMPARATIVO

HAROLD EUGENE DAVIS
The American University

¿Por qué historia comparativa?

Es importante, ante la perspectiva del debate contemporáneo de la teoría o filosofía de la historia, en gran parte entre materialistas e idealistas de varios tipos, clarificar el concepto con el que uno se acerca al estudio histórico. En este caso se trata de una comparación de varios movimientos que constituyen lo que el historiador R. R. Palmer ha llamado *The Age of the Democratic Revolution* (La era de la revolución democrática). Dentro del debate del siglo XX, y entre sus manifiestas contradicciones filosóficas, hay una significativa vuelta “espiritualista” contra las teorías positivistas y “científicas”, que generalmente prevalecían entre los historiadores, aunque por supuesto no universalmente, en el siglo XIX. Al mismo tiempo, teorías relativistas y algunas existencialistas, incluyendo aquellas de lógica simbólica y lingüística, presentan dificultades en esta búsqueda “espiritual” de valores y normas históricas sobre las que puede descansar una interpretación válida. Haya de la Torre en su brillante ensayo: *Tiempo histórico*,¹ aplicó el análisis relativista al materialismo marxista, dejando el camino abierto, al menos para normas que tuvieron validez para un cierto tiempo y espacio. El vitalismo histórico de José Ortega y Gasset y su alegato por una “metafísica de la historia”, también constituyó una súplica por una reconciliación del relativismo-existencialismo, con una filosofía orientada a los valores. Aunque su “sistema” de historia se quedó corto en esta promesa, al menos dejó el camino abierto para una historia más “espiritualista” o idealista.²

La cuestión central subyacente en el pensamiento de Haya y de Ortega (y otros de tendencia similar) es el de la importancia

¹ Disponible en varias ediciones. Yo he usado la que aparece en *Aprismo y filosofía*, vol. III del *Pensamiento político de Haya de la Torre*, Lima, Pueblo, 1961, pp. 39-62.

² He usado la versión inglesa en: *History as a System and other Essays Toward a Philosophy of History*, New York, W. W. Norton, C., 1961.

de las ideas en la formación y motivación de un movimiento histórico. Ninguna pregunta es tan fundamental para el estudioso serio de cualquier aspecto de la historia. No podemos, por supuesto, dejar pasar la importancia de los factores culturales, especialmente en vista del estudio de culturas comparativas en la obra de Arnold Toynbee *Study of History* (Estudio de la Historia) que marca una época. Esto es importante, aun cuando Toynbee se quedó corto en la identificación del papel de las ideas, excepto en su sentido relativista, al menos hasta sus últimos años.³ Partiendo de aquí, al comparar los movimientos independentistas en las Américas y la Revolución francesa, nuestra atención debe centrarse en los valores y creencias de las diversas culturas; pero, a pesar del relativismo cultural de esta valoración, es de esperarse que revele ciertos valores o creencias idénticas, implícitas en las ideologías de los diversos movimientos. Puede que Cervantes no haya comprendido la profundidad de su observación cuando en voz del canónigo dice a don Quijote, que “la verdad es la madre de la historia”, pero el aforismo a pesar de ser cierto sólo en parte, aún tiene el anillo de la verdad dentro de sí. Thomas Carlyle en *Heroes and Hero Worship* (Héroes y culto a los héroes) dijo algo similar al aforismo de Cervantes cuando escribió: “es siempre lo espiritual lo que determina lo material.”⁴ Aunque ello es también una exageración, expresa una verdad fundamental.

La era de las revoluciones democráticas

Algunos historiadores consideran la independencia latinoamericana como parte de un periodo de medio siglo (aproximadamente 1775-1825) de movimientos revolucionarios “democráticos” que sentaron las bases del nacionalismo político del siglo XIX en el Mundo occidental, y subsecuentemente también en otras partes del mundo. Si esta interpretación es correcta, y en la opinión del autor lo es, los movimientos de independencia latinoamericanos tienen un significado especial, como el último acto del drama de tres actos de esta era. Desafortunadamente el historiador que mejor ha desarrollado esta interpretación, el rector de la Universidad de Washington, R.R. Palmer, deja algo que desear en sus comentarios sobre los desarrollos latino-

³ Véanse las interesantes reflexiones de Haya de la Torre en su: *Toynbee frente a los panoramas de la historia*, Buenos Aires, Compañía Editora y Distribuidora del Plata, 1957.

⁴ Thomas Carlyle, *Heroes and Hero Worship*, New York, John B. Alden, 1885, p. 148.

americanos. Si hubiera hecho un análisis de las cambiantes combinaciones de la Ilustración y de los elementos tradicionales europeos y americanos en los diferentes movimientos latinoamericanos en comparación con aquellos de las revoluciones norteamericanas y francesas, su estudio hubiera resultado de gran utilidad.⁵

La complejidad de las ideologías de la independencia

El significado, esto es la esencia intelectual y espiritual de los movimientos de independencia en Hispanoamérica, es un aspecto complejo, cuyas contradicciones dificultan la tarea del historiador. Algunas de estas complejidades son resultado de antecedentes sociales y culturales indígenas en algunas áreas, tanto como de aquellos que vienen de los grupos de población afro-americana en Brasil y en la América del Caribe francés y británico y algunas partes de la América española. Al menos en cierto grado, la mayoría de los líderes fueron animados por el pensamiento ilustrado. Pero a la par de estos conceptos racionalistas estaban aquellos derivados de estos elementos culturales americanos, de la experiencia angloamericana y de la tradición ibérica. En Venezuela, según lo ha demostrado Pedro Graces, la conspiración de Manuel Gual y José María, España fue organizada con base en las ideas expresadas en la Declaración de Derechos del Hombre francesa y en la Declaración de Independencia norteamericana.⁶ Sin embargo, la revuelta de los comuneros en Nueva Granada se entiende mejor como una protesta contra los cambios reales en los derechos históricos de los españoles, mientras que la rebelión "parda" y "negra" en Coro, Venezuela en 1795, mostró la influencia afro-americana. Como volveremos a advertir más adelante, el famoso sermón de fray Servando Teresa de Mier, en el mismo año, vio la influencia americana nativa en acción, como lo hizo Miguel Hidalgo unos pocos años después. El enrolamiento de afro-americanos en los ejércitos comandados por Bolívar y San Martín dio una casi articulada expresión a la idea de la emancipación de los esclavos.

Enrique Zuleta Álvarez proporciona un sucinto sumario de esta complejidad del pensamiento político e ideología en los movimientos de independencia hispanoamericanos cuando escribe:

⁵ R. R. Palmer, *The age of the Democratic Revolution: the Struggle*, Princeton University Press, 1964.

⁶ Pedro Graces, *La conspiración de Gual y España*, Caracas, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1949.

Si examinamos los documentos políticos, los actos de soberanía, las campañas de prensa y los argumentos diplomáticos que se suceden en Hispanoamérica hacia 1810, veremos un cuadro complejo y heterogéneo de ideas políticas... Una actitud unánime de fidelidad a la tradición jurídica hispánica fue acompañada por un impulso, no menos vigoroso, de solucionar el problema planteado por la crisis de la autoridad española, mediante la aplicación de procedimientos políticos inspirados en los textos y modelos más prestigiosos de la época.⁷

Como lo señala Zuleta, algunos hispanoamericanos, siguiendo las ideas de Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1815?), vieron la posibilidad de modernizarse y ser independientes sin rechazar la esencia del pensamiento español tradicional, y sin buscar ser estrictamente americanos en ideología. Un buen ejemplo aparece en el apoyo que los clérigos en Hispanoamérica dieron a la independencia. Aunque muchos, según veremos, habían aceptado las ideas liberales de moda en Europa, y más tarde siguieron las ideas del cura francés Felicité Robert de Lamennais (1782-1854), fue más común en ellos encontrar la base de apoyo en el pensamiento tradicional. Esto fue cierto, aun en el caso del mexicano fray Servando Teresa de Mier, según se hizo notar, quien adoptó el novedoso concepto que ligaba la cristiandad con los primeros habitantes de América, a través de la leyenda del trabajo misional de Santo Tomás, el apóstol. Como ya se ha mencionado, los conceptos tradicionales del gobierno español animaron a los líderes del levantamiento comunero en Nueva Granada a resistir las reformas en el imperio español. Pero la rebelión también expresó su simpatía con la revuelta indígena de Túpac Amaru en Perú. El venezolano Juan Germán Roscio, como lo ha señalado Augusto Mijares, revela en sus *Obras*⁸ la influencia de las ideas tradicionales españolas conjugadas con el racionalismo de la Ilustración.

El pensamiento ilustrado que animó los movimientos latinoamericanos en los primeros años del siglo XIX, también reflejó las tendencias encontradas que se habían presentado en Europa, tanto como en los Estados Unidos. Este escepticismo y desencanto relativo a las ideologías de las revoluciones francesa y norteamericana puede apreciarse en las declaraciones públicas y las cartas de Bolívar.⁹ Otros fueron aún

⁷ "Tradición y reformismo en el pensamiento político hispanoamericano del s. XIX", separata de: *Boletín de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 18, Mendoza, 1970, p. 15.

⁸ Juan Germán Roscio, prólogo en: *Obras*, 3 vols., Pedro Graces, Caracas, 1953.

⁹ *Cartas del Libertador*, 11 vols., New York, Colonial Press, 1929-1948. El volumen 12 fue publicado en Caracas en 1959.

más lejos al aceptar el nuevo tradicionalismo de José de Maistre (1753-1821) y del vizconde Luis Gabriel de Bonald (1754-1840), así como el naciente idealismo romántico de estos tiempos y el creciente utilitarismo expresado por Jeremías Bentham (1748-1832). Esta última tendencia encontró una notable expresión en José del Valle (1780-1834) en Centroamérica, Bernardino Rivadavia en Argentina (1780-1845), y Francisco Santander (1792-1840) en Colombia.

Relativamente en años recientes, urgidos por la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, los historiadores han vuelto su atención claramente al estudio de los movimientos de emancipación. Previamente la visión general de los movimientos ideológicos era cándida y extremadamente simple. Por una parte, las acciones de los latinoamericanos al establecer gobiernos en nombre del rey Fernando, eran considerados por los historiadores como simples artimañas para ocultar a Norteamérica los objetivos reales de la independencia nacional. Por otro lado, las ideas de líderes tales como Francisco Miranda, Simón Bolívar y José de San Martín se suponía que eran las teorías de la ley natural tomadas de Rousseau, Locke, Condorcet, etcétera, especialmente de Rousseau. En los Estados Unidos, y también en otras partes, esta visión de las ideologías hispanoamericanas era aceptada sobre la base del trabajo clásico de Jefferson Rhea Spell, *Rousseau in the Spanish World Before 1833* (Rousseau en el mundo español antes de 1833).¹⁰

Más recientemente, el intelectual venezolano Augusto Mijares, en su biografía sobre el Libertador, ha mostrado que mientras Bolívar tenía preferencia por las obras de Rousseau, incluyendo el *Emilio* y el *Contrato social*, que leía con frecuencia, también fue influido por *El espíritu de las leyes* de Montesquieu. Guillermo Furlong escribe, que entre otros, el historiador colombiano Rubén Darío Restrepo asigna a Rousseau el papel ideológico más importante en el pensamiento independentista.¹¹ Pero también muestra, con detalle considerable, la influencia de las ideas de la ley natural de Francisco Vitoria y

¹⁰ Jefferson Rhea Spell, *Rousseau in the Spanish World Before 1833*, Austin, University of Texas, 1938.

¹¹ Guillermo Furlong, et al. *Presencia y sugestión del filósofo Francisco Suárez y su influencia en la revolución de Mayo*, Buenos Aires, Kraft, 1959. En la página 76 Furlong cita la obra de Restrepo *Causas filosóficas y políticas de la independencia*, que el autor no ha podido encontrar en Washington. También véase la obra de este autor, *Latin American Thought, A Historical Introduction*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1972, pp. 35-36 y Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, México, Por-maca, 1965, vol. II, pp. 72-82.

Francisco Suárez en el pensamiento independentista en la región del Plata.¹²

O. Carlos Stoetzer también ha estudiado las raíces escolásticas de los movimientos hispanoamericanos, mostrando su importancia básica en el pensamiento de la época, aunque en opinión de este autor, posiblemente exagera su importancia.¹³ Stoetzer y Guillermo Furlong pudieron haber estado alertas para dar más importancia a la posibilidad de que la influencia “escolástica” con frecuencia tomó una forma más indirecta, aquella de una reinterpretación de las ideas de la Ilustración, tales como la del contrato social, y la de las ideologías de las revoluciones francesa y norteamericana, dentro de las formas tradicionales del pensamiento escolástico. Este “nuevo vino en botellas viejas”, bien pudo tener un carácter más explosivo que el que pudieron tener las ideas ilustradas originales. Toda la cuestión de la influencia de este pensamiento “escolástico” tradicional en los movimientos de independencia merece más atención, tanto desde el punto de vista de su influencia en los líderes civiles como entre el clero.

Otros historiadores, de los Estados Unidos, Hispanoamérica y de otras partes que estudian los movimientos hispanoamericanos, han llamado la atención sobre la evidencia de las influencias angloamericanas, incluyendo aquella de la “Constitución” británica, los escritos de Thomas Paine, y las constituciones estatales y federal de los Estados Unidos. Cierta número de autores, incluyendo a Ariosto González de Uruguay, Enrique Gandía de Argentina y Pedro Graces de Venezuela y España, han mostrado que la publicación en español de Manuel García de Sena (1811) de *La independencia de la Costa Firme justificada por Thomas Paine treinta años ha*, diseminó las doctrinas revolucionarias anglo-americanas, junto con el conocimiento de las constituciones de los Estados Unidos en el mundo hispanoamericano. Ariosto González también ha mostrado las influencias de Paine y de *The Federalist* (El Federalista) en José Artiga y Mariano Moreno.¹⁴

¹² Guillermo Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Guillermo Kraft limitada, 1952, pp. 159-184.

¹³ O. Carlos Stoetzer, *The Scholastic Roots of the Spanish American Revolutions*, New York, Fordham University Press, 1979; especialmente las pp. 258-263.

¹⁴ Véase: Ariosto González, *Las primeras fórmulas constitucionales en los países del Plata (1810-1814)*, Montevideo, Abreiro y Ramos, 1962 y Enrique de Gandía, *Las ideas políticas en la Argentina*, Buenos Aires, Depalma, 1960, vol. I de su 5o. tomo, *Historia de las ideas políticas en la Argentina*. En el trabajo de mayor alcance sobre Pedro Graces, véase *La obra de Pedro Graces*, Caracas, Arte, 1967 y la edición comentada de 1969.

El pensamiento y las ideologías de la independencia en Norteamérica muestran una complejidad similar, si no exacta a la del pensamiento en Francia e Hispanoamérica. Carl Becker, en su obra clásica sobre la declaración de independencia mostró claramente la influencia de las ideas de John Locke sobre su principal autor Thomas Jefferson.

Pero Becker también consignó otras influencias, como las ideas de James Harrington y Thomas Hobbes, sacando a relucir al mismo tiempo, la existencia de un pensamiento nativo similar en las colonias;¹⁵ pero se estaban conformando otras influencias ideológicas. John Adam deseaba ver a la nueva nación organizada sobre la base de la Constitución británica. Es más, en su totalidad, las ideologías basadas en los "derechos tradicionales de los ingleses" pudieron tener mayor importancia que las ideas de la Edad de la Razón, como lo ha señalado Bernard Baylin en su importante artículo aparecido en *The American Historical Review* (Revista Histórica Americana).¹⁶

Anticolonialismo y nacionalismo

Los movimientos de independencia latinoamericana, como el norteamericano, fueron esencialmente anticolonialistas, más que nacionalistas en un sentido moderno, aun cuando produjeron una familia de nuevas naciones. Por otro lado, la Revolución francesa no fue anticolonial, fue nacionalista en el sentido de desarrollar un nuevo espíritu de nacionalidad. En Haití se puede encontrar un anticolonialismo en las etapas tempranas de la independencia, pero este espíritu se perdió en las etapas posteriores de la rebelión esclava. Las colonias inglesas, después de romper sus lazos políticos, se encontraron aún dependientes económicamente de la boyante economía inglesa. Solamente después de una segunda guerra con el país madre, adquirieron en realidad un cierto grado de independencia en el transporte y comercio. Los hispanoamericanos en su exitosa rebelión contra España

¹⁵ Carl L. Becker, *The Declaration of Independence*, New York, Harcourt, 1922.

¹⁶ Bernard Baylin, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1967, citando su anterior artículo en: *The American Historical Review*, vol. 67, 1961-1962, pp. 339-351.

En una ponencia preparada para la reunión de la Pacific Coast Council of Latinoamerican Studies, reunida en Albuquerque, Nuevo México, para celebrar el bicentenario de la Independencia de los Estados Unidos, este autor comparó la complejidad de las ideologías en los movimientos norteamericano e hispanoamericano. La versión en español, "Las ideas en los movimientos de independencia de América Latina y los Estados Unidos", apareció en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, núm. 13, 1980, pp. 179-195.

y Portugal cayeron en la dependencia económica de Gran Bretaña. Por ello el subsecuente desarrollo del nacionalismo latinoamericano, en los siglos XIX y XX, tuvo una reacción cualitativa contra esta nueva dependencia –reemplazada en el siglo XX por una dependencia de los Estados Unidos– más que contra España y Portugal. El espíritu anti-peninsular del siglo XIX decayó gradualmente en el siglo XX.

Los historiadores modernos tienden a ver los movimientos de emancipación sólo como un cambio de poder, no como un cambio que afecte la base social. Admiten, sin embargo, que se dio el principio del fin de la esclavitud negra y del comercio internacional de esclavos, y que, mientras los indígenas no fueron liberados de su bajo estado económico y social, su posición legal cambió, aunque se puede argumentar si para bien o para mal. Todo ello parece coincidir con la idea de Leopoldo Zea de que realmente no se produjeron nuevas ideologías nacionales y tampoco, por cierto, un nuevo sentido de justicia social.¹⁷

De cualquier forma algo más se puede decir en lo que respecta a las ideologías e ideas de carácter internacional. Norteamérica y Latinoamérica asumieron la independencia con un fuerte empeño por un mercado más libre, aunque no libre exactamente, en el comercio internacional, de libertad en alta mar y de un apoyo general a la solución pacífica de disputas internacionales mediante arbitraje. De conformidad con estas ideas, no fue accidental que el venezolano chileno Andrés Bello haya escrito un trabajo clásico sobre legislación internacional.¹⁸

Si las clases mercantilistas en ambas Américas leyeron a Adam Smith o no, lo cierto es que generalmente estuvieron vinculadas a la economía de mercado libre como se destaca en su obra *Wealth of Nations* (La Riqueza de las Naciones) publicada en 1776, o según lo adelantaron los fisiócratas y utilitarios. Ciertamente éstas fueron teorías e ideas importadas del Viejo Mundo, no producidas por los movimientos de emancipación, aunque en un cierto sentido limitado los animaron. Hay algunas indicaciones de la aparición de teorías sociales más conscientes emanadas de fuentes indígenas como en la rebelión de Túpac Amaru o en el movimiento de Hidalgo en México, o en la rebelión esclava en Haití; pero generalmente fueron suprimidas. Algu-

¹⁷ Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, México, Pormaca, 1965, vol. I, pp. 73-75.

¹⁸ Andrés Bello, *Principios de derecho internacional*, Caracas, 1847, y otras ediciones.

nas ideas del socialismo utópico aparecieron entre la generación argentina de 1837, pero también fueron suprimidas, o fallaron. Sólo hasta el siglo XX es posible hablar de cualquier ideología socialista sustancial a nivel nacional.¹⁹

Una liga o alianza hispanoamericana

Después de 1776 en los Estados Unidos había poca duda de que se llegara a organizar una confederación o federación estatal de cualquier especie. Por supuesto había sido una pregunta de la mayor importancia si la unión incluiría a todas las colonias inglesas de América o simplemente los trece estados más cercanos a las costas. Pero esta pregunta fue contestada pragmáticamente al fracasar los movimientos independentistas en Canadá, Florida y las colonias insulares. Bajo Toussaint L'Overture, Haití se conformó con mantener ligas con Francia, hasta que Napoleón decidió la reconquista y la restauración de la esclavitud. Entonces, en franca rebelión contra el gobierno napoleónico, Haití decidió establecerse como nación independiente y escogió su propio camino.

La situación en Hispanoamérica era más complicada y difícil. Ningún Congreso había dirigido y coordinado los diversos movimientos bajo un solo comando militar como en el caso de Norteamérica. Por un corto tiempo Iturbide dirigió una monarquía independiente que abarcaba la mayor parte del virreinato de Nueva España. Pero esta monarquía pronto fue reemplazada por repúblicas en México y Centroamérica, esta última pronto se desintegró para formar cinco pequeñas naciones. Bolívar, San Martín y sus seguidores entrevistaron de varias formas una unión mayor de la Sudamérica española, ya fuera como una monarquía independiente o como república. Sin embargo en Hispanoamérica la idea de la monarquía fracasó cuando los gobernantes de España se rehusaron a adoptar la idea de monarquías independientes bajo reyes Borbones. Brasil fue más afortunado al ser

¹⁹ En su *The Spanish American Revolutions, 1808-1826*. (New York, W. W. Norton, C. 1973), John Lynch dedica un capítulo inicial a "The origins of Spanish American Nationality". Mario Rodríguez en: *The Cadiz Experiment in Central America, 1808-1826*, explora la influencia de la Constitución española de 1812. Esta influencia también se presenta en el prefacio de la obra de Russell H. Fitzgibbon (editor), *The Constitutions of the Americas*, Chicago, University of Chicago Press, 1948, y en Arnold R. Verduin, *Manual of Spanish Constitutions*, Ypsilanti, Michigan, University Printers, 1941; véase también Carlos Bosch García, *Latinoamérica: Una interpretación global de la dispersión en el siglo XIX*, México, UNAM, 1978, y Claudio Véliz, *The Centralist Tradition of Latin America*, Princeton University Press, c. 1980.

conducido a la independencia por Pedro I. Se perdió la oportunidad española de producir una estructura política mayor en el Nuevo Mundo que aquella que la Corona portuguesa logró en un Brasil unido.

En ocasiones pareció posible que los diversos virreinos españoles pudieran convertirse en naciones. Bolívar logró unir por unos pocos años los virreinos de Nueva Granada y Perú, o al menos parte de Perú (Chile nunca fue incluido), pero todos los virreinos se fragmentaron en estados más pequeños, finalmente dieciocho. Lo que quedó de ello fue el concepto bolivariano de una alianza o liga, “el Consejo Anfictiónico” que emergió del Congreso de Panamá de 1826. A pesar de que no tuvo éxito en ese tiempo, la idea evolucionó hasta producir la actual Organización de Estados Americanos, sus organizaciones afines y los diversos movimientos para alcanzar la integración latinoamericana en varias regiones y a otros niveles.

Uno puede preguntarse si el fracaso de los estados hispanoamericanos por alcanzar la unión al momento de la independencia se debió a su fracaso en desarrollar una ideología nacionalista fuerte, y que tanto se debió a las circunstancias históricas adversas, incluyendo sus desarrollos en España y Europa en general. También se puede observar que las colonias inglesas tuvieron entre sí un sentido de unidad “nacional” más fuerte que el que tuvieron las hispanoamericanas (la experiencia revolucionaria francesa realmente no es comparable aquí, dado que Francia existía como nación, y que incrementó su nacionalismo durante la revolución). Pero atribuir la diferencia entre los movimientos del norte y los del sur a una carencia intelectual o ideológica le parece injustificada a este autor. No es necesario resaltar el hecho de que el concepto de nacionalismo fue, con mucho, importado. El profundo cambio que las circunstancias trajeron en el concepto hispanoamericano de un sistema político cualesquiera que sean las causas que se le puedan atribuir, fue producto de una experiencia frustrante, como observó Bolívar en sus últimos días, y del fracaso en encontrar un sustituto adecuado para el heredado concepto, la unidad, sin embargo libre, del mundo hispánico.

La invención de América

La obra *The invention of America* (La invención de América) del existencialista Edmundo O’Gorman ha atraído a historiadores de dentro y fuera de Latinoamérica.²⁰ Federico Hegel en sus lecciones de la

²⁰ La traducción al inglés, ampliada, la publicó University of Indiana Press, 1961. También véase su estudio más profundo, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, México, UNAM, 1947, especialmente las pp. 55 y 203.

Universidad de Berlín que más tarde formaron su *Philosophy of History* (Filosofía de la Historia) declaró que América no tenía historia. O’Gorman persiguió la cuestión más allá. La afirmación de Hegel era cierta, por supuesto, pero sólo desde el punto de vista de la cultura cristiano-europea. Aún, a este respecto, hubo ciertos mitos persistentes de tempranos contactos europeos con el Nuevo Mundo, incluyendo el mito del trabajo misional de Santo Tomás, que el fraile Servando Teresa de Mier utilizó en su famoso sermón en el aniversario de la Virgen de Guadalupe en 1795, en el que aseguró que la imagen de la virgen databa de los días de la prédica del apóstol Santo Tomás en América.²¹ Dependiendo del grado de importancia que se les dé a los mitos, ésta y otras leyendas similares tuvieron o no importancia como indicantes de una historia “europea” en América. Por tanto, como escribe O’Gorman, esta historia ha sido la creación o “invención” de europeos y americanos. El mero concepto de una historia de América, distinta de la de Europa, tiene aún que crearse. Los europeos crearon primero, desde los días de Colón, la idea de un Nuevo Mundo en el que se podría construir una nueva y utópica sociedad. Los colonizadores americanos aceptaron este punto de vista y vinieron a América animados por ella; empero, como ha escrito Irving Leonard en su libro *Books of the Brave* (Libros de los valientes),²² los conquistadores españoles también fueron motivados por los ideales de la edad caballeresca.

Los americanos del norte y del sur gradualmente desarrollaron la idea de una historia independiente de América y de las nuevas naciones. En el siglo XIX se puede apreciar la perfílación del concepto en los escritos de Domingo F. Sarmiento (1811-1888) y Juan B. Alberdi (1810-1884) de Argentina; George Bancroft (1800-1891) y Frederick Jackson Turner (1861-1932) en los Estados Unidos; Euclides da Cunha (1866-1909) de Brasil, y otros.²³ Sin embargo, aún en los años siguientes a la Segunda Guerra Mundial, en los que la Comisión de Historia desarrollaba su proyecto de historia de las Américas, el con-

²¹ Véase: Fray Servando Teresa de Mier, *Memorias*, México, Porrúa, 1946, vol. I, pp. 5 y 55.

²² Irving Leonard, *Books of the Brave*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1941.

²³ El autor ha escrito sobre estas ideas en: “Three Interpretations of America in History”, en: *The Americas*, vol. X, núm 2, oct., 1953, pp. 131-139, y “Some Problems in Organizing and Presenting the History of the Americas”, en: *Memorias*, México, Academia de Ciencias Históricas de Monterrey, 1949, vol. 2, pp. 17-24.

cepto de una historia de América todavía era tema de controversia; condición que mantiene hoy día entre muchos historiadores.

Cualquier otra cosa que las ideologías de los movimientos de independencia hayan generado, han hecho una contribución significativa a la idea de la historia americana. En el siglo XIX su influencia ayudó a producir una impresionante literatura sobre historia nacional, pero que curiosamente, ponía poca atención a la historia de los movimientos de independencia hasta que, como se ha señalado, la Comisión de Historia fundó un comité para alentar el estudio de este aspecto de la historia americana, especialmente aplicado a Latinoamérica.²⁴

Aspectos de la religión

Las ideas religiosas en los movimientos de independencia entrañan una complejidad tan grande como aquella presentada por la pugna entre Iglesia y conceptos políticos. En Hispanoamérica como en los Estados Unidos y Francia, las cuestiones eclesiásticas, amén de otras cosas, generaban escisiones. Algunos clérigos apoyaron la Revolución francesa a pesar de algunas de sus medidas hostiles contra la Iglesia establecida, y a pesar de los esfuerzos por establecer una especie de religión estatal de culto a la Razón durante la fase más radical de la revolución. Sin embargo, muchos sacerdotes se resistieron a la ley revolucionaria que requería su registro.²⁵

En las rebeldes colonias inglesas la “Causa Parson”, defendida por Patrick Henry, puso a los disidentes religiosos del *back country* en Virginia contra la institución anglicana. Estos últimos, en su mayoría, apoyaron a los leales. Los presbiterianos en las colonias centrales y los congregacionistas en Nueva Inglaterra apoyaron la independencia, como también lo hicieron algunos católicos romanos, sacerdotes y ex jesuitas, especialmente en Maryland. La iglesia de Inglaterra, en cierto sentido nació de la Revolución.²⁶

En Hispanoamérica la cuestión era diferente, pero en muchos aspectos igualmente controversial. En México, Hidalgo y Morelos a la vez que apoyaban la independencia con ideas tomadas de las fuentes

²⁴ Una impresionante lista de publicaciones de documentos relativos a la época fue publicada bajo los auspicios de este comité en Caracas.

²⁵ Louis Gottschalk, *The Era of French Revolution*, Boston, Houghton Mifflin, 1929, pp. 155-162, 195, 197 y *passim*, y H. H. Palmer, *op. cit.*, pp. 55 y 353.

²⁶ Véanse: Warren W., Sweet, *The Story of Religion in America*, 2a. ed., New York, Harper, 1950 y Willard L. Sperry, *Religion in America*, New York, Mc Millan, 1946.

de la Ilustración, insistían en su lealtad a la Iglesia católica; sin embargo, la condena que les hiciera la Inquisición ilustra la lealtad de la institución eclesiástica. La expulsión de la Sociedad de Jesús del imperio español y portugués en 1767 fue parcialmente motivada por sus enseñanzas de algunas de las ideas de la ley natural de Francisco Vitoria y Francisco Suárez, incluyendo el concepto de un contrato social, y su aporte de algunos principios para crear los nuevos gobiernos después de que los monarcas españoles fueran depuestos por Napoleón. Es bien sabido que subsecuentemente los ex jesuitas jugaron un activo papel en el movimiento de independencia. Se dice que el ex jesuita peruano Juan Pablo Viscardo y Guzmán animó al gobierno británico a apoyar la rebelión de Túpac Amaru. J. Lloyd Mechem probablemente se equivoca en su tajante declaración, citando a Bernard Moses, *The Intellectual Background of the Revolution in South America, 1810-1814* (Antecedentes intelectuales de la Revolución en Sudamérica, 1810-1814) cuando dice que “la religión no fue un factor contribuyente para el estallido de la Revolución”. Sin embargo, tiene razón, aun cuando sea un tanto impreciso, al añadir que “fue arrastrada a la disputa”. En cualquier caso los movimientos de independencia parecen haber proporcionado la base para la posterior acción del Partido Liberal que separó la Iglesia del Estado.²⁷

El regreso al tradicionalismo

No es necesario estar de acuerdo con la dialéctica hegeliana para ver que a los movimientos revolucionarios siguió una reacción. En el caso de los movimientos hispanoamericanos, como en el de los de Estados Unidos y Francia, con los que se han comparado en este ensayo, la reacción tomó la forma de regreso a esquemas más tradicionales de pensamiento; o dicho con mayor precisión, al predominio de estas ideas por un periodo de tiempo. El tradicionalismo toma varias formas que usualmente incluían algunos aspectos del pensamiento tradicionalista español según tomaba forma en Jaime Balmes y Richardo Donoso Cortés, que diferían del tradicionalismo de Maistre y Bonald, pero no muy diferentes al del vizconde de Chateaubriand (1768-1848). Mientras Lucas Alamán en México y Juan Manuel Rosas en

²⁷ Guillermo Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Guillermo Kraft Ltda. 1947, especialmente los capítulos 8, 9 y 10; O. Carlos Stoetzer, *op. cit.*; J. Lloyd Mechem, *Church and State in Latin America*, N. C., University of North Carolina Press, 1966, capítulo II.

Argentina representaron algo similar al tradicionalismo europeo, otras corrientes, como aquellas expresadas por Diego Portales de Chile, Juan B. Alberdi de Argentina, y Bernardo Pereira de Vasconcellos de Brasil, expresaron un tradicionalismo más afín al norteamericano, como se expresa en la Constitución de 1789 y en los escritos de Alejandro Hamilton y James Madison en *The Federalist* (El Federalista).

Pero este predominio temporal del tradicionalismo no fue el fin del proceso iniciado por los movimientos de independencia. Dicho predominio temporal había de conducir al conflicto ideológico central del siglo XIX que, con el liberalismo en sus diversas formas, culminó finalmente en el positivismo general de los últimos años del siglo.

Conclusiones

Aún un análisis superficial del pensamiento de la Revolución francesa revelaría en las ideologías una compleja mezcla de elementos de la Ilustración y la tradición, igual o más complicada que aquellas de los diversos movimientos americanos. Tal vez se pudiera argüir que el pensamiento francés era más fuerte e influyente porque era más autóctono. Y puede discutirse que las ideologías americanas del norte y del sur tenían más de importadas, a pesar de la evidencia de corrientes de pensamiento en América comparables a las europeas. La relativa intrascendencia, en ambas Américas, de las ideas derivadas de las culturas nativas americanas, o de las afro-americanas, ayuda a entender una cierta carencia de realidad histórica en las ideologías, pudiera decirse, una cierta artificialidad.

En lo que respecta a las ideologías políticas, se puede concluir razonablemente que una de las diferencias más significativas con Hispanoamérica fue su nacionalismo relativamente débil, aun comparado con el norteamericano, y ciertamente comparado con el francés. Este factor ha sido advertido por Carlos Bosch García en su reciente estudio de lo que él llama la “dispersión de Hispanoamérica después de la independencia”.²⁸ Las diferencias en las cuestiones religiosas pueden parecer evidentes a primera vista, pero pierden importancia cuando se considera que las diferencias culturales explican muchas de las manifestaciones concretas.

Es imposible concluir este sumario comparativo sin mencionar las elocuentes páginas con las que Leopoldo Zea concluye su *Filosofía*

²⁸ Carlos Bosch García, *op. cit.*

de la historia americana. En estas páginas se pronuncia por un mayor entendimiento del significado de la experiencia histórica americana como una base propia para un desarrollo integrado de Hispanoamérica. Invocando el lenguaje martiano, hace un llamado explícito por un mayor reconocimiento de la importante contribución de americanos y afro-americanos al pensamiento americano, si éste ha de lograr su autonomía.²⁹ No es necesario estar de acuerdo con todas sus implicaciones filosóficas sin aceptarlo como una confirmación histórica directa de la necesidad que expresa y que emerge de esta comparación de las ideologías de las tres etapas de lo que el profesor Palmer ha llamado la edad de la Revolución democrática.

Traducción de JUAN MANUEL DE LA SERNA H.

²⁹ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, pp. 289-294. Véase también su obra antes citada: *El pensamiento latinoamericano...* vol. II, p. 228, para su punto de vista de la tendencia hacia el universalismo del pensamiento latinoamericano.

BOLÍVAR Y LA CUESTIÓN NACIONAL AMERICANA

RICAURTE SOLER

Universidad de Panamá

Se ha señalado, con sobrada razón, que el desarrollo de las concepciones de Marx y Engels en torno a las formaciones nacionales ha sido no sólo complejo sino incluso “accidentado”.¹ Ese desarrollo implicó, en efecto, errores, aciertos, vacilaciones, geniales anticipaciones y claros retrocesos. A la cautela a que nos invitan las denuncias de las manipulaciones del culto a Bolívar² hemos de añadir, por tanto, un esfuerzo de decantación teórica que asuma una perspectiva correcta para la reconstrucción de la gesta bolivariana en lo que se relaciona con las formaciones nacionales hispanoamericanas.

En trance de precisar premisas metodológicas, que creemos correctas, interesa señalar en primer término, que es la noción de “mercado mundial capitalista” la que estimamos se encuentra en la raíz de los desenfoques y vacías abstracciones que han obstaculizado una mejor apropiación teórica del fenómeno nacional. Función de aquel “mercado mundial” sería la creación de una economía inextricablemente internacionalizada que a su vez sentaría las bases transnacionales de la socialización de los medios de producción y cambio, lo mismo que de la organización, a escala planetaria, de la clase obrera. La perspectiva de una función nacionalizadora de las clases trabajadoras que superara y enriqueciera las formaciones nacionales burguesas, quedó, así, francamente excluida del pensamiento y discurso revolucionarios.³ Todavía hoy aquella hipostasación del “mercado mundial” continúa obstaculizando una correcta y dialéctica comprensión del “hecho nación” en el contexto de la economía mundial.

¹ Pedro Scaron, “A modo de introducción”, en: Karl Marx y Friedrich Engels, *Materiales para la historia de América Latina*, Córdoba, 1972, p. 5 (Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 30).

² Véase: Germán Cámara Damas, *El culto a Bolívar. Esbozo para un estudio de historia de las ideas en Venezuela*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1969.

³ Sin embargo, hubo excepciones. Quizá la más notable es la del trabajo, ahora revalorado, del marxista austriaco Otto Bauer: *La cuestión de las nacionalidades y la social democracia*, México, Siglo XXI Editores, 1979.

I. De la conciencia social mantuana a la conciencia nacional americana

Un recorrido, incluso somero, sobre los documentos más significativos del periodo de la emancipación hispanoamericana revela, con meridiana claridad, que la aspiración a la independencia se encontraba ligada indisolublemente a concretas reivindicaciones de las clases y fracciones de clase actoras en el proceso emancipador. La idílica homogeneidad de objetivos de cada bloque enfrentado en la lucha armada ha sido consistentemente sometida a la crítica historiográfica, y no sólo a la de hoy; cronistas lúcidos, de edificante y objetiva conciencia autocrítica, reconocieron en una u otra forma que a la lucha política por la independencia se solidarizaban reivindicaciones sociales de muy diversos orígenes. Con intención reaccionaria Laureano Vallenilla Lanz caracterizó —quizás el primero— como “guerra civil” la empresa emancipadora.⁴ Sólo que el positivismo biologizante de este autor le impedía ver que más allá de las contradicciones raciales existían en la sociedad hispanoamericana muy concretos antagonismos económicos y sociales que oponían a los españoles —americanos o peninsulares— a las masas indígenas, a las clases subordinadas y a las “castas” discriminadas.

También un recorrido somero sobre la documentación independentista revela que aquellas claras y distintas reivindicaciones sociales, sin embargo de diferentes procedencias, se hacían en nombre de supuestas idénticas aspiraciones de los *americanos* enfrentados al coloniaje de los peninsulares europeos. Así los criollos, primero auto-definiéndose como españoles-americanos y después sólo como americanos, levantan sus banderas demoliberales y republicanas en franca oposición al coloniaje monárquico-absolutista de los españoles-europeos. Pero también frente a los españoles-europeos las clases más expoliadas hacen sentir su identidad americana. La pequeña burguesía (las capas medias incluidas) se suman y, las más de las veces, dirigen el torrente revolucionario. Los médicos y abogados de la proto-secesión centroamericana, José Félix Ribas en Venezuela, Mariano Moreno en Buenos Aires, Bernardo Monteagudo en Argentina, Chile y Perú, son apenas destacados ejemplos de un democratismo radical más extendido de clara inspiración y metodología jacobinas. Finalmente, es también en nombre de la nación americana que una democracia ra-

⁴ Véase: Laureano Vallenilla Lanz, *Cesarismo democrático. Estudios sobre las bases sociológicas de la constitución efectiva de Venezuela*, 4a. ed., Caracas, Tipográfica Garrido, 1961, pp. 11 y ss.

dical agraria, desde México al Plata, conjuga la independencia con la redistribución de la tierra y el ataque al latifundio. Miguel Hidalgo es “Generalísimo de América” y como tal restituye la tierra a las comunidades indígenas. En la Banda Oriental del Uruguay, en nombre de los *verdaderos americanos*, Gervasio Artigas liquida el latifundio, es decir, las tierras que pertenecían a “los malos europeos y peores americanos”.⁵

De lo expresado se desprende con claridad que las distintas clases sociales que participaron en el proceso emancipador se percibían y definían a sí mismas como *americanas* y no en modo alguno como mexicanas, peruanas, chilenas, etcétera. Ésta es la raíz de un hispanoamericanismo que sobrevivió tenazmente durante todo el siglo XIX y es la mejor y más legítima credencial histórica de los actuales empeños latinoamericanistas.⁶ No podía ser, entonces, distinto el caso en la mayor parte de las personalidades criollas ductoras del proceso revolucionario. También en ellos su conciencia social fundaba su conciencia nacional, pero con la salvedad de que en los grandes jefes revolucionarios –precisamente por ello fueron grandes y fueron jefes– la conciencia nacional americana acabó supeditando a su conciencia social de clase. Tal fue el caso, entre otros, de O’Higgins y de Sucre, repudiados por su propia clase social en razón de ser portadores de un proyecto de organización nacional que desbordaba los parámetros de las clases que ya comenzaban a usufructuar los beneficios de la independencia política. Bolívar, es claro, fue el máximo exponente de este tipo de jefe revolucionario. Seguir, en sus principales hitos, el pensamiento bolivariano en cuanto a los nexos de la cuestión social y la cuestión nacional es ya de por sí mismo interesante. Pero aún lo es más si con ello avanzamos en la mejor comprensión de su papel como individuo en la historia.

Prácticamente nada aportó a las clases subordinadas la creación de la primera república venezolana. El régimen esclavista permaneció

⁵Que las diferentes clases de la sociedad hispanoamericana se percibían a sí mismas como *americanas* durante el periodo emancipador (y no como mexicanas, chilenas, peruanas, etcétera) lo demuestra ampliamente la documentación independentista. Véanse al respecto los textos recopilados en: *Pensamiento político de la emancipación*, prólogo de José Luis Romero y selección, notas y cronología de José Luis Romero y Luis Alberto Romero, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977 (Colecc. Ayacucho, núms. 23 y 24).

⁶Véase al respecto Arturo Ardao, “La idea de la magna Colombia de Miranda a Hostos”, en: *Araísa. Anuario del Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos*, Caracas, 1975.

inalterado prohibiéndose sólo la nueva introducción de negros esclavos. Se abolieron los títulos hereditarios pero los “pardos” –la mitad de la población venezolana– sólo mejoraron su situación en el hecho de que ahora eran llamados “ciudadanos”. Bolívar es, obviamente, co-responsable de esta situación. Mucho tuvo que ver con todo ello el hundimiento de aquella primera república que duró sólo 15 meses.

Bolívar es, ya no co-responsable, sino plenamente responsable de que el *status* de esclavos y “pardos” continuara fundamentalmente igual después de la “Campana Admirable” y la creación de la segunda república en 1813. El decreto de “guerra a muerte” que la precedió, y que la hizo posible, guarda un elocuente silencio en torno a la condición de la importante población esclava de Venezuela. La actitud de Bolívar y de los mantuanos que lo acompañaban es bien reveladora de que los criollos aún confiaban en obtener la independencia, sin que hubiesen de ceder en compromiso social alguno.

Las terribles derrotas que, con la excepción de Buenos Aires, se señalan a escala del continente hispanoamericano durante 1814, y las propias sufridas por Bolívar ese mismo año, conducen al Libertador a delinear una “estrategia social” que permite finalmente la irreversible fundación de la república y el inicio efectivo de la organización nacional. Indalecio Liévano Aguirre ha insistido sobre el particular.⁷ Es el momento de la biografía política de Bolívar que nosotros definiríamos como el de la supeditación de su conciencia social mantuana a la conciencia nacional americana.

Se comprende entonces que si en junio de 1814 Bolívar escribía que era preciso “reducir los esclavos a su deber”,⁸ ahora, en la *Carta de Jamaica*, comience a descubrir las verdaderas causas de la dispersión demográfica y de las dificultades de la organización nacional: “los tributos que pagan los indígenas; las penalidades de los esclavos; las primicias, diezmos y derechos que pesan sobre los labradores”.⁹ Esta autocrítica y esta reflexión es la que en última instancia condujo, en 1816, a la proclamación de los primeros decretos de manumisión de los esclavos.

Que no se trataba de tácticas oportunistas o coyunturales lo demuestra ampliamente la insistencia, una y otra vez reiterada ante los sucesivos congresos y asambleas, de Angostura o Cúcuta, en la abo-

⁷ Indalecio Aguirre, *Bolívar*, Medellín-Bogotá, Oveja Negra, 1971, pp. 153 y ss.

⁸ Simón Bolívar, *Obras completas*, La Habana, Lex, 1947, vol. I. p. 100.

⁹ *Ibid.*, p. 164.

lición completa de la esclavitud. Las mediatizaciones de que fueron objeto en esos congresos las medidas antiesclavistas de Bolívar comprueban la distancia, que se hacía cada vez mayor, entre un dirigente con perspectivas *nacionales* en la fundación del Estado y poderosos sectores de la aristocracia criolla que limitaban al marco de sus intereses clasistas las bases organizativas del Estado en formación. Esto mismo se observa también en la cuestión del reparto de tierras entre los integrantes de los ejércitos libertadores. Con claridad se ha comprobado que ese reparto, en los términos propuestos por Bolívar, habría significado una importante mutación en el régimen de tenencia de la tierra. También se ha clarificado el hecho de que la conversión de las asignaciones de tierras en vales negociables –conversión que legitimó y reglamentó el Congreso de Angostura– dio al traste con la significativa redistribución de la tierra que habría implicado la medida en las condiciones originalmente propuestas por Bolívar.¹⁰ Su fracaso a este respecto y su muy limitado éxito en cuanto a la abolición de la esclavitud son reveladores, por cierto, del poder de los sectores más arcaicos de las “oligarquías agro-exportadoras” de la época. Pero, también es revelador del desenfoco que supone considerar a Bolívar como simple “expresión” de los intereses de aquellos sectores, tanto más cuanto que la comprobación de ese desenfoco no supone solamente el deber de una revaloración “ética” del jefe revolucionario. La realidad de una gran parte del pueblo en armas, que ese jefe en primer término interpreta, también fija límites a la explotación, a la discriminación y contribuye a definir las modalidades específicas que asume la lucha de clases en la coyuntura independentista.

II. *De la colonia feudal hacia el Estado nacional*

Cuando Bolívar inicia su campaña hacia al sur mucho ha trascendido ya las iniciales limitaciones de su conciencia de clase mantuana. Para medir las distancias ideológicas recorridas por los principales jefes de la revolución en Colombia –Bolívar y Sucre– convendría recordar la reacción que Carlos Palacios manifestó al tener conocimiento de la conspiración de José María España y Manuel Gual en la coyuntura de los movimientos protosecesionista. El mantuano, pariente de Bolívar, escribía entonces que era necesario “asegurar la pro-

¹⁰ Véase: José Luis Salcedo Bastardo, *Bolívar un continente y un destino*, 6a. cd., Caracas, 1977, pp. 280 y ss.

piedad de estos dominios al soberano, que consiste principalmente en mantener el cuerpo de nobles en sus fueros y derechos, como que vivimos metidos entre esta canalla, que se hace preciso tenerlos abatidos y aun a cada uno en su clase".¹¹ Por cierto que los decretos bolivarianos antiesclavistas y sobre repartimiento de tierras entre los soldados no podrían satisfacer a los criollos que se adhirieron y continuaban sustentando este tipo de ideología, como tampoco podrían estar de acuerdo con las medidas que muy pronto tomaría Bolívar en favor de los indígenas con el propósito, bastante claro, de incorporarlos a su particular esquema de organización nacional.

Durante la época colonial sólo en la décima parte del territorio hispanoamericano existía circulación monetaria. Y aun dentro de esta limitada área funcionaban "cinco o seis regímenes distintos, pese al uso legal de las mismas denominaciones monetarias";¹² el dato es enormemente revelador de la fragmentación económica hispanoamericana. A las características centrífugas de las relaciones de producción esclavistas y feudales habría que añadir, además, la formación de "mercados forzosos" o locales con la consiguiente anarquía en la esfera de la circulación. A todo ello hemos de sumar la ruptura de los circuitos de circulación interhispanoamericanos con motivo de la liberación del comercio con España decretado por Carlos III. Y como si todo esto fuera poco, todavía hay que agregar el irracional entrecruzamiento y superposición de las demarcaciones político-administrativas que existieron durante la época colonial. El ejemplo de Cumaná, en Venezuela, es a este respecto verdaderamente elocuente: "en lo político mediato sometida a Madrid; en lo inmediato gubernativo y judicial, a Santo Domingo y Santa Fe; en lo económico, dependiente de México; en lo religioso de San Juan de Puerto Rico; en lo universitario, dentro del área de Caracas."¹³

Estas precisiones en torno a la fragmentación hispanoamericana son necesarias para poder comprender mejor los términos reales, de carácter interno, dentro de los cuales se planteaba el problema de la estructuración del Estado nacional. Lo que también ha de ayudarnos a tener una mejor inteligencia en relación con las dificultades de la incorporación de las masas indígenas y de sus comunidades a las emergentes formaciones estatales y nacionales.

¹¹ Alfonso Rumazo González, *Simón Bolívar. Biografía*, 4a. ed., Caracas-Madrid, Edime, 1968, p. 26.

¹² Antonio García, *Ensayos sobre el proceso histórico latinoamericano*, México, Nuestro Tiempo, 1979, pp. 146-147.

¹³ José Luis Salcedo Bastardo, *op. cit.*, p. 37.

Desde antes de iniciar su campaña del sur, Bolívar había delineado con bastante claridad el marco general de su política indigenista. En febrero de 1821, ante las violaciones flagrantes de medidas previas que ordenaban la devolución a los indios de las tierras comunales (resguardos) de que habían sido despojados, a través de Pedro Briceño Méndez reitera Bolívar el sentido y exacto alcance de sus disposiciones sobre la materia. En comunicación al gobernador comandante general de Tunja categóricamente le indica: “Que la intención y deseos de S.E. son y han sido al dictar el decreto de que hablo: 1) Reintegrar a los indios en el goce de todos los resguardos que les corresponden, *cualquiera que sea el poseedor que los tenga.*”¹⁴

Con los posteriores decretos de Trujillo (1824) y Cuzco (1825) culminan las providencias bolivarianas más importantes respecto a los indígenas. Con anterioridad, siguiendo instrucciones de Bolívar y las leyes del Congreso, Sucre había decidido el cese del tributo indígena en las provincias ecuatorianas de Cuenca y Loja a partir del 1o. de enero de 1822.¹⁵ Pero, con seguridad, es el decreto de Cuzco, del 4 de julio de 1825, donde con mayor nitidez se puede observar el sentido de la política indigenista del Libertador, lo mismo que su importancia para los efectos de la impostergable integración y organización nacional. En otro decreto del mismo día se estipula que las tierras de los indígenas jamás podrán ser enajenadas a la Iglesia y que sólo se permitiría venderlas a particulares, una vez transcurrido un cuarto de siglo. El tributo ya había sido objeto de tempranas medidas abolicionistas. Transcurrieron, sin embargo, tres cuartos de siglo para que en Bolivia, por ejemplo, se hiciera real y efectiva la abolición del tributo indígena; continuó implacable, durante el decurso del siglo XIX, el despojo a los indígenas de sus tierras.

Las medidas bolivarianas tendientes a abolir la esclavitud, a distribuir tierras al pueblo en armas y redimir a los indígenas del trabajo servil, obviamente constituían premisas válidas para la inminente tarea de sentar las bases del Estado y de la organización nacional. El objetivo de homogeneizar la sociedad civil, en las condiciones de dominio casi absoluto de relaciones de producción precapitalistas, implicaba un reto original al que sólo podían ofrecérsele respuestas igualmente originales.

¹⁴ *Antología de Simón Bolívar*, introducción, bibliografía y selección de Miguel Acosta Saignes, México, UNAM, 1981, p. 220 (lo cursivo es nuestro).

¹⁵ Fundación Vicente Lecuna, *Archivo de Sucre*, Caracas, Banco de Venezuela, 1974, vol. II, p. 181.

Pero en lugar de las relaciones de producción precapitalistas y de la propiedad feudal no se podía “decretar” el capitalismo y la democracia burguesa. Pero sí era posible, desde la emancipación a nuestros días, estructurar el Estado de manera tal que se constituyera en el mejor vehículo para la liquidación de las relaciones de producción precapitalistas y la efectiva homogeneización de la sociedad civil. Es lo que, en la coyuntura independentista, intentaron los más lúcidos jefes revolucionarios.

III. *Topía y utopía nacional-hispanoamericana*

La conciencia nacional americana permeaba la conciencia social de todas las clases que insurgieron revolucionariamente en el periodo emancipador. En nombre de la patria americana alzaban sus banderas los más favorecidos criollos demoliberales lo mismo que las masas campesinas, que al objetivo de la liberación añadían el de la redistribución de la tierra. No ha de extrañar por ello que los grandes jefes revolucionarios evidenciaran sus miras continentales. Alguna excepción, que desconocemos, sólo podría confirmar la regla de que el continente en mientes era el hispanoamericano.

La más reciente historiografía ha esclarecido suficientemente las razones de Bolívar al convocar el Congreso de Panamá.¹⁶ Entre las más importantes conclusiones de esa misma historiografía, fundamentadas en el más detenido examen de textos y documentos, hemos de señalar las siguientes:

- El Congreso habría de dar origen a una Liga de los Estados “antes colonias españolas”. Pertenece al más absoluto de los infundios el pretender que hubo en Bolívar designio panamericanista alguno. Se ha observado justamente que, no obstante conocer la doctrina Monroe, Bolívar aludió una sola vez al presidente norteamericano. De esa alusión nada se desprende políticamente significativo. Y ya se ha establecido claramente que la responsabilidad de la invitación al Congreso a los Estados Unidos compete exclusivamente a Santander.
- Una Asamblea de plenipotenciarios de las repúblicas hispanoamericanas concretaría una autoridad supranacional estable, con poderes reales, que habría de hacer efectivos los acuerdos concluidos.

¹⁶ Véanse al respecto los análisis, en lo fundamental coincidentes, de Indalecio Liévano Aguirre, *Bolivarismo y monroísmo*, Bogotá, Revista Colombiana Ltda., 1960; Miguel Acosta Saignes, *Acción y utopía del hombre de las dificultades*, La Habana, Casa de las Américas, 1977 y Francisco Pividal, *Bolívar: pensamiento precursor del antiimperialismo*, La Habana, Casa de las Américas, 1977.

- Además de “avanzar sin vacilaciones en el proceso de construir las bases legales de la *ciudadanía hispanoamericana*”, como afirma Indalecio Liévano Aguirre, Bolívar esperaba del Congreso un dispositivo legal que sentara los fundamentos para la más estrecha unificación económica de los estados hispanoamericanos.
- Alcanzada la Confederación, ésta habría de pactar una alianza con Inglaterra con el propósito de prevenir todo intento de reconquista por parte de España, a fin de obligar a la Santa Alianza a reconocer los nuevos estados. En el equilibrio político mundial “la Inglaterra debería tomar necesariamente en sus manos el fiel de esta balanza”.¹⁷

De “anglomanía” se ha calificado este pensamiento de Bolívar. Para situarlo en su contexto, convendría recordar la actitud de algunos precursores y próceres frente a la única potencia que se encontraba en condiciones reales de ayudar el movimiento emancipador, como quiera que de él derivarían enormes ventajas económicas. Francisco Miranda, el primero, requirió insistentemente como es bien sabido, la ayuda británica. En 1806 condujo una trágica expedición, armada en los Estados Unidos, convencido de que Inglaterra tenía “miras de conquista, no de emancipación absoluta”.¹⁸ Igualmente el precursor neogranadino Antonio Nariño solicitó la ayuda inglesa; Lord Liverpool, del gabinete inglés, la ofreció a cambio de la incorporación de la Nueva Granada al Imperio británico: “Nariño, que era un apóstol de la independencia, no un aventurero, rechazó la innoble insinuación.”¹⁹

Por cierto que no era distinta a este respecto la actitud de Bolívar, quien no dejaba de ser consciente de los peligros que entrañaba una posible alianza con la Gran Bretaña. Pero los imperativos del momento aconsejaban correr riesgos que en todo caso no parecían inmediatos; su carta del 17 de febrero de 1826 a José Rafael Revenga, responsable de las Relaciones Exteriores de Colombia, es sobre este particular lo suficientemente elocuente:

Los temores de que esa nación poderosa sea el árbitro de los consejos y decisiones de la asamblea; que su voz, su voluntad y sus intereses sean el alma de ella, son temores remotos y que, aun cuando se realicen algún día, no pueden balancear las ventajas positivas, próximas y sensibles que nos da ahora. Nacer y robustecernos es lo primero; lo demás viene después. En

¹⁷ *Antología de Simón Bolívar...*, p. 212.

¹⁸ James Biggs, *Historia del intento de don Francisco Miranda para efectuar una revolución en Sur América*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1950, p. 203.

¹⁹ Alfredo L. Palacios, “Bolívar y Alberdi. Comunidad regional iberoamericana”, en: *Hispanoamericanismo. Siglo XIX*, Serie del sesquicentenario del Congreso de Panamá publicada por el gobierno de Venezuela, 1976, p. 83.

la infancia necesitamos apoyo, que en la virilidad podremos defendernos. Ahora nos es muy útil, y en lo futuro ya seremos otra cosa.²⁰

Nacer era, efectivamente, lo primero. Pero desde sus primeros balbuceos a ese nacimiento se oponían no sólo los ejércitos realistas sino, con más eficacia aún, los estrechos localismos que cumplidamente comprobaban la ausencia de extensos mercados internos y el predominio de relaciones de producción precapitalistas. En tal circunstancia afloró, es cierto, la conciencia generalizada de que los *americanos* insurgían contra el colonialismo español. Y esos americanos se percibían a sí mismos existiendo desde la Nueva España hasta Chile y el Plata. Pero ni la aristocracia terrateniente criolla, ni los comerciantes criollos, ni la pequeña burguesía y capas medias urbanas, ni las masas campesinas, tenían capacidad alguna para estructurar un Estado americano que fuese expresión simultánea de su conciencia nacional y de su conciencia social. Los ajustes y reajustes sociales a que obligaba el frente común, el *frente nacional* contra el colonialismo, se agregó entonces una nueva dialéctica: la de la nación construyendo el Estado y la de Estado construyendo la nación.

El enfoque de la nación que construye su Estado precisa situarlo en el ámbito real en el que se asienta la lucha de clases. El enfoque del Estado que construye la nación hay que fijarlo en los límites en que efectivamente ejerce su dominio para la homogeneización de la sociedad civil. En la gesta bolivariana esta doble dialéctica se observa con bastante claridad. La lucha de clases, en el contexto de la emancipación, comienza a crear un espacio verdaderamente nacional desde el momento en que las clases subordinadas se suman, con conquistas sociales alcanzadas o reivindicadas, al proceso independentista. La acción y el pensamiento de Bolívar a este respecto fueron trascendentes y dieron la medida de su papel como individuo en la historia. Por otra parte el Estado comienza a “nacionalizar” la sociedad civil desde el momento en que su principal instrumento de poder, el ejército, crea el espacio político indispensable para el ejercicio y expansión de su dominio. En ello dio también Bolívar el ejemplo, y desde el principio, al liquidar la posibilidad de la “República del Oriente de Venezuela” propuesta por Santiago Mariño y al contener los caudillismos centrífugos mediante el fusilamiento del general Manuel Piar.

Concluidas ya las luchas por la emancipación, se inicia un nuevo ciclo para la organización nacional que si bien en ciertos aspectos es pro-

²⁰ Simón Bolívar, *op. cit.*, vol. I, p. 1268.

longación del periodo independentista, en otros es distinto. Continúa la misma dialéctica de la nación construyendo el Estado y el Estado construyendo la nación. Pero concluida la conmoción revolucionaria se van decantando con mayor precisión las fuerzas que estructural y superestructuralmente promueven la organización nacional de aquellas que la estancan o francamente la hacen retroceder. Este tema no es objeto de este trabajo. Pero sí importa recordar el papel históricamente ejemplarizante y actual que a este respecto jugaron los grandes jefes revolucionarios y en especial Bolívar. Para un inmenso espacio de nuestra América él supo promover la síntesis de la nación y el Estado incorporando a la lucha anticolonial a las grandes masas de las clases subordinadas; también propició la construcción de la nación a partir del Estado convirtiéndolo en eficaz instrumento de homogeneización de la sociedad civil. Ni en las sociedades desarrolladas ni en las subdesarrolladas es la nación un hecho clausurado. En particular, para nuestra América, tampoco lo es por ello el bolivarismo.

DE UTOPIA Y TOPÍA: POSIBILIDAD Y REALIDAD DEL PENSAMIENTO BOLIVARIANO

MARGARITA VERA
UNAM

“mi tiempo está dividido en
pensar, soñar y caminar”.¹

En un mundo heredero del modelo positivista de pensamiento, deslumbrado por los logros de la técnica, los términos “utopía” y “utópico” implican, con frecuencia, una fuerte carga peyorativa.

Se reputa como utópico un proyecto o idea fruto de la fantasía, de la imaginación, al cual se considera mera quimera o sueño. Así, lo utópico se opone a lo científico, a lo racional, a lo sensato y cuerdo, a lo realizable o posible. Utópico viene a ser, por un lado, sinónimo de despropósito y, por otro, de una idea cuyo origen imaginativo impide materializarse.

Esta segunda nota de las utopías, su incapacidad para hacerse terrenas, se sugiere en el propio término “utopía” (acuñado por Thomas More), y nos remite a una sociedad imaginaria, perfecta, armónica pero que no podemos ubicar. Según la etimología de la palabra, lo utópico no tiene lugar.

Sin embargo, el alcance del pensamiento utópico rebasa, con mucho, la dimensión de un sueño imposible, de un ideal inasible.

La utopía, ciertamente, no carece de una fuerte dosis de imaginación, mas la presencia de este único elemento no es lo que la define. El pensador utópico no se identifica con un simple soñador; no sólo crea objetos inexistentes en su realidad, en este caso teorías o proyectos sociales, sino que los productos de su imaginación niegan esa realidad, a la vez que propician conductas que tienden a sustituirla por otra considerada superior o más perfecta. En este sentido la utopía es revolucionaria.

¹ Simón Bolívar, “Carta al general F. de P. Santander”, 3 de febrero de 1823, en: *Obras completas*, Caracas, Pool Reading, 1975, vol. I, p. 720.

En rigor, un pensamiento sólo puede ser declarado utópico en tanto que se proponga conscientemente romper el *status quo*. Por ende, la concepción utópica ha de rebasar el ámbito de la subjetividad; ha de dirigir la acción efectiva de los hombres que comparten, con su autor, la idea de transformar la sociedad de acuerdo con los lineamientos fijados en la utopía.

Al respecto nos atenemos a la definición de Karl Mannheim:

Solamente llamaremos utópicas a aquellas orientaciones que trascienden la realidad y que, al informar la conducta humana, tienden a destruir, parcial o totalmente, el orden de cosas predominante en aquel momento.²

Encuadrado en este concepto, el pensamiento sociopolítico del Libertador ha de ser contado, con toda propiedad, entre las utopías, pues satisface con amplitud la doble exigencia que establece Mannheim.

El mundo colonial americano era ajeno a los principios proclamados por Bolívar; en su tiempo no tenía vigencia la idea de la independencia hispanoamericana, así como tampoco la tesis de la unidad en la libertad. La realización de su proyecto, a la par emancipador y unificador, entrañaba subvertir el orden estatuido, trastocar, de manera radical, las formas impuestas al Nuevo Mundo, por otra parte, las únicas que conocía desde su incorporación a la cultura occidental.

En efecto, el ideal emancipador bolivariano se aviene mal con la línea de pensamiento y de acción que intenta mantener el *status quo*: es su antítesis. No es una mera reforma política la que propone Bolívar, ni un simple relevo en los cuadros gubernamentales. Su propósito va mucho más allá. Se trata de implantar una nueva forma de existencia pública y privada, decretando inicialmente la libertad de los individuos y de los pueblos, aboliendo la esclavitud y empeñando vida y honor en la causa independentista.

Por la radicalidad del proyecto emancipador éste fue considerado utópico en el sentido peyorativo del término. Los guardianes del orden colonial se esfuerzan siempre por sepultar, de las más diversas maneras y recurriendo a los más heterogéneos procedimientos, los ideales revolucionarios, y uno de ellos es declarándolos utópicos, sin lugar. Pero, en rigor, el no-lugar sólo es el no-lugar relativo, un no-este-lugar.

² Karl Mannheim, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid, Aguilar, 1973, p. 195.

Efectivamente, a partir del no-lugar metropolitano Bolívar era un iluso, un soñador, un hombre que enfrentaba su ideal a la fuerza de un enorme imperio. Así lo determinaba el mundo que había creído en las utopías. En las tierras ganadas para la Corona de España se había ubicado, en algún momento, la posibilidad de convertir en topías sus utopías, aquellas soñadas por el hombre de ultramar. Mas ahora, a sus ojos, el proyecto bolivariano no era utopía sino sinónimo de locura, de desvarío, y el sueño de Bolívar, pesadilla. Las únicas topías válidas para la América eran las concebidas por un Bartolomé de Las Casas o un Vasco de Quiroga; los modos de vida perfectos, purgados de los vicios de la vieja Europa, sólo los definidos por los europeos mismos.

Sin embargo, y a pesar de los defensores del *status quo* de su tiempo, Bolívar pertenece a la estirpe de los pensadores que vieron en América la topía de su utopía. Somos hoy, escribe en una misiva, “el centro de una inmensa esfera de operaciones en el Nuevo Mundo y el objeto de la atención de todos los españoles superiores”.³

Bolívar, pues, trasciende la realidad de su momento al proponer formas inéditas de convivencia individual e internacional; mas no se conforma con pensarlas o definir las. Promueve, con el ejemplo, una extraordinaria acción continental a favor de la libertad y de la unidad hispanoamericanas.

Si como queda dicho, la utopía exige que los hombres concretos se propongan plasmarla a fin de transformar, parcial o totalmente, el orden existente, esto significa que el proyecto utópico, además de dibujar imaginativamente un mundo que no está dado, reclama el tránsito del pensamiento a la acción. La utopía no es mera imaginación, sino fantasía creadora de un universo nuevo que transmuta, de manera real, al precedente y no sólo a la idea que lo sustenta. Así, no hay utopía sin práctica social.

De esta suerte, la verdadera utopía entraña su propia negación, al demandársele que sea un ideal susceptible de materializarse, es decir, de convertirse en topía. En efecto, para serlo, la utopía ha menester de devenir topía, de adquirir el lugar del que carecía, según su definición etimológica.

Por su parte, la utopía bolivariana fue capaz de arrastrar en pos de su realización no a un pequeño grupo, sino a todo un mundo, al nuevo, al sometido por España. La voz libertaria se dejó escuchar hasta los confines de nuestra América, y sus hijos la acogieron en sus cora-

³ Simón, Bolívar, “Carta al señor general Manuel de la Torre”, 19 de febrero de 1821, en: *Obras...*, vol. I, p. 535.

zonas; como un *fiat*, ella obró el milagro de armar ejércitos victoriosos donde sólo había hombres sometidos, de convertir en patriotas a humildes campesinos.

Esta eficacia de las utopías se da si se cumplen varias condiciones, entre ellas, si se enraizan en la experiencia y si pueden mostrar la superioridad del mundo que vislumbran respecto del que existe realmente.

En efecto, la posibilidad revolucionaria de la utopía se actualiza en la medida en que la imaginación que define una nueva sociedad no se identifica con la fantasía incontrolada. El pensamiento utópico presupone siempre una imaginación nutrida por la experiencia; o por decirlo de otro modo, la utopía sólo es revolucionaria en relación a un estado de cosas dado, del cual se tiene conciencia y que, además, se considera imperativo transformar.

En el caso de Bolívar se advierte en su abundante obra epistolar, en sus proclamas y decretos, un vínculo estrecho con su sociedad y una constante exhortación a tomar en cuenta la experiencia. A su juicio, aun los sistemas de gobierno más perfectos para otros pueblos, pueden tener funestas consecuencias, si se intenta aplicarlos sin más a la situación americana. La advertencia la toma de Montesquieu y la hace suya. En *El espíritu de las leyes* recuerda el Libertador a los miembros del Congreso de Angostura, se señala que éstas:

deben ser propias para el pueblo que se hacen; que es una gran casualidad que las de una nación puedan convenir a otra; que las leyes deben ser relativas a lo físico del país, al clima, a la calidad del terreno, a su situación, a su extensión, al género de vida de los pueblos; referirse al grado de libertad que la Constitución puede sufrir, a la religión de los habitantes, a sus inclinaciones, a sus riquezas, a su número, a su comercio, a sus costumbres, a sus modales [...] ¡He aquí [concluye Bolívar] el Código que debíamos consultar, y no el de Washington! ⁴

De acuerdo con el principio aquí expresado, la historia de otros pueblos ha de ser tomada en cuenta; ella puede enseñarnos mucho, mas no tanto que podamos prescindir de nuestra propia historia. Ningún proyecto tendrá éxito si no se considera el suelo en que ha de enraizarse; ningún ideal constituirá una verdadera utopía si la imaginación no se enriquece con las aportaciones provenientes de la experiencia. Sólo bajo este supuesto la utopía será revolucionaria, deventrá en topía.

⁴ Simón Bolívar, "Discurso de Angostura", en: *Doctrina del Libertador*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1976, p. 108.

Por otra parte, cualquier utopía, entendida como construcción ideal, presupone una valoración. El mundo a transformar resulta siempre imperfecto, inferior a aquel que se vislumbra. Así la utopía se desliza insensiblemente a la eutopía.

Si Bolívar consagra su vida y su esfuerzo a la emancipación y unificación de nuestra América es porque asume que la libertad es mejor que la esclavitud, que la unidad es preferible a la dispersión, que la forma republicana de gobierno conviene más a nuestros pueblos que la monárquica, que el centralismo es superior al federalismo y la educación a la ignorancia, en fin “que el imperio de las leyes es más poderoso que el de los tiranos...”⁵

Sus dotes de militar y de estadista están en Bolívar puestas al servicio de esta eutopía, de ese mundo más perfecto en que habrá de vivir un hombre también mejor. En efecto, si la guerra tiene sentido, si los sacrificios de los americanos no son inútiles es, justamente, porque, como señala el Libertador: “a las cadenas, a las tinieblas, a la ignorancia, van a suceder los sublimes dones de la Providencia Divina, la libertad, la luz, el honor y la dicha.”⁶

Asimismo, el carácter revolucionario de las utopías se define en un sentido que puede ser constructivo o destructivo, o bien, participar de ambos rasgos a la vez. A este segundo tipo pertenece la utopía bolivariana.

Para su realización plena, el proyecto requería la remoción del enorme obstáculo que significaba el dominio metropolitano. Hispanoamérica no podía intentar vivir conforme a superiores formas de gobierno, si no eran arrojados previamente de su suelo los representantes y defensores del orden colonial. En este contexto, la Batalla de Ayacucho puede ser vista como la realización de la utopía emancipadora y, al propio tiempo, como el momento en que se inicia la conversión en topía del ideal unificador.

Bolívar mismo destaca la doble vertiente creativo-demoledora de su utopía cuando advierte que: “En vano las armas destruirán a los tiranos, si no establecemos un orden político capaz de reparar los estragos de la revolución.”⁷

La fase creativa queda de manifiesto, de manera especial, en la infatigable participación de Bolívar en las tareas legislativas y, muy se-

⁵ *Ibid.*, p. 105.

⁶ Simón Bolívar, “Proclama dada en Bogotá el 8 de marzo de 1820”, en: *Ibid.*, p. 138.

⁷ Simón Bolívar, “Carta al señor canónigo Cortés Madariaga”, 26 de noviembre de 1816, en: *Obras...*, vol. I, p. 222.

ñaladamente, en el proyecto de Constitución boliviana y en el llamado *Discurso de Angostura*.

Heredero, en buena medida, de Montesquieu (a quien cita en repetidas ocasiones), Bolívar entiende que la ley y no la voluntad de un individuo, así sea la propia, es requisito indispensable para la fundación de la nueva sociedad. Ella viene a ser la reglamentación de la fantasía, la ordenación de la utopía.

Mas en el afán bolivariano de dotar a las naciones recién emancipadas de una Constitución, descubrimos otro rasgo de las utopías en general y, en particular, de la definida por el Libertador.

El pensador utópico cree en la perfectibilidad de los individuos y de la sociedad; concibe la posibilidad de que exista una forma de vida perfecta, sea en el pasado o bien en el futuro. Bolívar ubica su utopía en el porvenir y para él trabaja, ya que, escribe: "Lo presente ya pasó, lo futuro es la propiedad del hombre..."⁸

El futuro de los americanos se halla garantizado por la ley, pues en ella se plasma el orden que ha de hacerlos mejores y más felices. La Constitución, expresa el Libertador:

asegura la libertad civil de los derechos del ciudadano en su propiedad, vida y honor; y [...] además de conservar ilesos estos sagrados derechos, pone al ciudadano en aptitud de desplegar sus talentos e industria, con todas las ventajas que se pueden obtener en una sociedad civil, la más perfecta a que el hombre puede aspirar sobre la tierra.⁹

La Constitución viene a ser un *modus operandi* de la utopía. Pero no sólo eso. Para Bolívar, la ley incluso sirve de inspiración al pensador utópico. Así lo muestran estas palabras: "Licurgo estatuyó en Esparta lo que Platón no se había atrevido a soñar en su República, si no hubiese tenido por modelo al legislador de Esparta."¹⁰

En las líneas precedentes se transparenta el valor que otorga Bolívar en su utopía a la ley y, por ende, su decisión de darle cuerpo, de hacerla no sólo posible en la imaginación, sino también de asignarle un lugar: Hispanoamérica.

Por último, quiero destacar el significado de la dialéctica historicidad-ahistoricidad, en relación con el ideal bolivariano.

⁸ Simón Bolívar, "Carta al general F. de P. Santander", 19 de junio de 1820, en: *Ibid.*, p. 457.

⁹ Simón Bolívar, "Discurso, Villa de Tenerife, estado de Cartagena, Colombia, 24 de diciembre de 1812", en: *Doctrina del Libertador...*, p. 19.

¹⁰ Simón Bolívar, "Carta al señor don Guillermo White", 26 de mayo de 1820, en: *Obras...*, vol. I, p. 443.

El pensamiento utópico es siempre histórico en la medida en que entraña la negación de un mundo concreto, la superación del mismo. Toda utopía implica una crítica a una determinada sociedad, surge justamente como una alternativa frente a ella y, en este sentido, es hija de su tiempo; su origen es histórico. Mas sus límites no son los propios de la época en que se formuló, en el sentido de que no se pone plazo a su realización; su conversión en topía no se fija en el tiempo. Es un ideal abierto cuya materialización, por otra parte, no compromete su valor.

Sin duda, la utopía bolivariana tuvo logros, pero también impedimentos para que plasmara de manera cabal. El mismo Libertador resume ambos aspectos de su obra. En veinte años, escribe, “hemos reconquistado la patria, libertado tres repúblicas, conjurado muchas guerras civiles, y cuatro veces he devuelto al pueblo su omnipotencia, reuniendo espontáneamente cuatro congresos constituyentes”.¹¹ Mas, asimismo, advierte que: “El que sirve una revolución ara en el mar.”¹² Sus propios correligionarios declararon imposibles de realizar algunos aspectos de su proyecto, como el de crear un Poder Moral que regulara y supervisara a este respecto la vida de los ciudadanos.

Es verdad que si bien la emancipación política de la América española fue un hecho, no fue posible instaurar, en sustitución de la monarquía, el gobierno perfecto que, en opinión de Bolívar, es aquel que produce “mayor suma de felicidad posible, mayor suma de seguridad social y mayor suma de estabilidad política”.¹³

Cierto que el proyecto unificador encarnó sólo breve y limitada-mente en vida del Libertador, por ejemplo, en la creación de la Gran República de Colombia, en 1819, que habría de comprender Venezuela y Nueva Granada, incluida Panamá, y que se disolvió 11 años después, con la muerte de Bolívar.

Mas, a mi modo de ver, que el ideal bolivariano no se haya llevado a cabo en los términos precisos en que fue definido, no impide que le atribuyamos, con toda justicia, valor y vigencia. Sólo indica que la vida es siempre más rica y compleja que la más exuberante imaginación.

Si la realización total de una utopía fuese requisito para determinar su autenticidad, habría que invalidar todas las utopías que el hombre

¹¹ Simón Bolívar, “Mensaje a los colombianos en Bogotá”, 20 de enero de 1830, en: *Ibid.*, vol. III, p. 817.

¹² Simón Bolívar, “Carta al general Juan José Flores”, 9 de noviembre de 1830, en: *Ibid.*, vol. II, p. 959.

¹³ Simón Bolívar, “Discurso de Angostura”, en: *Doctrina del Libertador...*, p. 111.

ha imaginado a lo largo de su historia. Y, como señala Mannheim, la desaparición de ellas acarrearía graves consecuencias. Su cancelación privaría a la historia de uno de sus más fértiles recursos para promover su superación; generaría un mundo estático, en el cual el hombre no sería más que un objeto entre objetos.

La utopía bolivariana, histórica por su origen, ha trascendido la historia. Su realización parcial no le resta valor. Ahí quedan sus principios, sus metas incumplidas, como inspiración, como punto de partida para todos aquellos que nos hallamos comprometidos en la ardua tarea de la plena emancipación y unificación de nuestra América.

BOLÍVAR: HOMBRE DE NUESTRA AMÉRICA

ÁNGEL GUTIÉRREZ

Universidad Michoacana de
San Nicolás de Hidalgo

No es que los hombres hacen los pueblos, sino que los pueblos, en su hora de génesis, suelen ponerse, vibrantes y triunfantes, en un hombre.

José Martí

El bicentenario del nacimiento de Simón Bolívar es un acontecimiento relevante para los latinoamericanos comprometidos con el futuro venturoso de nuestros pueblos. Un lugar especial entre nosotros tienen los revolucionarios latinoamericanos de este tipo. Es pues, conveniente recordar que la Universidad Michoacana lleva el nombre de San Nicolás de Hidalgo, en memoria de Miguel Hidalgo, uno de los hombres de talla continental y considerado padre de la patria mexicana. Hidalgo, junto con Bolívar, Sucre y San Martín, componen la generación revolucionaria que supo cumplir con el deber que le imponía su sociedad y su tiempo: participar como vanguardia en la lucha liberadora de los pueblos de América en contra del yugo del colonialismo español.

Simón Bolívar es el héroe continental que ofrendó su esfuerzo para la emancipación americana y el iniciador de una postura varonil ante la agresividad de los capitalistas norteamericanos representados por su gobierno. En este sentido, es necesario enfatizar que la figura de Bolívar se encuadra dentro del ambiente de liberación de nuestros pueblos latinoamericanos en el siglo XIX. Bolívar “expresaba entonces los mejores objetivos de su clase. Lo impulsaban las correlaciones históricas dirigidas al nacimiento de las nacionalidades americanas. Era el portavoz de los combates anticoloniales que se prolongarían hasta la segunda mitad del siglo XX, en la primera etapa de logros, la de estructurar las nacionalidades hispanoamericanas. La voluntad

de Bolívar era invencible porque expresaba no sólo a una clase a la cual las modalidades de la producción económica, de la circulación de la riqueza y de la correlación social, habían colocado en 1810 en el trance inevitable de la lucha por la independencia, sino también representaba a los extensos sectores oprimidos que si bien estaban en contradicción con los criollos, experimentaban también el impulso de adquirir libertades".¹ Ésta abría la posibilidad de una reorganización social de carácter popular que permitiría la unidad y el desarrollo de nuestros pueblos, teniendo presente la necesidad de resolver problemas sociales agudos, profundos como el de la nueva organización económica, política, social, cultural, etcétera, que posibilitara a nuestros pueblos la defensa de sus soberanías, un desarrollo más justo y equitativo, la lucha contra la esclavitud y por la defensa de las tradiciones populares.

Simón Bolívar fue uno de los genios políticos y militares que destacó en esta lucha continental en la que participaron criollos, mestizos, aborígenes y extranjeros con mentalidad progresista. Es importante lo que Martí dijera de Simón Bolívar...

La América toda hervía: venía hirviendo de siglos; chorreaba sangre de todas las grietas, como un enorme cadalso, hasta que de pronto, como si debajo de la tierra los muertos se sacudieran el peso odioso, comenzaron a bambolear las montañas, a asomarse los ejércitos por las cuchillas, a coronarse los volcanes de banderas. De entre las sierras sale un monte por sobre los demás, que brilla eterno: por entre todos los capitanes americanos, resplandece Bolívar.²

En el pensamiento bolivariano existen determinados aspectos que es necesario destacar, uno de ellos importante: el legado antiimperialista, que se traduce en una serie de actitudes y aspiraciones que perdurarán en nosotros hasta que se cumpla la completa liberación latinoamericana. La idea de Bolívar acerca de la unidad americana se entrelaza con su postura antinorteamericana, él nos indica que su antiamericanismo se fundamenta en la agresividad, oportunismo y política de rapiña de los Estados Unidos hacia los nuevos pueblos liberados de España. De esta manera, se abre la única posibilidad, como necesidad inmediata, de nuestros pueblos americanos liberados

¹ Miguel Acosta Saignes, *Acción y utopía del hombre de las dificultades*, La Habana, Casa de las Américas, 1971, p. 189.

² José Martí, "La fiesta de Bolívar en la Sociedad Literaria Hispanoamericana", en: *Obras completas*, La Habana, Ciencias Sociales, 1975, p. 251.

del yugo español de hacer causa común de intereses para defender su soberanía, su economía, su cultura, etcétera. Esta posición anti-norteamericana es, a la vez, anticolonialista, esto es importante pues nos ayuda a comprender las particularidades del pensamiento bolivariano: la necesidad de encontrar una defensa eficaz y sólida contra la guerra que hacían las potencias europeas a las antiguas colonias españolas y, de dar oportunidad a todos nuestros pueblos de conformar su personalidad nacional bajo características que les permitan desarrollar toda la riqueza espiritual y una economía nacionalista que posibilitara la distribución de la riqueza más adecuada, más humana. Esa idea bolivariana de unidad americana viene ampliándose, profundizándose y floreciendo desde el siglo XIX hasta llegar a la actualidad.

Nuestra raíz antiimperialista se nutre del pensamiento de Bolívar, éste en 1818, declaró:

hablo de la conducta de los Estados Unidos del Norte con respecto a los independientes del Sur y de las rigurosas leyes promulgadas con el objeto de impedir toda especie de auxilios que pudiéramos procurarnos allí. Contra la lenidad de las leyes americanas se ha visto imponer una pena de diez años de prisión y diez mil pesos de multa, que equivale a la muerte, contra los virtuosos ciudadanos que quisiesen proteger nuestra causa de la América,³ denuncia que sirve para enjuiciar la actitud del gobierno norteamericano que sólo vela por sus intereses económicos-expansionistas. En 1829, un año antes de morir Bolívar palpa la fragilidad política americana y vuelve a recalcar su sentimiento hacia Estados Unidos “que parecen destinados por la Providencia para plagar la América de miserias a nombre de la libertad...”⁴

La concepción que Bolívar tiene de la sociedad americana es clara, definida y no se parece en nada a la concepción norteamericana. Bolívar declara ya en 1814 “para nosotros la patria es la América”⁵ y en 1824 afirma:

Después de quince años de sacrificios consagrados a la libertad de América para obtener el sistema de garantías que, en paz y guerra, sea el escudo de nuestro nuevo destino, es tiempo ya de que los nuevos intereses y las rela-

³ Simón Bolívar, “Al señor Bautista Irvine agente de los Estados Unidos de la América del Norte cerca de Venezuela”, en: *Documentos*, La Habana, Casa de las Américas, 1964, p. 84 (Colecc. Literatura Latinoamericana, núm. 15).

⁴ Simón Bolívar, “Al señor Coronel Patricio Campbell, encargado de negocios de S.M.B. en: *Ibid.*, p. 329.

⁵ Simón Bolívar, “Al señor Maxwell Hyslop”, en: *Ibid.*, p. 29.

ciones que unen entre sí a las repúblicas americanas, antes colonias españolas, tengan una base fundamental que eternice, si es posible, la duración de estos gobiernos.⁶

Bolívar en este documento recuerda la invitación hecha por él, en 1822, a los gobiernos de México, Perú, Chile y Buenos Aires, para formar una confederación, pero, lo importante aquí, es su opinión de tomar en cuenta, para la futura Unión a *las repúblicas americanas, antiguas colonias españolas*, así diferencia el camino para nuestra América, de aquella que se desarrolla en el Norte.

Es importante la vigencia del pensamiento de una de las figuras cimieras de nuestra historia americana, porque a través de su obra, de sus ideas, los latinoamericanos contemporáneos vamos despertando de ese sueño de colonizados, de esa abulia conservadora y vamos, nuevamente, vivificando nuestro espíritu en la obra de Simón Bolívar, pues con él arranca la primera actitud de hombría, la primera visión revolucionaria, la primera alerta contra la acción del “gigante de siete leguas” del norte, que prende indiscutiblemente en la mente de la pléyade de héroes e intelectuales latinoamericanos cuya figura sobresaliente en el siglo XIX fue José Martí; en el siglo XX seguidores de los ideales bolivarianos son: Mariátegui, Julio Antonio Mella, Aníbal Ponce, Lázaro Cárdenas, hasta entroncar con la generación latinoamericana de la década de los sesenta: Fidel Castro, Ernesto “Che” Guevara, Carlos Marighella, Roque Dalton y otros.

⁶ Simón Bolívar, “A los Gobiernos de las Repúblicas de Colombia, Méjico, Río de la Plata, Chile y Guatemala”, en: *Ibid.*, p. 142.

USO Y ABUSO DEL PENSAMIENTO BOLIVARIANO

FELICITAS LÓPEZ PORTILLO T.
CCYDEL-UNAM

Bajo el prestigio del nombre del Libertador se han amparado intereses no siempre legítimos. Su pensamiento y su acción han servido lo mismo para cobijar cambios revolucionarios, como los que preconizó en su tiempo histórico, como la utilización de este mismo bagaje para mantener y consolidar el *status quo*. Los poderes establecidos, desde la fecha de su muerte hasta hoy, han rendido culto a su figura, que inmortaliza al héroe en actitud ecuestre, ofreciéndola al pueblo para su adoración.

Se ha marginado y minimizado su mensaje de libertad contra el despotismo, de igualdad en una injusta sociedad, como la que lo vio nacer y en la que todavía predomina esta condición; su empeño en la necesidad de la moral, entendida ésta como la práctica de las virtudes republicanas; la necesidad de las mismas para hacer frente al uso abusivo del poder; su creencia en la educación como condición superadora de una desastrosa situación material y espiritual; la necesidad de la integración de nuestros países, afines en historia, cultura y problemas, para hacer frente, unidos, a las acechanzas externas y conjuntar esfuerzos en el difícil camino del desarrollo integral; su insistencia en solucionar nuestros problemas atendidos al diagnóstico acertado de una realidad objetiva, que debe ser mirada con nuestros propios ojos y no con los lentes de una realidad ajena y distante, e incluso su preocupación —tan actual— por el equilibrio ecológico y la racional explotación de los recursos naturales.

La vigencia del pensamiento bolivariano ante el panorama de nuestra América actual es indiscutible. Desgraciadamente, sólo se cumplieron los sueños proféticos de Bolívar, que veía a las nacientes repúblicas debatirse entre la anarquía y la tiranía, aplazándose para el día del Juicio Final la superación de la sociedad heterogénea, injusta y desigual que expulsó al poder colonial y que, actualmente, se debate en una dependencia y en un subdesarrollo —aparentemente sin solución— que ha pospuesto, y aún agravado, la satisfacción de las necesidades elementales de las mayorías.

Concretando nuestra tesis del uso espurio del pensamiento bolivariano, en su país natal las dos dictaduras de este siglo se ampararon bajo su manto legitimador, aprovechando el enorme ascendiente que en el pueblo venezolano tiene la figura histórica del Libertador, una figura, por cierto, opuesta al sacrosanto culto que se le rinde oficialmente.

Los ideólogos de las dictaduras de Juan Vicente Gómez y Marcos Pérez Jiménez interpretaron a su conveniencia el rico bagaje del pensamiento político del Libertador, adecuándolo de tal manera que saliera en defensa de los intereses de estos regímenes autoritarios, que encauzaron y consolidaron la posición de Venezuela en la división internacional del trabajo, como proveedora de una materia prima de carácter estratégico. Haciendo una lectura interesada tomaron la propuesta del presidente vitalicio para legitimar tales gobiernos. Señalemos que para Bolívar un gobierno fuerte sólo era necesario en una situación determinada, en tanto se superara el despotismo y la servidumbre, la ignorancia y la desigualdad heredadas de la colonia; lo mismo que para éste la dictadura era un gobierno de emergencia al estilo romano, necesario para llevar a buen término la guerra o para hacer frente a las tendencias centrífugas que se manifestaron, sobre todo, a partir de 1827.

Simón Bolívar proclamó la necesidad de adecuar las leyes y la forma de gobierno a las condiciones objetivas de la sociedad latinoamericana recién emancipada, al destacar la urgencia de evitar los dos grandes peligros que acechaban y amenazaban con posponer indefinidamente el nacimiento de la sociedad liberal e igualitaria, que debía surgir de la guerra de independencia. Pensaba que la anarquía y la tiranía se neutralizarían con la formación de un gobierno fuerte, de carácter centralista, que equilibrara y dominara las fuerzas disgregadoras surgidas alrededor del prestigio caudillesco y las oligarquías regionales, que habían luchado por la independencia política, pero que no estaban dispuestas a renunciar a sus privilegios en aras de una nueva sociedad. El premio a los afanes segregacionistas de caudillos y oligarquías fue el reparto de nuestros países como botín, frustrándose el ideal bolivariano de integración.

En el *Discurso de Angostura*, Bolívar propuso a los legisladores tomar como ejemplo las enseñanzas políticas que ofrecían los países más desarrollados y democráticos del contexto europeo y americano, así como la experiencia de su pasado. Dada la inmadurez política, la heterogeneidad social y racial de nuestros países, abogó por la presidencia vitalicia y el senado hereditario. Señaló muy claramente que

nuestros países todavía no estaban maduros para gozar de un cabal ejercicio de la libertad y de la democracia, que sólo podría tener vigencia plena en la esfera celestial. La moral y la educación serían las condiciones indispensables para superar el atraso material y espiritual de estos pueblos que, habiendo luchado denodadamente por la libertad y la igualdad, corrían el riesgo de perderlo todo en manos de un tirano, pues:

un pueblo pervertido si alcanza su libertad, muy pronto vuelve a perderla; porque en vano se esforzarán en mostrarle que la felicidad consiste en la práctica de la virtud; que el imperio de las leyes es más poderoso que el de los tiranos, porque son más flexibles, y todo debe someterse a su benéfico rigor: que las buenas costumbres y no la fuerza, son las columnas de las leyes; que el ejercicio de la justicia es el ejercicio de la libertad [...] Nuestros débiles conciudadanos tendrán que robustecer su espíritu mucho antes que logren digerir el saludable nutritivo de la libertad. ¹

Para aclarar que no abogaba por un despotismo al estilo español, donde no existía el más mínimo derecho político, sino por un presidente vitalicio, que como un padre curara las heridas de la guerra y encauzara a las naciones recién nacidas a la paz, la igualdad y la justicia, Bolívar señalaba:

Cuando deseo atribuir al ejecutivo una suma de facultades superior a la que antes gozaba, no he deseado autorizar un déspota para que tiranice la república, sino impedir que el despotismo deliberante no sea la causa inmediata de un círculo de vicisitudes despóticas en que alternativamente la anarquía sea reemplazada por la oligarquía, y por la monocracia [...] Al pedir la estabilidad de los jueces, la creación de jurados y un nuevo código, he pedido al congreso la garantía de la libertad civil, la más preciosa, la más justa, la más necesaria: en una palabra; la única libertad, pues que sin ella las demás son nulas. ²

Los intelectuales positivistas que rodearon a Juan Vicente Gómez, quien gobernó férreamente de 1908 a 1935, tales como César Zumeta, Laureano Vallenilla Lanz, Pedro Manuel Arcaya, José Gil Fortoul, trataron de demostrar científicamente que éste era el hombre adecuado para el momento histórico que se vivía en la Venezuela de aquellos años. Tomando como base el positivismo, que aplicaba a la sociedad las mismas leyes que regían en el mundo físico y natural, se dedicaron

¹ Simón Bolívar, *Ideas fundamentales*, Caracas, Ministerio de Relaciones Exteriores, 1981, p. 94.

² *Ibid.*, p. 124.

a la tarea de descifrar el pasado para encontrar en él las causas de la deprimida situación de su país, señalando que la anarquía y las luchas personalistas imperantes en el siglo XIX habían impedido la formación de un sentimiento nacional, que unificara al país en pos de la meta del progreso y la modernidad.

La raza, la herencia, el medio geográfico, combinados con el evolucionismo de Spencer, eran las claves para descubrir el fracaso y prevenir un futuro mejor. Creyéndose poseedores de un nuevo método científico, concluyeron que la mejor manera de erradicar la predisposición innata del venezolano al desorden y la desidia, consecuencia de su carácter mestizo –que por lo demás daba características innatas para el ejercicio guerrero–, era la inmigración extranjera y el ejercicio del poder por medio de un “gendarme necesario”, que implantara el orden e hiciera posible el acceso al progreso, el cual se consideraba como una posibilidad infinita.

Laureano Vallenilla Lanz publicó en 1919 su libro *Cesarismo democrático. Estudio sobre las bases sociológicas de la constitución efectiva de Venezuela*, donde sistematizó la legitimación de la dictadura a través del ideario bolivariano y del credo positivista. En apoyo de su aserto de la necesidad de una mano dura que impusiera el orden, escribía:

El deber primordial del gobierno en pueblos que carecen por completo de educación cívica y en los que la anarquía vive en las más profundas estratificaciones hereditarias, es el de contener a tiempo toda tentativa de alteración del orden público, porque desde la familia hasta la nación ninguna sociedad vive en el desorden.³

Sostuvo que Bolívar había proclamado que las leyes debían ser acordes a las costumbres, historia, idiosincrasia, inclinaciones y medio geográfico. El no haber seguido sus señalamientos fue precisamente lo que llevó a nuestra América, al término de la guerra emancipadora, a la anarquía y a las luchas personalistas. Señaló que la “presidencia boliviana”, que había presentado en el Congreso de Angostura de 1819, se había materializado años después en los hombres fuertes, quienes habían unificado los diferentes países al acallar las luchas de partido y dar fin a la contradicción entre el país real y el país formal. Estos “hombres fuertes” eran García Moreno en Ecuador, Porfirio Díaz en México, el general Castilla en Perú, Diego Portales en Chile.

³ Elías Pino Iturrieta, *Positivismo y gomecismo*, Caracas, UCV/ Facultad de Humanidades y Educación, Instituto de Estudios Hispanoamericanos, 1978, p. 50.

La lectura interesada que Vallenilla realizó del pensamiento bolivariano, lo llevó a ignorar las continuas alusiones que hacía el Libertador sobre la necesidad de un régimen fuerte, pero precisamente para salvaguardar la libertad recién ganada y la incipiente democracia, señalando que:

por lo mismo que ninguna forma de gobierno es tan débil como la democrática, su estructura debe ser de la mayor solidez; y sus instituciones consultarse para la estabilidad. Si no es así contemos con que se establezca un ensayo de gobierno, y no un sistema permanente: contemos con una sociedad díscola, tumultuaria y anárquica y no con un establecimiento social, donde tengan su imperio la felicidad, la paz y la justicia.⁴

Así, la dictadura de Gómez correspondía, precisamente, a los deseos del Libertador. Durante sus 27 años de mandato omnímodo desde su finca de Maracay, lo que no privó en Venezuela fue el imperio de la felicidad, la paz —a no ser la de los cementerios— y la justicia. Durante su gobierno tuvo lugar la penetración del capital extranjero, angloholandés y norteamericano, en la explotación del petróleo, recurso natural no renovable que fue saqueado casi sin compensación para la nación; el aparato político de dominación estuvo sustentado en la profesionalización del ejército, con monopolio de jefes y oficiales de origen andino, continuando con la herencia tachirense de gobierno que se remonta a 1899, cuando Cipriano Castro accede a la presidencia de la república; el latifundio siguió siendo la forma de propiedad privada más importante, pero con una salvedad: Gómez y sus allegados se convirtieron en los detentadores de las mejores tierras del país, amén de la propiedad de las incipientes industrias. La oligarquía comercial, aunque lo veía como la plebeyez en el gobierno, no dejó de concentrarse alrededor del dictador, obteniendo pingües ganancias con la venta de las concesiones petroleras.

La Iglesia sancionó la situación existente con su bendición, entregó lo que le quedaba de la instrucción pública, que había heredado del periodo del guzmanato. Este dictador cerril, sagaz político de montonera, mantuvo la paz y la confianza requeridas por el capital extranjero para su implantación en el país, no disimulando el patronazgo imperialista que lo llevó al poder.

La *intelligentsia* que rodeó a Gómez, de la que formaban parte algunos de los más notables hombres de su tiempo, no remontaron sus

⁴ Simón Bolívar, *op. cit.*, p. 117.

disquisiciones hasta el carácter dependiente de la sociedad que se desarrollaba con motivo del impacto petrolero; desconocieron o subestimaron las fuerzas sociales que pugnaban por expresarse, como el proletariado petrolero o las capas medias urbanas, no se preocuparon tampoco por la deformación que sufría la economía por su carácter monoprodutor-exportador de petróleo.

Juan Vicente Gómez fue un déspota y uno de los principales inspiradores del novelista Gabriel García Márquez para su libro *El otoño del patriarca*. ¿Cómo es posible, pues, que estos intelectuales lo hayan proclamado como el presidente “boliviano” por excelencia, el hombre fuerte que el país necesitaba para acceder a la modernidad y al progreso? Vallenilla Lanz escribía que:

Desde Argentina hasta México ningún pueblo de América se ha sustraído al cumplimiento de la Ley Boliviana. Desde Rosas, bajo cuyo despotismo sanguinario se unificó la gran República del Plata, hasta Porfirio Díaz, que dio a su patria los años de mayor bienestar y de mayor progreso efectivo que recuerda su historia, todas nuestras democracias no han logrado librarse de la anarquía, sino bajo la autoridad de un hombre representativo, capaz de imponer su voluntad, de dominar todos los egoísmos rivales y de ser en fin, como lo dice García Calderón refiriéndose al General Castilla, *el dictador necesario*, en pueblos que evolucionan hacia la consolidación de su individualidad nacional.⁵

El principal asidero de Vallenilla para justificar su argumento de que Bolívar había abogado por un régimen como el gomecista, es la famosa sentencia que menciona enseguida:

Bolívar pedía a los legisladores de Angostura en 1819 un código de leyes venezolanas y les recomendaba, “no perder las lecciones de la experiencia y que las escuelas de Grecia, de Roma, de Francia, de Inglaterra y de América, nos instruyan en la difícil ciencia de crear y conservar las naciones *con leyes propias*, justas, legítimas y sobre todo útiles; no olvidando jamás que la excelencia de un gobierno no consiste en su teoría, en su forma, ni en su mecanismo sino en ser apropiado a la naturaleza y al carácter de la nación para quien se instituye. El sistema de gobierno más perfecto es aquel que produce la mayor suma de felicidad posible, la mayor suma de seguridad social y la mayor suma de estabilidad política”.⁶

Efectivamente, en el pensamiento bolivariano no importaba tanto la forma de gobierno en sí, como que éste resultara adecuado a la so-

⁵ Laureano Vallenilla Lanz, *Cesarismo democrático. Estudio sobre las bases sociológicas de la constitución efectiva de Venezuela*, 4a. ed., Caracas, Tipografía Garrido, 1961, pp. 176-177.

⁶ *Ibid.*, p. 226.

ciudad que lo originaba. Para este positivista, el régimen gomecista proporcionaba precisamente lo que pedía el Libertador y la mayor prueba eran los hechos, el progreso que se observaba en todos los órdenes, que, dicho sea de paso, no beneficiaba más que a las compañías petroleras que se apoderaron de enormes extensiones de tierra, a los familiares y a los compadres andinos del dictador, a las antiguas familias caraqueñas de origen mantuano que se acercaron a su nuevo protector y a los sectores de la vieja oligarquía, usufructuaria de las guerras de independencia y de la Federación. La mayoría de la población vivía en condiciones miserables y ejemplo de ello es que la expectativa de vida, según el censo de 1941, era de 45 años, contándose con un índice de analfabetismo del 75% acorde, por otra parte, con la realidad rural del país.⁷

En la polémica sostenida con los liberales colombianos con motivo de la publicación de *Cesarismo democrático*, Vallenilla respondió al doctor Laureano Gómez, quien lo acusó de ser defensor de la dictadura, así:

Llamándome apologista de la dictadura sintetiza con una frase muy gastada la doctrina que he sostenido, sostengo y sostendré siempre como una necesidad para las sociedades hispanoamericanas que se hallan aún en plena evolución que no se alcanza, ni se ha alcanzado en ninguna época ni en ningún país, sino al amparo de una sola voluntad enérgica, prudente e inspirada en el bien público [...] Apologista de la dictadura. ¡Todavía es un gran pecado en América profesar los principios políticos del Libertador Simón Bolívar! Pero yo continúo imperturbable mi camino, porque tengo una fe absoluta en que a medida que la cultura científica vaya generalizándose en nuestros países y fortaleciéndose, por medio de la inmigración europea y el fomento de la riqueza, los órganos de selección democrática, las bases fundamentales del Código Boliviano serán un día los del Derecho Constitucional en Hispanoamérica.⁸

Por lo que respecta a la dictadura perezjimenista, ésta se inauguró formalmente en 1952, aunque desde noviembre de 1948 el Tte. Cor. Marcos Pérez Jiménez se perfilaba ya como el “hombre fuerte” del triunvirato militar que derrocó al presidente constitucional Rómulo Gallegos.

Desembarzados de sus socios civiles y de la molesta presencia de los partidos políticos que les podían presentar oposición – por medio

⁷ Rómulo Betancourt, *Venezuela: política y petróleo*, México, FCE, 1956, p. 234.

⁸ Laureano Vallenilla Lanz, *op. cit.*, p. 238.

de la represión y la intimidación más brutales— estos jóvenes militares gobiernan en nombre y representación de las fuerzas armadas. La legitimidad de su mandato no descansa en las urnas, sino en la voluntad transformadora de la institución castrense, que emprendió, con mayor ímpetu, la modernización de la economía y la sociedad venezolanas, programa que había sido del partido adeísta pero, con la salvedad, de que se eliminaba la democratización política, principal bandera del partido fundado por Rómulo Betancourt.

De nueva cuenta se echó mano del ideario bolivariano, recalándose que el pueblo venezolano no estaba maduro para la democracia y de que los partidos políticos no habían servido más que para atizar la demagogia y la rivalidad entre ellos; confundían la tenaz oposición del Libertador al espíritu de partido o facción, que tanto lo obstaculizó, con los modernos partidos políticos.

El coronel Pérez Jiménez reconoció en el Libertador al inspirador de sus afanes gubernamentales, destacó que para éste lo importante no era tanto la forma de gobierno, como que ésta fuera adecuada a la realidad y a las fuerzas sociales expresadas en ella. Desde el destructor Zulia declaraba que:

Por haber sido el más sagaz observador de nuestra realidad y el que más inteligentemente supo servirse de ella, fue por lo que Simón Bolívar pudo traducir en hechos de perdurable vigencia sus vastas concepciones y enseñarnos en síntesis admirable, que “El sistema de gobierno más perfecto, es aquel que produce mayor suma de felicidad posible, mayor suma de seguridad social y mayor suma de estabilidad política”.⁹

En esta máxima del Libertador se basaron para formular la doctrina política del régimen, el Ideal Nacional o Bien Nacional, que significaba el desarrollo integral de Venezuela por medio del aprovechamiento del medio físico, de la herencia surgida de la tradición histórica —tratándose de un pueblo que independizó a medio continente— y la ventajosa ubicación geográfica del país. En su mensaje al Congreso correspondiente a 1955 señalaba lo anterior:

Los hechos evidencian que el régimen posee una doctrina en acción: la del Bien Nacional, que nació junto con él y que surgió de la institución armada, la cual se ha dedicado a cumplir con encomiable desinterés la alta finalidad de garantizar el desarrollo de la nación, contribuir al implantamiento de la

⁹ *Discurso pronunciado por el Cor. Marcos Pérez Jiménez desde el destructor Zulia, en el segundo aniversario del 2 de diciembre de 1952, La Guaira, 2 de diciembre de 1954, Caracas, Imprenta Nacional, p. 19.*

paz y la seguridad social y consolidar la estabilidad de nuestras instituciones, a la vez que trabaja tesoneramente por perfeccionar su preparación para mantenerse a la altura de las exigencias actuales y, sobre todo, del propósito que perseguimos de una Venezuela digna, próspera y fuerte.¹⁰

Los militares sentían ser los herederos de la “generación libertadora”, por lo que no podían hacer menos por Venezuela que Bolívar o Sucre. Para que su país accediera a la categoría que había tenido, en las primeras décadas del siglo XIX, era necesario modernizar a las fuerzas armadas, desarrollar al país y convertir a los venezolanos en hombres orgullosos de su pasado y dignos herederos del mismo.

Pérez Jiménez expresó, en 1951, a un miembro del Congreso colombiano que:

Los hombres jóvenes –en aquel entonces de 39 años– debemos hacer un gran esfuerzo por este país. Tenemos que dejar una huella fecunda de nuestro paso. No podemos ser inferiores a la generación libertadora. Tenemos que construir a la nación. No nos inquieta la crítica porque la mejor respuesta está en los hechos.¹¹

Como en el positivismo, la mejor prueba de la bondad de un gobierno se encontraba en los hechos concretos que presentaba a la calificación pública.

El intelectual que sistematizó el pensamiento desarrollista de los uniformados fue el hijo del ideólogo de la dictadura gomecista, Laureano Vallenilla Lanz, quien lleva el mismo nombre que su padre. La filosofía política del régimen puede sintetizarse en la siguiente frase del *junior*, quien aclaró a un periodista norteamericano: “Las necesidades de Venezuela no caben dentro de un programa político. El problema no es político, sino técnico.” Con esta filosofía se lanzaron a una actividad sin precedentes, apoyados en los crecientes ingresos fiscales que no cesaban de llegar, gracias a una mayor exportación petrolera y al buen precio alcanzado por el energético. Actividad que contempló el auge de la industria de la construcción, la iniciación de la industrialización, la penetración de las empresas transnacionales en la economía, solas o en compañía de capitales crio-

¹⁰ Mensaje presentado por el Cor. Marcos Pérez Jiménez al Congreso Nacional en sus sesiones ordinarias de 1954, Caracas, Imprenta Nacional.

¹¹ Citado en: *Venezuela bajo el nuevo ideal nacional. Realizaciones durante el gobierno del coronel Marcos Pérez Jiménez*, 2 de diciembre de 1952-19 de abril de 1954, publicación del Servicio Informativo Venezolano, Caracas, Imprenta Nacional, 1954, p. 121.

llos. Todo sazonado con un alto nivel de corrupción e influyentismo que mereció la repulsa del pueblo venezolano y de las mismas fuerzas armadas, que comenzaron a sentirse menos representadas por el régimen a partir del momento en que la dictadura confió la seguridad nacional cada vez más, a la policía política.

Por lo que respecta a la democracia, ésta es un régimen político que exige la superación del atraso y de la ignorancia. Mientras persistieran estos elementos del pasado, las consecuencias serían el despotismo y la demagogia. El camino para lograr la superación venezolana en todos los órdenes era la "dictadura esclarecida", tesis que presentamos en la siguiente cita de Laureano Vallenilla *Jr.*, en charla sostenida con el Tte. Cor. Carlos Delgado Chalbaud, presidente de la Junta Militar de Gobierno de 1948 a 1950:

La democracia es incompatible con la miseria física e intelectual de los pueblos subdesarrollados. Si la dictadura es un mal endémico en Venezuela, urge destruir las causas que la provocan. Tú y yo sabemos cuáles son las causas. Trabajemos para eliminarlas. Figuro entre los partidarios de ustedes porque tengo la convicción de que están en condiciones de transformar el país. Voy a resumir mi idea en una fórmula: democracia y justicia social como meta. Dictadura esclarecida como instrumento para alcanzar ese objetivo [...] Yo estoy por un despotismo esclarecido que rompa el molde colonial que nos ahoga e imponga por la fuerza, si fuere necesario, el progreso y la justicia sociales.¹²

Sin embargo, no se crea que estos ideólogos y militares negaban que el pueblo venezolano tuviera sentimiento democrático. Laureano Vallenilla Lanz, padre, argumentaba que este sentimiento estaba presente en todas las luchas por la igualdad y la libertad, que arrancaban desde el siglo XVI, y que se manifestó en el hecho de que esclavos y pardos habían accedido a las altas jerarquías militares durante la lucha independentista. El ejemplo máximo era el general José Antonio Páez, que de simple llanero se había convertido en un verdadero hombre de Estado.

Por su parte, Pérez Jiménez declaró en 1955 que:

forma parte de nuestra manera de ser el cabal sentimiento democrático; pero el concepto teórico que nuestro pueblo ha tenido acerca de la democracia ha dependido de la interpretación que de ella le han hecho y de las condiciones de vida dentro de las cuales se ha desarrollado. En lo primero, han influido las prédicas del demagogo o las conveniencias del

¹² Laureano Vallenilla Lanz, *Escrito de memoria*, Caracas, Garrido, 1967, p. 302.

déspota, lesivas por mal intencionadas y por falta de preparación de los responsables . . . Y en el segundo, la miseria y la ignorancia no pueden ser nunca factores propicios para el desarrollo de la democracia, y entretanto subsistan aquéllas, resulta peregrino hablar de democracia.¹³

Aunque se abogara por un despotismo, esto no significaba que se deseara un gobierno como el de Gómez, al que consideraban estático a pesar de que se gestaron importantes cambios en Venezuela debidos, principalmente, a la instalación de la industria petrolera, sino que el nuevo despotismo debía esforzarse por sentar las bases para que Venezuela abandonara su secular atraso. Despotismo “dinámico” que implantara las bases de la modernización del país.

Ejemplo de lo anterior es la réplica que Pérez Jiménez hacía a quienes lo acusaban de ser un nuevo Gómez:

No quiero parecerme al Benemérito. Los resultados de su dictadura fueron negativos para Venezuela. Presidió un gobierno estático. Yo deseo que el nuestro sea esencialmente dinámico. Su padre dijo, creo [dirigiéndose al Vallenilla Lanz] que Venezuela no había aprovechado la autoridad omnimoda de ese hombre para hacer progresar a la Nación [...]. No es mala la dictadura *a priori*. Todo depende de quienes la ejercen. Igual cosa ocurre con la democracia. Baste recordar el reciente ejemplo de Betancourt y Gallegos [...] Nuestra acción ha de perseguir fines útiles. Abstengámonos de prometer el paraíso. Comencemos más bien por construirlo. Cuando Venezuela cuente con todos los elementos con que debe contar una nación civilizada, es decir, caminos, ferrocarriles, escuelas, hospitales, puertos, aeropuertos, fuerza eléctrica, riego, etc., el *ciudadano* surgirá espontáneamente y es seguro que irá a las urnas para designar a Rómulo Betancourt.¹⁴

Por otro lado, Pérez Jiménez tenía razón cuando al responder, en una entrevista, a la pregunta de cuál era la diferencia, a su juicio, entre la democracia y las instituciones republicanas de Estado Unidos y de América del Sur, dijo:

Venezuela, libre de prejuicios raciales y clasistas y con un amplio sentido igualitario, tiene tradicionales bases para el ejercicio de una democracia sincera, adaptada a la realidad nacional. Es ilógico pensar en la existencia de un patrón universal de democracia o de cualquiera otra forma de gobierno, aplicable por igual a todas las naciones:¹⁵

¹³ *Discurso pronunciado por el coronel Marcos Pérez Jiménez en el tercer aniversario del 2 de diciembre de 1952*, Caracas, 2 de diciembre 1955, Imprenta Nacional, pp. 21-22.

¹⁴ Laureano Vallenilla Lanz, *Escrito de memoria...*, p. 305.

¹⁵ Ladislao Tárnoi, *El nuevo ideal nacional de Venezuela. Vida y obra de Marcos Pérez Jiménez*, Madrid, Verdad, 1954, p. 231.

Con estos razonamientos se encontraban los militares en un callejón sin salida pues si, como creían, sus realizaciones ponían las bases de la democracia en Venezuela, al final ellos tenían que salir del poder, cuando la democracia fuera posible gracias a sus esfuerzos. Se trataba por lo tanto de un gobierno transitorio, al igual que la presidencia vitalicia que pedía Bolívar en Angostura. También Laureano Vallenilla, padre, señalaba la transitoriedad del gobierno del “gendarme necesario”, pues gracias a la implantación del orden y del progreso y la concomitante inmigración blanca e inversión de capital extranjero se superara la situación deprimida de Venezuela, la democracia sería el próximo paso en la madurez política del pueblo.

En un extenso reportaje que la revista *Time* dedicó a Pérez Jiménez y a la obra de su gobierno, en febrero de 1955, aparece la siguiente declaración que sintetiza bastante bien la línea de su política:

Yo hago lo posible por dar a los venezolanos el mejor gobierno adaptado para ellos. La gente puede llamar a esto un régimen dictatorial, pero mi Patria no está lista para la clase de gobierno que trae abusos de la libertad. Estamos en nuestros años de infancia, y necesitamos andaderas... Debe haber un líder que muestre el camino sin ser perturbado por la necesidad de ganar demagógica popularidad. ¹⁶

La dictadura perezjimenista aceleró la modernización material del país, la penetración del capital extranjero, con la consiguiente inclusión de Venezuela dentro de la estrategia transnacional, el afianzamiento de las clases dominantes internas –sobre todo la burguesía industrial, financiera y de servicios– acelerándose la intervención estatal en la economía para crear una infraestructura, que daría independencia económica al país y que sería la base de los negocios del capital nacional y extranjero. Proyecto de modernización emprendido a espaldas del pueblo, desde la omnipotencia del poder, en un régimen militar policiaco donde la menor disidencia era acallada y con una oposición desaparecida o en el exilio.

A quienes le reprochaban haber ejercido una dictadura, el coronel Pérez Jiménez contestó con las siguientes palabras, que pueden muy bien ser su testamento, convencido de que nuestros países no pueden avanzar en su desarrollo, si no es a través de una mano fuerte que los guíe:

¹⁶ Taylor B. Philip, Jr., *The Venezuelan golpe de Estado of 1958: the fall of Marcos Pérez Jiménez*, Institute for the comparative study of political systems, Washington, 1968, p. 35.

Quiero puntualizar que aun cuando parezca mentira admiro el sistema democrático; pero no esa democracia bobalicona e ineficaz que para Latinoamérica han predicado los minúsculos apóstoles al servicio del Depto. de Estado. Quiero también puntualizar que en ningún momento me molesta el que se me haya llamado o se me llame dictador, puesto que este calificativo se ha aplicado a muchos grandes hombres en todas las latitudes, entre ellos a nuestra figura máxima y figura máxima de América, Simón Bolívar, el Libertador. Y quiero puntualizar también que no es que pretenda compararme con esta figura extraordinaria de la humanidad. ¹⁷

Juan Vicente Gómez ostentó una dictadura al viejo estilo, con un sistema de dominación política que descansaba en su monopolio de la Comandancia Suprema de las Fuerzas Armadas, amén del apoyo del capital nacional y extranjero y con una feroz represión que ahogó a Venezuela durante largos 27 años.

El gobierno perezjimenista corresponde a otra modalidad, más moderna, aunque se inscribe dentro de la tradición castrense de intervención política que es de la larga data en Venezuela. El hombre fuerte gobernó a nombre y en representación de las fuerzas armadas. Al faltarle su apoyo fue derrocado, sin negar la importancia que tuvo en el mismo la insurgencia de la población caraqueña y la ausencia de apoyo externo e interno.

En ambos casos, estos gobiernos autoritarios fueron la negación tajante de las funciones que el Libertador Simón Bolívar señalaba a los profesionales armados, cuyo pensamiento sobre el militarismo está bien expresado en la siguiente cita:

No es el despotismo militar el que puede hacer la felicidad de un pueblo, ni el mando que ostento puede convenir jamás, sino temporariamente a la República. Un soldado feliz no adquiere ningún derecho para mandar a su patria. No es el árbitro de las leyes ni del gobierno: es el defensor de su libertad. Sus glorias deben confundirse con las de la República; y su ambición debe quedar satisfecha al hacer la felicidad de su país. ¹⁸

¹⁷ Marcos Pérez Jiménez, *Frente a la infamia*, 4a. ed., Caracas, publicación de Cruzada Cívica Nacionalista, 1968, p. 116.

¹⁸ Simón Bolívar, *Doctrina del Libertador*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976, p. 37 (Colecc. Ayacucho, núm. 1).

SENTIDO Y PROYECCIÓN DE LA GESTA DE LA EMANCIPACIÓN EN AMÉRICA LATINA

CARLOS STOETZER
Fordham University

I

El proceso de emancipación de América Latina fue, por cierto, preparado por la casa de Borbón y, muy especialmente, por las famosas reformas borbónicas de Carlos III. A partir del reinado de Felipe III, los síntomas de decadencia en España eran ostensibles. Los Borbones, al ascender al trono español en los albores del siglo XVIII, interpretaron dicha decadencia con un espíritu francés y europeo, dentro del marco general de la Ilustración, como resultado de una política demasiado floja y sin dirección por parte de los Austrias.

En conformidad con las nuevas corrientes del Siglo de las Luces, que penetran en España y en su imperio —bien que sólo afectan a una pequeña minoría y no alcanzan a las masas populares— los Borbones aplican el sistema francés, es decir, eficiencia y orden, a la administración ultramarina. La nueva casa reinante quiere centralizar y simplificar el aparato administrativo para hacerlo más efectivo y para obtener un mayor rendimiento; a ello responden las reformas que introduce, especialmente en la segunda mitad del siglo XVIII: los dos nuevos virreinos —el de la Nueva Granada (1717 [1724], 1740) y el del Río de la Plata (1776); las intendencias, de puro cuño francés; el liberalismo económico, la *Pragmática de libre comercio* (1778) y la expulsión de los jesuitas (1767). Todas medidas ilustradas, que desde el punto de vista peninsular y europeo parecían razonables y justificadas, pero que en la América española se resisten, por aumentar el aparato burocrático (con la creación de los dos virreinos), por discriminar a varias instituciones o grupos criollos, como los corregidores (con las intendencias), por perjudicar al indígena y afectar la educación (con la expulsión de la Compañía) y por beneficiar al extranjero (con las medidas encaminadas al liberalismo económico). Al respecto, cabe señalar que la Ilustración tuvo efectos más contundentes en la Península que en las provincias ultramarinas. En España, para citar la expresión de Jean Sarrailh, la Ilustración contó con “gigantes” como Feijoo y

Jovellanos, mientras que en los reinos ultramarinos aún dominaba la escolástica en las aulas y los intereses conservadores resistían la política liberal de los Borbones.

El imperio español se había desarrollado durante siglos dentro de un sistema construido esencialmente sobre la base del consentimiento, que fue precisamente la razón por la que perduró tanto tiempo. Es un hecho notable de este imperio español, que cuanto más declinaba el poderío de España más aumentaba la lealtad a la Corona, ya que sus cimientos eran los conceptos medievales de la fe en Dios y la fidelidad al rey. Sin embargo, las reformas borbónicas habían socavado gradualmente este sentimiento de fidelidad, a pesar de las demostraciones de lealtad que en 1806, se hicieron en Venezuela y, en 1806-1807, en el Río de la Plata, a tal grado que las querellas de los criollos contra los peninsulares aumentaron en las décadas que precedieron a la de la revolución. Como afirmara Octavio Paz:

Las reformas emprendidas por la dinastía borbónica, especialmente Carlos III, mejoraron la economía y lograron una mayor eficiencia en las transacciones comerciales, pero hicieron más patente la centralización de las funciones administrativas y convirtieron a la Nueva España en una auténtica colonia —es decir, en un territorio subordinado a la explotación sistemática y estrictamente vigilada por el centro del poder.¹

Esta oposición de los criollos a los peninsulares tenía su origen en la estructura del Estado patrimonial en el cual cada súbdito estaba vinculado al rey, pero de ninguna manera se sentía ligado a los súbditos de los otros reinos de la monarquía, a quienes, en realidad, consideraba como extranjeros e intrusos; es este fundamento el que los Borbones querían cambiar dando a su imperio un aspecto centralista, moderno.² Richard Konezke ha demostrado claramente que la legislación española no estableció una distinción entre criollos y peninsulares,³ sino que España favorecía el gobierno nativo, de acuerdo con los preceptos tradicionales que la Casa de Austria había mantenido. El *Reglamento*, del 12 de diciembre de 1619, ratificó esta política general declarando que tanto el criollo como el indio nativo

¹ Richard M. Morse, "The Heritage of Latin America", en: *The Founding of New Societies: Studies in the History of the United States, Latin America, South Africa, Canada and Australia*, New York, 1964, p. 166; Octavio Paz, *The Labyrinth of Solitude*, New York, 1961, p. 117.

² Richard Konezke, *La condición legal de los criollos y las causas de la independencia*, Sevilla, 1950, pp. 33-37.

³ *Loc. cit.*

“como hijos patrimoniales deben y han de ser antepuestos a todos los demás en quienes no concurrieren estas calidades y requisitos”.⁴ En aquellos tiempos la monarquía era un patrimonio real formado por reinos y señoríos, todos iguales pero independientes, cada uno conservando sus fueros, privilegios, franquicias y libertades.⁵

Este concepto empezó a cambiar cuando los Borbones trataron de establecer un Estado moderno. La política continuó sin alteraciones en la primera mitad del siglo XVIII, a pesar de que se daba un mayor centralismo, pero se modificó durante el reinado de Carlos III. El cambio se inició con la reunión del 5 de marzo de 1768 bajo la presidencia del conde de Aranda, en la cual Pedro Rodríguez de Campomanes y José Moñino, más tarde conde de Florida Blanca, informaron sobre la necesidad de “una política para combatir el fanatismo en la ciudad de México, como resultado de las doctrinas de los jesuitas exiliados”. La nueva política, sugerida por los dos fiscales, significaba esencialmente dar a los súbditos españoles de ambos hemisferios la noción de que pertenecían a una sola nación, pero, a fin de alentar el nuevo espíritu liberal, fue menester despertar un espíritu nacional español. Por consiguiente, se echaron los cimientos para la transición del Estado patrimonial al Estado centralista moderno, que las reformas borbónicas trataron de llevar a cabo.⁶ Pero en Europa, la Revolución francesa significó la transición del despotismo ilustrado al constitucionalismo liberal, mientras que la América española permanecía leal al Estado patrimonial.⁷ Los criollos proclamaron oficialmente su oposición al cambio del Estado patrimonial de los Austrias al Estado moderno de los Borbones en la célebre *Representación al rey, del cabildo de la ciudad de México*, en 1771; en este informe los criollos pedían los mismos derechos de que disfrutaban los peninsulares y hacían hincapié en los sentimientos tradicionales a favor de la autonomía. Éste será un tema que se repetirá a menudo en otras circunstancias, especialmente en los años de 1808 a 1810.

En este hecho influía la pervivencia del pensamiento político medieval: la obligación del rey de gobernar con justicia y de actuar para el *bonum commune*, y su riesgo de destitución en caso de convertirse en tirano; y en caso de que, por cualquier razón, el príncipe estuviera

⁴ Jaime Delgado, *La independencia hispanoamericana*, Madrid, 1960, pp. 19-20 (Colecc. Nuevo Mundo).

⁵ *Loc. cit.*

⁶ Konetzke, *op. cit.*, pp. 33-37, 44-47; Delgado, *op. cit.*, pp. 21-26.

⁷ *Ibid.*, p. 21.

ausente, el poder volvería al pueblo, fuente de toda soberanía.⁸ Por lo tanto, en resumidas cuentas, la Revolución de la América española tuvo orígenes netamente españoles y medievales y poco o nada tenía que ver con asuntos económicos y sociales, con corrientes intelectuales extranjeras o inclusive con conflictos raciales; en la medida en que estos factores existían en parte, sólo reflejaron elementos secundarios.⁹ Las distintas insurrecciones en la América española, anteriores a los acontecimientos de 1808, siempre se hicieron invocando el servicio del rey y en contra de la conducta despótica de algunos de sus lugartenientes, mientras que la revolución resultó de la aplicación de un concepto medieval distinto, el *pactum translationis*, que finalmente condujo al establecimiento de juntas en la América española entre 1808 y 1810.

II

La emancipación de la América española es inconcebible sin el vínculo fundamental con los acontecimientos históricos en la propia España. En un intento de romper el bloqueo de Inglaterra, Napoleón trató de apoderarse de la Península ibérica, planes que se vieron favorecidos en gran medida por la escandalosa conducta de la corte borbónica de Madrid. Así, Napoleón facilitó el paso decisivo para la emancipación de la América española al obligar a la abdicación de los Borbones españoles, Carlos IV y Fernando VII, el 5 de mayo de 1808, en Bayona. Estas abdicaciones condujeron, a su vez, a la crisis constitucional a lo largo de todo el imperio español y abrieron el debate sobre la sucesión y la soberanía en el sentido más amplio de la palabra.

La crisis constitucional, como consecuencia de la intervención de Napoleón, no solamente condujo a la guerra de independencia española, sino que contribuyó a llevar a cabo una concienzuda reforma política. La usurpación napoleónica produjo, de ese modo, una revolución que transformó la estructura constitucional de la propia España y que encontró su extensión en la América española.

La crisis de Bayona interrumpió el curso de la vida normal: las instituciones representativas se desmoronaron, la Constitución política se suspendió y las autoridades desaparecieron. Ni el pueblo ni los privilegiados grupos minoritarios estaban realmente preparados para

⁸ *Ibid.*, pp. 29-30.

⁹ *Ibid.*, pp. 30 y ss.

dar los pasos requeridos. El pueblo no secundó a los políticos, las ideas francesas no fueron aceptadas y las reacciones del pueblo español pronto iban a dar al traste con el “sutil y artificioso edificio que se va levantando en Cádiz”.¹⁰ La situación se repitió en el otro lado del Atlántico: los criollos intentaron sacar provecho de la situación de la Península, pero el problema era el mismo. Incapaz de comprender fórmulas políticas complejas, el pueblo en la América española tuvo una respuesta emocional agravada por las condiciones y problemas específicamente americanos, con el resultado tan bien caracterizado por Bolívar al final de la lucha: “Quien hace una revolución surca las aguas.”¹¹ Un gobierno desorientado en la Península no pudo reconocer la analogía de las situaciones en ambos lados del Atlántico. Tanto la *Suprema Junta Central* como la Regencia intentaron mantener las políticas centralistas de los Borbones y, así, perdieron la oportunidad de imponer su autoridad y solucionar las quejas de los criollos relacionadas con el tradicional regionalismo hispánico.

De este modo los sucesos de Bayona —la abdicación de los Borbones y la imposición de José Bonaparte en el trono español—, tuvieron consecuencias extraordinarias en la Península y en las Indias, ya que el rey era la fuente nominal de toda legislación. El pueblo español, al que no se le pidió su parecer, no queriendo traicionar a sus reyes legítimos por la aceptación de un soberano extranjero, se negó a reconocer los arreglos de Bayona. Su gloriosa resistencia recibió principalmente el apoyo de los cabildos, que también fueron los instrumentos de la libertad, después de 1808-1810, en la gesta de emancipación de la América española.

Con la abdicación del rey legítimo se aplicó el *pactum translationis*; la autoridad civil volvió automáticamente al pueblo que había designado al rey como a su soberano. El pueblo estaba ahora legalmente habilitado para tomar en sus propias manos la autoridad civil, ya que no existía una monarquía española legítima en tanto no volviese el rey. Esto fue lo que las juntas proclamaron usando la misma terminología de los antiguos escritores escolásticos.

El levantamiento, el 2 de mayo de 1808, provocó el establecimiento de juntas en todo el país, mecanismo político que pronto iba a prosperar en la América española. Las primeras juntas en la Península fueron las de Murcia, Santander y Sevilla. Éstas alzaron sus voces desa-

¹⁰ Enrique Lafuente Ferrari, *El virrey Iturrigaray y los orígenes de la independencia de Méjico*, Madrid, 1941, p. 174.

¹¹ Gerhard Masur, *Simón Bolívar*, Albuquerque, 1948, p. 687.

fiantes y negociaron con sus respectivos vecinos, como si éstos representaran estados soberanos o repúblicas, siguiendo las tradiciones de la Reconquista, en la que los concejos municipales locales ejercieron poderes semejantes. La creación de las juntas fue una expresión de las viejas teorías escolásticas respecto del origen de la autoridad civil: el *pactum translationis* suareciano. En vista de que el vocablo “pueblo” en castellano designa tanto a la gente como a la ciudad o villa (el doble sentido de la palabra “pueblo”) y estaba de acuerdo con la civilización urbana española y sus tradiciones psicológicas, el concepto de la soberanía popular estaba ligado a las ciudades mayores, es decir, a las capitales de provincia. Este poder popular fue, pues, inherente a las juntas que representaron a España en su lucha contra Napoleón en pro de los legítimos derechos del rey Fernando VII.

La multiplicación de juntas condujo finalmente al establecimiento de la *Suprema Junta Central* de Aranjuez, el 25 de septiembre de 1808, que luego fuera transformada, en Sevilla, en una Regencia (29 de enero de 1810). La *Suprema Junta Central* y posteriormente la Regencia exigieron la lealtad y la obediencia de las diferentes regiones del imperio español y en sus designios, dentro del espíritu del liberalismo español, se incluía el afirmar las relaciones constitucionales de la Península con la España ultramarina sobre una nueva base: las Cortes españolas iban a ser convocadas cuanto antes, para elaborar una Constitución. El nuevo espíritu se expresó en la declaración de igualdad de derechos entre España y la América española (22 de enero de 1809), más tarde confirmada y sancionada por las Cortes, el 15 de octubre de 1810, como sigue:

el inconcuso concepto de que los dominios españoles en ambos hemisferios forman una sola y misma monarquía, una misma y sola nación, y una sola familia, y que por lo mismo los naturales que sean originarios de dichos dominios europeos o ultramarinos son iguales en derechos a los de esta Península...¹²

Sin embargo, este decreto representó una ruptura total con el concepto anterior que hasta entonces había unido las Indias, con sus diferentes reinos, a la Corona de Castilla y León. Con la eliminación de este vínculo y la sustitución de la unión metafísica con una construcción intelectual racional, se dio otro paso en dirección a la independencia de la América española. De ahí que el cautiverio del rey y la

¹²Fernando Díaz Plaja (ed.), *La historia de España en sus documentos. El siglo XIX*, Madrid, 1954, p. 96.

proclamación del nuevo vínculo constitucional entre la España metropolitana y la ultramarina fueran dos hechos históricos y políticos muy significativos para la futura evolución de la América española.

Los liberales de Cádiz —que continuaron las políticas borbónicas para crear un Estado moderno mediante la destrucción del antiguo Estado patrimonial— habían pasado por alto el hecho importante de que la unidad del imperio español era de naturaleza metafísica, que ligaba las Indias a la Corona, pero no a la nación española, al pueblo español o a España como tal. No podían prever que, al destruir este antiguo principio y afianzar la unión de las diferentes regiones del imperio español sobre unos cimientos racionalistas —la igualdad de derechos, de acuerdo con las opiniones modernas y en contra de la tradición— serían ellos mismos quienes abrieran los portones de la revolución, ya entreabiertos con la abdicación de los legítimos reyes.

Tampoco se dieron cuenta de que el establecimiento de juntas era un derecho constitucional que podía ser invocado asimismo por la América española, puesto que ya en 1808-1810 el concepto de igualdad de la España metropolitana y ultramarina no era una novedad —Juan de Solórzano Pereira lo había mencionado en el siglo XVII.¹³ En realidad, la proclamación de estos derechos en la América española ocurrió poco después, en aplicación directa del *pactum translationis*.

Tanto España como la América española estaban de acuerdo en que el régimen de José Bonaparte no representaba al gobierno legítimo y que la abdicación forzada de los Borbones sólo podía traducirse como una solución provisional. Pero los españoles interpretaron el *pactum translationis* en forma simple, en el sentido de que el pueblo español en ambos lados del Atlántico podía ejercer el poder y así, pretendían que todas las regiones del imperio español reconocieran a la *Suprema Junta Central* o a la Regencia, hasta la vuelta del monarca. Sin embargo, los españoles americanos declararon que, con la abdicación de Bayona, la España ultramarina se consideraba libre de todas las obligaciones hacia la Península y que podía establecer legalmente sus propios gobiernos separados; estos gobiernos tratarían de resolver, primero provisionalmente y luego en forma permanente, el problema constitucional inmediato de las diferentes regiones del imperio español, ya que la autoridad había vuelto a ellas, de acuerdo con el pacto celebrado en el siglo XVI entre la Corona española y los conquistadores.

¹³Juan de Solórzano Pereira, *Política indiana, sacada en lengua castellana de los dos tomos del derecho y gobierno municipal de las Indias Occidentales*, Madrid, 1648, pp. iv-xix, 669-671.

La base constitucional de la controversia entre España y la América española fue reconocida claramente por el agente de Estados Unidos, Henry M. Brackenridge, quien fue enviado a la América del Sur en los años 1817 y 1818 para informar sobre las condiciones en los distintos países. No existe testimonio más claro para toda la disputa que el informe de Brackenridge en donde se expresó en los siguientes términos:

Los españoles americanos, como descendientes de los primeros conquistadores y colonizadores, basan sus derechos políticos en las disposiciones del código de las Indias. Afirman que su constitución es de una naturaleza más alta que la de España, por cuanto descansa sobre un *pacto explícito*, entre el monarca y sus antepasados. Ellos dicen que fue estipulado expresamente que todas las conquistas y descubrimientos iban a hacerse a expensas del Rey. En consideración de lo cual, los primeros conquistadores y colonizadores iban a ser *los amos de la tierra*; ellos iban a poseer su gobierno, inmediatamente bajo la autoridad del Rey como su cabeza feudal; mientras que los aborígenes les fueron dados como vasallos bajo la condición de instruirlos en la religión cristiana y en las artes de la civilización. En virtud de este contrato, la junta americana negó el derecho de cuerpos similarmente constituidos en España de ejercer la autoridad civil sobre ellos, ya que este derecho sólo pertenece al Rey, en su consejo de Indias. Se oponían, sobre la misma base, a las Cortes españolas, que proponían actuar en nombre del Rey cautivo; y admitiendo que fueron regularmente constituidas, su autoridad no podía extenderse legalmente fuera de las partes europeas del imperio. Parece que no hay cosa más clara en este razonamiento. España no tenía el derecho de asumir el nombre del soberano para cualquier otro fin *que el de proveer a su propia defensa*, no habiendo ninguna conexión entre ella y las Indias sino a través del soberano; dicha conexión cesó en el momento en que el soberano estaba en una situación en la cual sus actos eran nulos y la autoridad real completamente interrumpida durante cierto tiempo. La Península, como parte componente del imperio, estaba habilitada por necesidad a establecer Cortes, con el objeto de hacerse cargo de sus propios asuntos; y cada virreinato de las Indias tenía un derecho igual de constituir su junta para el mismo fin. Aquí está el fundamento de la disputa entre España y las Indias; la conducta de los españoles en Europa, como también los que tenían el poder en América, a su justo título causó repugnancia. Los europeos, en vez de echar mano de las Cortes en primer lugar, establecieron sucesivamente juntas en las provincias, que no solamente reclamaron la soberanía civil sobre el resto de la Península, sino también sobre las Indias.¹⁴

¹⁴ H. M. Brackenridge, *Voyage to South America Performed by Order of the American Government in the Years 1817 and 1818 in the Frigate Congress*, 2nd. ed., London, 1820, v. I, pp. 34-35.

Los españoles americanos sostuvieron el punto de vista de que la América española no tenía la obligación de reconocer a la *Suprema Junta Central* o a la Regencia; la trayectoria de los dos hemisferios del imperio español se desviaba. Y así como la América española en su conjunto sustentaba legalmente su separación de España en ausencia de un soberano legítimo, era también legítimo el derecho que asistía a las diferentes regiones históricas del imperio de ultramar para valerse del mismo principio, no solamente en contra de España, sino igualmente contra las capitales de los distintos virreinos. Cuando fracasaron los planes militares de Buenos Aires sobre La Paz, Asunción y Montevideo; cuando se derrumbaron los empeños de Lima frente a Chile, en 1818, mediante las acciones de San Martín y O'Higgins; cuando en 1824 llegó a su fin la ocupación de dos años de la América central, por Vicente Filisola, en nombre del primer imperio mexicano, y cuando se desintegró la Gran Colombia –el restablecimiento bolivariano del antiguo virreinato de la Nueva Granada– después de la muerte de Bolívar, la balcanización del viejo imperio español fue un hecho consumado.

Las juntas españolas americanas se valieron de la misma terminología de las juntas peninsulares y de los pensadores escolásticos y también se vincularon a la institución del cabildo. Con un auténtico espíritu ibérico, el cabildo se apoderó del poder y en la primera oportunidad depuso a virreyes y gobernadores, como representantes de una autoridad inexistente, sirviéndose de la declaración silogística sobre la que se fundamentó intelectualmente la independencia de la América española:

...Mayor: El vasallaje americano es tributo debido no a España sino a la persona del legítimo rey borbónico de España. Menor: Es así que nuestro legítimo y recién jurado rey y señor natural don Fernando VII abdicó junto con toda la familia borbónica de España y ya no volverá. Consecuencia: luego la monarquía está legal y definitivamente acéfala por vacancia del trono, debe ser desobedecido el rey Bonaparte o cualquier otro que España quiera darse, deben cesar en sus funciones los actuales delegados y mandatarios de la extinta autoridad soberana, y deben, en este caso, proveer por sí mismos las provincias altas a su propio gobierno supremo, con calidad provisional mientras no constase auténticamente la muerte de nuestro amado rey Don Fernando VII, y hasta que se presente legítimo sucesor al "señorío de estas Américas".¹⁵

¹⁵ Víctor Andrés Belaúnde, *Bolívar y el pensamiento político de la revolución hispanoamericana*, Madrid, 1959, p. 110.

Se ha insinuado que el establecimiento de juntas revolucionarias en varias regiones de la América española, en nombre de los derechos legítimos de Fernando VII, fue una máscara, un disfraz, para ocultar la verdadera finalidad de los revolucionarios: la independencia política de España. Así lo ha señalado últimamente John Lynch y, sin embargo, es una idea que no parece justificada; desgraciadamente, esto no es sino la secuela de un punto de vista liberal que no puede tomar en serio tal devoción a un infeliz y cautivo monarca. Enrique de Gandía lo señaló claramente cuando comentó que era inconcebible que en tantos lugares y al mismo tiempo tanta gente hubiera mantenido una actitud engañosa.

En otros términos: todos los habitantes de Buenos Aires, Caracas, etcétera, habrían deseado la independencia de una nueva nación, pero al llegar las noticias de la pérdida de España habrían manifestado, falsamente, hipócritamente, su adhesión a Fernando VII. Caso único en el mundo de ciudades con miles de habitantes todos embusteros y traidores. Historia increíble la que han enseñado, durante más de un siglo, tantos historiadores. ¹⁶

El punto crucial en este debate fue, por supuesto, el regreso de Fernando VII, pero, por condiciones especiales, la cuestión se aplicaría sólo a la Argentina. El Río de la Plata fue la única región de América donde se podía poner a prueba la buena voluntad de devolver el gobierno a Fernando VII, ya que los realistas estaban firmemente afianzados en el poder en todas las demás regiones de la América española cuando el rey regresó a Madrid. Pero aun en el mismo Río de la Plata, tanto el Paraguay como el Uruguay eran excepciones: ambos habían obtenido la autonomía y la independencia *de facto* por motivos esencialmente regionales. Por lo tanto, la Argentina fue la única región para someter a prueba esta buena disposición y, a la verdad, existe esta prueba: el hecho de que Manuel de Sarratea ofreciera, en nombre del gobierno argentino, devolver estos territorios al dominio de Fernando VII en 1814. ¹⁷ Es un hecho que la independencia de la Argentina no fue declarada sino hasta 1816, es decir, después de que fracasara toda esperanza de una reconciliación con el obstinado Fernando VII. La culpa de esta situación hay que adjudicársela con toda equidad al rey, quien rechazaba cualquier concesión respecto al

¹⁶ Enrique de Gandía, *Historia del 25 de mayo: nacimiento de la libertad y de la independencia argentinas*, Buenos Aires, 1960, p. 91.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 427-432.

reajuste constitucional de su imperio, que en su ausencia había prometido la propia España. Por consiguiente, la grieta se abrió más aún.

Con la excepción de la Nueva España, Perú y Montevideo (que habían establecido juntas no revolucionarias), todas las regiones de la América española constituyeron juntas revolucionarias. En los tres lugares mencionados arriba, el elemento español era políticamente más fuerte y los virreyes y gobernadores se mantuvieron como partidarios locales del nuevo gobierno meridional de España. Los cabildos de Buenos Aires, Santiago de Chile, Asunción, La Paz, Quito, Bogotá y Caracas rechazaron la autoridad de la *Suprema Junta Central* y también de la Regencia, y establecieron juntas locales para la defensa de los legítimos derechos de Fernando VII.

Los cabildos hispanoamericanos representaron, de hecho, la auténtica base de futuros estados. El movimiento que se iniciara en el año 1808 a favor de una autonomía o independencia *de facto*, llevó gradual y lógicamente a la instauración de repúblicas independientes. Una vez más, este desarrollo fue símbolo de aquel perdurable individualismo, patriotismo local y regionalismo ibérico, ahora enlazado a una capital de provincia. Víctor Andrés Belaúnde lo expresó bien al decir: "España sembró cabildos y cosechó naciones."¹⁸

Puede decirse, finalmente, que la epopeya emancipadora no fue inspirada por la Ilustración, ni por las revoluciones norteamericana y francesa, si bien dichas influencias aparecen como elemento secundario y con posterioridad a la integración de los respectivos gobiernos independientes. La emancipación poco tuvo que ver con las masas populares y el nacionalismo no fue catalizador del proceso de la independencia. A fin de cuentas, la América española se independizó porque quería mantener su espíritu español y porque los americanos creyeron que España había perdido este espíritu a través del afrancesamiento, en principio el de los Borbones, y luego el de Napoleón. México se emancipó en virtud de una reacción conservadora al régimen liberal de España; en el Perú las órdenes religiosas abrieron las puertas de Lima al ejército de San Martín, en una respuesta análoga. Los *doceañistas* primero, y el rey con su absolutismo después, se mostraron incapaces de comprender el verdadero sentido del establecimiento de juntas en la América española, que en lugar de desobediencia y rebeldía era símbolo de la más pura lealtad, negándose a aceptar que la América española tenía los mismos derechos, ni más ni

¹⁸ Víctor Andrés Belaúnde, *op. cit.*, p. 17.

menos, que la Península y que, jurídicamente, nunca había sido colonia, si bien el mercantilismo del siglo XVIII la había convertido en tal. Tanto los liberales como el rey habían bebido en las mismas fuentes del Siglo de las Luces, ya que liberalismo, constitucionalismo y absolutismo tenían idénticas raíces en el siglo XVIII.

La Ilustración no había hecho la independencia, pues los criollos habían rechazado desde un principio las reformas que se habían introducido en sus territorios bajo el espíritu del Siglo de las Luces. Por el contrario, fue la emancipación la que produjo la Ilustración en América; termina la época colonial con un dominio casi absoluto de la escolástica; Samuel Ramos señalaba en relación a México, que la mente mexicana había sido formada por este dominio intelectual durante más de tres siglos. El espíritu de la Ilustración, que por supuesto ya existía en el siglo XVIII, prospera en Hispanoamérica una vez terminada la epopeya emancipadora, una paradoja, ya que la independencia se consigue con un espíritu distinto. Esta Ilustración irrumpe en la década de 1820, en plena época del Romanticismo, cuando nacen los nuevos estados independientes.

III

El ideal bolivariano de una unión de las diferentes regiones de la América española, cuya culminación sería el famoso Congreso de Panamá, en 1826, continuado en Tacubaya con la esperanza de que pudiera alcanzarse su meta se malogra, si pensamos en sus objetivos inmediatos. La auténtica independencia quedó frustrada, ya que económicamente el dominio español fue sustituido primero por el imperialismo británico y después por el norteamericano. Con la excepción de Chile y Brasil, que logran establecer cierta síntesis de tradición y progreso con una estabilidad política que garantizó la libertad y la autoridad, este primer siglo de la emancipación fue una centuria difícil, llena de ilusiones y dificultades, de desorientación y de confusión, que no pudo lograr la estabilidad interior, ni la independencia económica en lo externo.

Se inicia este siglo XIX con el Romanticismo, movimiento que impondría su espíritu a la centuria y al que Goethe calificara de absurdo y trascendente. Friedrich Heer apunta acertadamente que todo en este siglo tiene un sentido doble: representa el pasado y el futuro y lleva, en sí mismo, tanto huellas redentoras como impías.¹⁹

¹⁹ Friedrich Heer, *Europäische Geistesgeschichte*, Stuttgart, 1953, p. 591.

Es un proceso que llevaría a Occidente hacia una creciente confusión y disolución

El periodo del Romanticismo, en general, encuentra a Latinoamérica, después de la independencia, con el afán de organizarse y llenar el vacío creado por la desaparición del antiguo régimen. Surge entonces el liberalismo romántico como eco de la Europa occidental, en la primera mitad del siglo XIX, y ello significa la instalación de gobiernos civiles, conceptos regalistas antiultramontanos, puntos de vista anticlericales y masónicos, influjos de los centros urbanos en detrimento de las provincias del interior y, finalmente, el predominio de ideologías foráneas sobre las antiguas tradiciones. Si bien no siempre la pauta sigue este orden de cosas, en términos generales, refleja las líneas del conflicto que se mantiene vivo a lo largo de todo el siglo XIX. La independencia produjo la balcanización de América Latina; en su romanticismo, los latinoamericanos buscaron una solución europea, occidental, a los problemas pendientes después de quince años de lucha. Las tendencias interpretativas del Romanticismo – última moda en Europa – les parecen lo más indicado para comprender mejor su propia historia. Sin embargo, como lo señalara con precisión Leopoldo Zea, en oposición a Europa que a través de su historia buscaba una justificación para su destino, los latinoamericanos sólo encuentran en ella justificación para negarlo. En su afán romántico creen que sólo la negación de la tradición española podía abrir las puertas al progreso, la libertad y la felicidad.²⁰ Es el inicio de una verdadera manía de deshispanizar y de seguir ideologías foráneas, con un idealismo digno de don Quijote, para echar abajo todos los fundamentos sólidos y sustituirlos por la arena movediza de los “ismos” europeos, tendencia que se observa a lo largo de todo el siglo XIX, sin caer en la cuenta de que gran parte de estas corrientes intelectuales eran dioses falsos que no debieran haber sido tomados como modelos. Su propia confusión aumentaba con el modelo original, que ya era producto de una extraordinaria confusión. Al mismo tiempo, sin embargo, habrá que resaltar dos puntos: ninguna de las corrientes europeas, aun en su apogeo, obtiene un monopolio en América Latina y ninguna aparece como una copia fiel y auténtica. Las corrientes europeas se mantienen en la superficie – como la Ilustración que nunca llegó al pueblo – y aparecen hispanizadas, unas más, otras menos.

²⁰ Leopoldo Zea, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo*, México, 1949, pp. 23, 34, 35.

En este ambiente romántico surge un liberalismo radical, mezcla de varias fuentes: el liberalismo español de los *doceañistas*, el utilitarismo de Bentham, la *ideología* de Destutt de Tracy, el empirismo de Locke y el sensualismo de Condillac. La década de 1820 representa, en realidad, el pleno peso de la Ilustración, especialmente a través del utilitarismo de Bentham y de la euforia por la *ideología* de Destutt de Tracy: ambos llegaron en un momento propicio, cuando los americanos estaban dispuestos a romper los lazos políticos con la Península. En realidad, en cada región importante del antiguo imperio español hubo un benthamiano en el poder o, por lo menos, en posición influyente. Así, están presentes, el en Río de la Plata, el despotismo ilustrado de don Bernardino Rivadavia con sus famosos “académicos” Juan Crisóstomo Lafinur, Juan Manuel Fernández de Agüero y Diego Alcorta; en la Gran Colombia, el despotismo ilustrado de Francisco de Paula Santander; en Centroamérica José Cecilio del Valle y en México, José María Luis Mora.

Las corrientes estrictamente románticas dejaron otra huella impresionante en la América Latina, especialmente el liberalismo doctrinario y el socialismo utópico, en el lado liberal, y el tradicionalismo, en el lado conservador. El liberalismo doctrinario y el liberalismo de Benjamín Constant influyeron tanto en las esferas liberales como en las conservadoras. En el campo liberal se unieron primero a las corrientes de los ideólogos, y luego a las de los socialistas utópicos; en el lado conservador hicieron otro tanto con las corrientes del tradicionalismo y el neoescolasticismo. Como las otras corrientes que vinieron de Europa, los conceptos de liberalismo doctrinario y, especialmente, la idea del cuarto poder no se aplicaron en forma pura, sino que cambiaron de contenido.

Liberalismo y nacionalismo, republicanism y democracia prepararon el terreno en el que estallaría espontáneamente la Revolución de 1848, la revolución fracasada que enterraría las ilusiones románticas de medio siglo —aquellas visiones utópicas de un nacionalismo humanitario y de un liberalismo pacífico llevarían a la humanidad hacia una comunidad republicana y democrática—. El resultado fue una desilusión total cuyas consecuencias se vieron muy pronto: un viraje en el pensamiento occidental hacia un nuevo sentido realista apartado de toda especulación metafísica. Sería esto el positivismo, una segunda Ilustración que, no obstante, no significaría una orientación original o novedosa, sino más bien el mismo derrotero liberal, con una nueva técnica y una nueva metodología; dicho en otros términos, del liberalismo ilustrado el pensamiento occidental había viajado por el

liberalismo romántico y ahora, en la segunda mitad del siglo, continuaría con el liberalismo positivista.

Como Europa cambia de rumbo en la filosofía, Latinoamérica hace lo propio. Se mantiene, pues, la inspiración de todo lo europeo, especialmente de lo francés. Llega el positivismo, como reacción al romanticismo, en las diferentes formas propuestas por Auguste Comte, Herbert Spencer y más tarde por Ernst Haeckel. No obstante, lo que impera en la América Latina, en vista de la realidad económica y social, es, según E. Anderson Imbert, una especie de acción positivista. En efecto, la versión positivista del siglo XIX y comienzos del siglo XX, de lo que en el siglo XVIII había sido la aplicación de los conocimientos útiles.

La reacción nacionalista y el despertar en el siglo XX no han terminado con la dependencia económica, pero han logrado ya una emancipación mental, aquella independencia intelectual de que hablara Mora en la primera mitad del siglo XIX en México y que Ortega y Gasset subrayara un siglo más tarde. En el segundo centenario de Simón Bolívar, máxima gloria de América Latina, con su cósmica visión y su intuición de la tierra americana, su temeraria audacia y su indomable voluntad para lograr su ideal de democracia y libertad con una entrega total a este ideal, no podría haber mejor y más noble reconocimiento para el Libertador que afianzar la unidad de América Latina y fortalecer todavía más los vínculos y lazos que nos unen consolidando, así, esta independencia que todos anhelamos.

DISOCIACIÓN IMPERIAL Y UNIFICACIÓN LATINOAMERICANA

JUAN A. ORTEGA Y MEDINA

1. *Burocracia y federalización hispánica imperial*

El siglo xv contempla la supremacía naval castellana en el Atlántico, en el Canal de la Mancha y en el Mar del Norte y, asimismo, el dominio marítimo de Cataluña-Aragón en el Mediterráneo occidental. La unificación de Castilla y Aragón-Cataluña en la pareja real, Isabel y Fernando, da a estos reinos unificados (a los que se sumarán posteriormente las conquistas del reino de Granada y Navarra) una fuerza económica y política que los convierte en la primera nación de la Europa cristiana y renacentista en los albores del siglo xvi. El descubrimiento de América y los enlaces matrimoniales con la Casa de Austria dan a España el imperio en la persona del nieto de los Reyes Católicos; el bisnieto de éstos, Felipe II, completará la unificación peninsular sumando a sus ya dilatadas posesiones europeas y americanas el imperio lusitano (1580), al ceñirse la corona vacante de Portugal. España se convierte, pues, en la primera potencia mundial de Occidente y en sus dominios, de acuerdo con la expresión consagrada, nunca se pone el sol.

Vastísimo y heterogéneo imperio cuya administración, perfeccionando el sistema federalizado de gobierno inventado por Aragón-Cataluña en sus posesiones mediterráneas, desde la Baja Edad Media, realizó prodigios de eficiencia no exentos, claro está, de las lacras corruptivas correspondientes a toda burocracia, sobre todo si el oficio tiene que ser ejercido a miles de leguas del centro rector y fiscalizador (Consejo del Reino y Consejo de Indias).

Concretándonos a los reinos de Indias, veamos lo que Felipe explicitaba en una típica ordenanza de gobierno:

Siendo de una Corona los Reinos de Castilla y los de Indias, las leyes y orden de Gobierno de los unos y de los otros deben ser lo más semejantes y conformes que ser puedan; los de nuestro Consejo en leyes y establecimientos, que para aquellos Estados ordenaren, procuren reducir la forma

y manera del Gobierno, en ellas, al estilo y orden con que son regidos y gobernados los Reinos de Castilla y de León, en cuanto hubiere lugar y permitiese la diversidad y diferencia de tierras y naciones.

Es decir, los virreinos, capitanías y demás divisiones del sistema político-administrativo quedaban vinculados exclusivamente a la persona real, que a través de su consejo y legislación indianas hacen o deshacen con plena libertad, sin considerar ni tomar en cuenta la voluntad de los súbditos americanos. El sistema regía también para la propia Península, cuyos reinos no castellanos eran administrados por virreyes, como ocurría en Portugal, Aragón, Cataluña, Valencia y, por supuesto, en las posesiones italianas (virreyes en Nápoles, Sicilia, etcétera). Sin embargo, estos reinos conservaron una relativa autonomía, sobre todo los europeos, y lo más característico fue la casi total independencia de cada uno de ellos respecto a los demás. En lo tocante a sus problemas, quejas y aspiraciones, el canal de comunicación administrativa se realizaba directamente con los consejos ubicados en Sevilla y Madrid y cada reino así como cualquier ciudadano o corporación particulares podían apelar directamente al rey para exponer sus cuitas o formular peticiones. Lo que no podían hacer los súbditos de los diferentes virreinos o capitanías era asociarse entre sí para llevar a cabo tales o cuales apelaciones o proyectos de no importa qué carácter o convergadura.

Durante casi cuatro siglos el sistema funcionó con increíble precisión y asombroso éxito; fue una hazaña extraordinaria de la burocracia imperial hispana, que disponiendo de escasos mil magistrados superiores, situados en los puertos claves, hizo funcionar la maquinaria administrativa americana con seguridad, aunque con extrema lentitud y legalismos, como no podía ser menos. Pese a los amagos y peligros del exterior, a la distancia y a los bajos salarios, el control resultó efectivo y absoluto. De acuerdo con Solórzano, los oficios públicos revelan, por un lado, el moderno ideal de una magistratura asalariada y desinteresada, en donde el empleo era un cargo público y no una pieza de propiedad; sin embargo, la burocracia imperial se encontraba a medio camino entre una burocracia patrimonial y una moderna burocracia a sueldo del Estado. El burócrata, grande o chico, venía a ser un miembro de la Casa Real y su oficio fue considerado como una extensión y expresión del favor del rey, de aquí la imposibilidad de nombrar oficiales administrativos reales o de confianza, como ahora decimos, fuera del círculo cortesano de la aristocracia de sangre o de la togada, salvo contadísimas excepciones. El burócrata, no importa su

escala, consideraba su empleo como una gracia, un privilegio que proviene directamente del monarca, que lo da o lo quita a voluntad. La función paternalista, patrimonial y carismática de la figura real se ejercía sobre todos sus súbditos, españoles o indianos; pero el recelo administrativo había hecho del oficio burocrático un monopolio absoluto para los peninsulares, porque éstos, por ser españoles y por las disposiciones legales vigentes, no confraternizarían con los gobernados como ocurriría en el caso de un funcionario nacido y educado en América. Bolívar se quejaba con toda razón, en la *Carta de Jamaica*, de que la posición de los americanos había sido durante siglos puramente pasiva sin existencia política y en un grado inferior, incluso, al de los siervos. Ellos, los americanos, eran siervos y, cuando más, puros consumidores coartados, debido a las restricciones chocantes, como el estanco y los monopolios; entre provincia y provincia existían trabas para que no se trataran, entendieran y negociaran.

Estábamos –prosigue Bolívar– abstraídos y, digámoslo así, ausentes del universo en cuanto es relativo a la ciencia del gobierno y administración del Estado. Jamás éramos virreyes ni gobernadores, sino por causas muy extraordinarias; arzobispos y obispos pocas veces; diplomáticos nunca; militares, sólo en calidad de subalternos; nobles sin privilegios reales; no éramos en fin, ni magistrados ni financistas y casi ni aun comerciantes: todo en contravención directa de nuestras instituciones.

Además, la monarquía española fue la primera en establecer normas efectivas de control; los visitadores, esos temibles funcionarios de la Corona, realizaban sus visitas de inspección a las que nadie ni nada podían escapar. Con tal sistema, el rey quedaba bien informado y los súbditos quejosos hallaban en la visitación una manera de protestar individualmente de los abusos reales o fingidos y encontraban, asimismo, una válvula de seguridad con la que aflorar sus resentimientos contra virreyes, oidores, alcaldes, corregidores, etcétera.

La mística monárquica juega un papel principal en el sistema administrativo; la carismática cualidad de las instituciones sirvió para robustecer la lealtad ante el símbolo mágico de la Corona evocada en las Indias; la burocracia explotó hábilmente esta idea para poder gobernar: ello explica la carencia total de un ejército de ocupación, que sólo se creó hacia fines del siglo XVIII, no tanto por temor a los súbditos americanos, sino como prevención frente a las amenazas inglesas.

Típico de la administración española fue también la coparticipación de poderes; de hecho no estaban claramente delimitadas las

esferas de autoridad en las diversas escalas jerárquicas de la alta y baja burocracia y en caso de conflictos de poderes, cosa frecuentísima, no cabía sino apelar al rey.

Este imperio español de Indias, corporativo y jerárquicamente estructurado poseía, además, el poderoso elemento aglutinante de la fe católica, de la comunión religiosa. Fue la gran fuerza coherente del Estado-Iglesia español la que permitió durante cuatro centurias mantenerse contra viento y marea frente a la modernidad protestante y capitalista. La base espiritual proporcionó al imperio una mística, una voluntad de destino, un quehacer o proyecto vital: intolerancia religiosa, economía regida no por la necesidad sino por la virtud (teoría escolástica y neoescolástica del precio y salario justos), papel providencial del imperio y estratificación rigurosamente jerárquica de todos sus componentes: españoles, criollos, mestizos, negros e indios.

Estos reinos americanos no eran propiamente coloniales, como sostiene Levene, en el mismo sentido que sí lo fueron en los siglos XIX y XX las colonias saqueadas por Inglaterra, Holanda y Francia; y aunque fueron explotadas en sus recursos mineros mediante el monopolio estricto, ejercido por las autoridades españolas, tuvieron márgenes extensos de libertad para poder erigir esas hermosas culturas agrarias con sus bellas ciudades barrocas que constituyen las delicias del historiador Chaunú. Salvo en la administración de los cabildos, los españoles americanos no participaron ni tuvieron en sus manos ningunas de las riendas de gobierno. No obstante, Alberdi afirma que: "Antes de la proclamación de la república la soberanía del pueblo [yo diría el particularismo municipal] existía en Suramérica, como de hecho y como principio, en el sistema municipal que nos había legado la España." Y según Sarmiento, "el cabildo de Córdoba se mostró durante muchos años a la altura del parlamento inglés".

Pero estos reinos, Nueva España, Nueva Granada, Nueva Castilla, etcétera, vivieron sus días coloniales encerrados en sí mismos, aislados los unos de los otros, incomunicados salvo con el centro rector matritense. Sabemos que hubo, casi a fines del poder colonial y por obra de la nueva administración borbónica, contactos comerciales e intercambios imprescindibles pero a muy pequeña escala y con escaso volumen. Los sabios criollos del siglo XVIII no se conocieron y no pudieron intercambiar entre sí sus conocimientos y experiencias; inclusive para los jesuitas expulsos fue una grata y, a la vez, amarga revelación encontrarse y cambiar ideas en el destierro de Italia. La tradición política colonial se basó en el desconocimiento mutuo, en regionalismos de campanario y muy pocos jóvenes criollos tuvieron

la oportunidad, como la tuvo el joven Bolívar, de viajar por las provincias del imperio americano.

Existían, claro, relaciones comerciales entre el virreinato del Río de la Plata y el del Perú; entre El Callao y Acapulco; entre La Guaira y La Habana, entre ésta y Veracruz, pero todo ello bajo el dominio y fiscalización del monopolio mercantil español. El pasado colonial no constituye un ejemplo o modelo para las actuales ideas integracionistas latinoamericanas; tampoco el pasado indígena prehispánico. La confederación imperial hispánica en América no puede ser garantía histórica para la federación latinoamericana porque, como creemos, la confederación separaba y no unía; aislaba y no sumaba. Se fomentaron al extremo los intereses locales particularistas, pero no los generales y colectivos. De hecho, y pese a lo que se escribe en los manuales y compendios de historia de España, la unificación y la centralización político-económica de España se realizó a partir del 16 de enero de 1716 después del Decreto de Nueva Planta expedido por Felipe V. El régimen posterior de Intendencias, “ápice de la burocratización”, como escribe Carlos Pereyra, regularizó y unificó las ramas de administración de hacienda, de guerra y de justicia, pero contribuyó todavía más al particularismo regional y al recelo de región a región.

En un momento de entusiasmo patriótico, Belaúnde escribió que España sembró en América cabildos y cosechó naciones; pero no parece haber reparado que los tales *cabildeos* hispanoamericanos contribuyeron también a la posterior fragmentación.

2. La novedad del sueño boltvariano

No deja de ser un tanto absurdo el conocido lamento de algunos estudiosos latinoamericanistas por el hecho de que Hispanoamérica, a diferencia de Angloamérica, no lograra, tras alcanzar la independencia, la sólida unión multinacional (*E pluribus unum*) con que los representantes de las trece colonias americanas unificaron su destino y futuro políticos. Pero no se quiere caer en la cuenta de que las colonias inglesas de América eran autosuficientes, autoindependientes (salvo cuando se trataba de combatir pieles rojas, colonos franceses o hispanoamericanos, pues entonces sumaban sus esfuerzos) y muy conectadas entre sí por motivos comerciales y culturales. Las relaciones de todo tipo con la Madre Patria eran vastas y fuertes, mas no lo eran menos entre ellas. Una vez que las Trece Colonias alcanzaron su independencia el paso siguiente, naturalísimo por cierto, fue consti-

tuir un verdadero Estado Federal respaldado por una Constitución, la del 17 de noviembre de 1787, que comenzó a regir dos años después. Pero en Hispanoamérica, según lo hemos visto, la tradición colonial dispersiva tiraba a la desunión y al particularismo una vez que en Ayacucho (1824) fue liquidado el ejército español. El fuego patriótico de San Martín y, sobre todo, el de Bolívar habían unificado voluntades centrífugas y entre dificultades extremas y heroísmos sin límites, se logró destruir la tenacidad española colonialista. Cumplido el extraordinario plan del Libertador, la tradición histórica comenzó a imponer su lenta y porfiada disgregación, ya que ésta se hallaba en los huesos, en la carne y en la sangre del viejo sistema colonial, del pasado tetracentual. A ello hay que añadir también los apetitos y ambiciones desatados por doquier y la sobrecogedora y colosal escala de una geografía que en nada favorecía los intentos bolivarianos de federación.

Bolívar, en su *Carta de Jamaica*, expresa que:

es una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión debería, por consiguiente, tener un solo gobierno que confederarse los diferentes estados que hayan de formarse; mas no es posible, porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes, dividen la América. ¡Qué bello sería que el Istmo de Panamá fuese para nosotros lo que el de Corinto para los griegos!

Ya continuación, adelantándose a los acontecimientos, piensa en una posible reunión de representantes a celebrarse allí en alguna ciudad del Istmo:

Ojalá que algún día tengamos la fortuna de instalar allí un augusto congreso de los representantes de las repúblicas, reinos e imperios a tratar y discutir sobre los altos intereses de la paz y de la guerra, con las naciones de las otras partes del Mundo.

En la convocatoria del Congreso de Panamá, dos días antes de la batalla de Ayacucho, Bolívar expresa su esperanza de que entrando todos los gobiernos americanos en el mismo pacto se verifique la reunión de la asamblea general de los confederados. En carta al general Santander, fechada en Lima el 6 de enero de 1825, insiste en su proyecto como remedio para todos los males políticos: *la federación* a base, principalmente, de los diputados enviados por Perú, México, Colombia, Guatemala, Buenos Aires y Chile:

El único objeto que le retiene en América, –prosigue en su carta– y muy particularmente en el Perú, es el dicho congreso. Si lo logro, bien, y si no, perderé la esperanza de ser más útil a mi país; porque estoy persuadido que sin esta federación no hay nada.

En la citada convocatoria para el Congreso de Panamá, fechada en Lima, 7 de diciembre de 1824, expresa lo siguiente:

Profundamente penetrado de estas ideas, invité en 1822, como presidente de la república de Colombia, a los gobiernos de México, Perú, Chile y Buenos Aires, para que formásemos una confederación y reuniésemos en el Istmo de Panamá u otro punto elegible a pluralidad, una asamblea de plenipotenciarios de cada estado que nos sirviese de consejo en los grandes conflictos, de punto de contacto en los peligros comunes, de fiel intérprete en los tratados públicos cuando ocurran dificultades, y de conciliador, en fin, de nuestras diferencias.

De mucho repetir Bolívar, en su correspondencia y comunicados, la necesidad dramática de la federación o confederación y de la convocatoria a inauguración perentoria del salvador Congreso de Panamá, da la impresión al lector poco cauto de que ambas cosas, idea de federación y Congreso de Panamá, sustentador legal de la misma, eran conceptos generales aceptados unánimemente por todos; pero de hecho no fue así. La reiteración bolivariana muestra, antes bien, lo contrario y revela la sorda y tenaz oposición que llevará al Libertador, ya casi al final de su carrera, a expresar que había arado en el mar y que la única cosa que se podía hacer en América era emigrar. La desilusión era ya casi total y para mayor *inri* tuvo que aceptar el terrible espectáculo de ver a su querida Gran Colombia dividida en tres naciones, cada una de ellas a cargo de un general venezolano de su estado mayor: Páez en Venezuela, Urdaneta en Colombia y Flores en Ecuador.

La inercia del pasado colonial y las ambiciones y el caciquismo hispánico individualistas y desbocados disolvían el sueño luminoso de la grandiosa confederación hispanoamericana imaginada y deseada ardientemente por Bolívar. Había él cruzado ríos, atravesado ingentes montañas, caminado desiertos y selvas y con su espada victoriosa había trazado el gran mapa futuro de una grandiosa integración de estados hispanoamericanos; pero todo fue en vano, porque el pasado no es cosa que está ahí sino algo que nos constituye; lo cual explica el fracaso de la empresa multinacional intentada por Bolívar. El pasado se desquita, como podemos ver en esta cita del propio Bolívar:

No hay buena fe en América, ni entre las naciones. Los tratados son papeles; las Constituciones libros; las elecciones combates; la libertad anarquía; y la vida un tormento. (1829.)

3. *La secuela bolivariana*

Sin embargo, el ideal político bolivariano llegaría también a poseer, pasado cierto tiempo, el valor de una tradición fallida pero siempre renovada. El escritor y político Bernardo Monteagudo, colaborador de Bolívar, insistió asimismo en la necesidad de una federación general entre los estados hispanoamericanos, así como sobre el plan de su organización:

Ningún designio ha sido más antiguo entre los que han dirigido los negocios públicos durante la revolución, que formar una liga general contra el enemigo y llenar con la unión de todos el vacío que encontraba cada uno en sus propios recursos. Pero la inmensa distancia que separa las secciones que hoy son independientes y las dificultades de todo género que se presentaban para establecer comunicaciones y combinar planes importantes entre nuestros gobiernos provisorios, alejaban cada día más la esperanza de realizar el proyecto de la Federación General.

Monteagudo proyecta una Confederación Hispanoamericana bajo los auspicios de una asamblea, cuya política tendrá por base la consolidación de los pueblos y no las de algunas familias que desconocen con el tiempo el origen de los suyos. Las repúblicas surgidas después de la guerra de independencia tienen intereses eminentemente nacionales (independencia, paz y garantías). Cada uno de ellos, prosigue Monteagudo, exige la formación de un sistema político que supone la preexistencia de una asamblea o congreso donde se combinen las ideas y se admitan los principios que deben constituir aquel sistema y servirle de algo. El terror de Monteagudo a que la Santa Alianza conspire contra las repúblicas americanas, por medio de la corte imperial brasileña, le lleva a la necesidad de buscar la formación de una liga americana defensiva, que además de enfrentarse al peligro exterior mitigue los ímpetus del espíritu local.

El centroamericano José Cecilio del Valle, teniendo como precursor a Bolívar y como modelo la Europa, desea que la América se junte en congresos o cortes, cuando la necesidad obligue a ello. Él propone que se lleve a cabo en la provincia de Costa Rica o León un Congreso General, más espectacular que el de Viena y más interesante que muchas dietas. Su determinación es defensiva e incita a dos diputados a que se aboquen a trazar el plan más útil para que ninguna provincia

de América fuese presa de invasores externos y víctima de divisiones intestinas. La federación así constituida será la mayor y abarcará a todos los estados de América. También nuestro Alamán piensa, no menos que Bolívar, que la unión de los pueblos hispanoamericanos es una preocupación constante; preocupación que le acompañó toda la vida. Estando en España y antes de que el ejército Trigarante entrase a México presentó, don Lucas Alamán, un proyecto para la formación de una confederación compuesta por los diversos estados americanos y por España: Confederación Hispanoamericana.

Juan Bautista Alberdi criticaba el mapa geográfico-político colonial sobre el cual se habían erigido las nuevas repúblicas americanas respetando los límites establecidos desde antaño por la metrópoli monárquica. Esta América está mal hecha, según Alberdi, y provoca conflictos que deben ser resueltos mediante el congreso, para que éste recomponga a voluntad de ambas partes los límites territoriales de las nuevas naciones. El congreso a que alude no es la dieta federal anfictiónica de los griegos clásicos, puesto que era fundamentalmente un medio de defensa militar, sino una liga americana que procure la prosperidad material de todos. Como Bolívar, el argentino pensaba que únicamente debían concurrir al Congreso General las repúblicas americanas de origen español. Los elementos de su amalgama y unidad los veía Alberdi, en su *Memoria*, no tanto en la comunidad territorial como en la identidad de los términos.

Alberdi sabía muy bien que la solución de tantos problemas no era cuestión de un solo congreso sino de muchos, “que en momentos distintos del porvenir se irán reuniendo para ocuparse de aquellos intereses en los que hubiere llegado su oportunidad”. La constitución armoniosa del continente comprendía Alberdi que sería cosa de la sucesión de congresos y obra, sobre todo, del tiempo:

Yo aplaudiré toda mi vida –escribe– el sentimiento de aquellos Estados que sacan su vista del recinto estrecho de sus fronteras y la levantan hasta la esfera de la vida general y continental de la América. Es llevar la vista al buen camino. En un gran sistema político las partes viven del todo y el todo de las partes.

¿Y qué tipo de congreso es el que tenía en su cabeza Alberdi? ¿Cuál sería la tarea principal del mismo? Desde luego no la que constituyó el programa esencial del Congreso de Panamá; es decir, lo político y lo militar. Los intereses de América han cambiado y a los tiempos recelosos y guerreros han sucedido

los tiempos de las empresas materiales, del comercio, de la industria y riquezas. Se ha convenido en que es menester empezar por aquí para concluir con la completa realización de las sublimes promesas de orden político contenidas en el programa de la revolución. El nuevo Congreso, pues, no será político sino accesoriamente: su carácter distintivo será el de un congreso comercial y marítimo.

Como puede apreciarse, en Alberdi se encuentran las bases de nuestras aspiraciones económicas integradoras de hoy en día. Sin concesiones ni romanticismos subraya la necesidad de trabar esta realidad centrífuga hispanoamericana mediante los beneficios del comercio y la navegación intercontinentales; mediante el desarrollo de la industria y el fomento de las riquezas. La posible unidad en el futuro únicamente sería factible sobre la base del desarrollo material previo, original idea para su tiempo y que sólo en los nuestros hemos comenzado a poner en práctica a través de toda una serie de organismos regionales y de pactos. De los factores primordiales, responsables, según Antonio Gómez Robledo, de los fracasos de los congresos confederativos hispanoamericanos (inestabilidad política, ausencia de vínculos económicos y falta de ambición frente a amenazas apremiantes) Alberdi, cuando menos, sí había considerado con toda seriedad el que nuestro comentarista mexicano incluye como segundo.

EL HÉROE Y SUS USOS EN LA HISTORIA

IGNACIO SOSA
UNAM

En la historia actual sobre el proceso independentista latinoamericano hay un intento de abordar, desde los niveles crítico e ideológico, dos cuestiones fundamentales. La primera de ellas orientada hacia una historiografía científica: hacia cuestiones de método y problemas de fuentes, que pretende con ello distinguir las influencias socioculturales que ejercieron alguna acción sobre los ideólogos de la independencia y sobre quienes, con sus actos, hicieron ésta posible. La segunda preocupación la entiendo en un sentido distinto: interesada en la vigencia del pensamiento de los libertadores en nuestros días, es decir, empeñada en un esfuerzo de rescate, de unificación, de conjunción, mediante un análisis comparativo de las tareas inconclusas de la sociedad latinoamericana. Una vez más, se le presenta al historiador de las ideas el reto de crear un centro de unión o, expresado en palabras de O'Gorman, "de alcanzar de alguna manera la unidad conceptual del devenir histórico mexicano". Para ello, a mi juicio, es necesario considerar previamente los distintos usos que de la historia hace el Estado y los servicios que la primera ofrece a la sociedad. En ambos casos es notorio que los intereses ideológicos cubren, por no decir marginan, las inquietudes científicas.

Por ello, en este estudio no se mencionan las cuestiones referentes al cuerpo técnico que maneja el historiador en los trabajos críticos y, en cambio, se señalan, esquemáticamente, las relaciones, exigencias realmente, entre la historiografía y el Estado, así como el apoyo que la historiografía le ofrece a la sociedad cuando ésta busca elementos que le permitan forjar su identidad.

Estas relaciones eran más evidentes durante el siglo XIX, en el periodo de formación del Estado nacional mexicano, cuando éste requirió de la historiografía la conformación articulada de un pasado que dotara a la nueva sociedad, surgida de la independencia, de principios de autoridad y lealtad, distintos de los de la época colonial.

En este proceso, y casi en forma simultánea, se fueron decantando los factores que le permitieron a la sociedad mexicana conocerse en aquellos rasgos que constituían su propia fisonomía. Es evidente que durante todo este periodo la preocupación por la crítica científica se convirtió en instrumento útil, no en un fin en sí mismo. El estudio de las instituciones tradicionales fue abandonado en beneficio del análisis de los acontecimientos que dieron lugar a la independencia y a la formación del nuevo sistema político, federal o central, monárquico o republicano, popular u oligárquico. En todos estos momentos críticos de la historia mexicana puede observarse, en movimiento pendular, cómo sus comentaristas recurren al pasado para justificar los sucesivos y distintos presentes.

El convertir a la historia en un instrumento más al servicio del Estado no es una experiencia exclusivamente mexicana, ni se limita al presente. Son harto conocidas las exaltaciones monárquicas y republicanas, así como liberales y socialistas; en ellas es evidente que todo futuro requiere de un pasado diferente. Por eso, a los historiadores les es muy familiar el contenido ideológico de las narraciones científicas.

En un lúcido ensayo, Bernard Lewis explica, utilizando los ejemplos de Masada y Ciro, las distintas formas en las que la historia olvidada es rescatada, recordada e inventada por los modernos estados de Israel e Irán. Los objetivos de recordar la historia, según el autor mencionado, son dos: “Uno de ellos es tal vez explicarse, incluso justificar el presente —un presente determinado— sobre el que puede haber controversia.” Del segundo objetivo dice: “Desde los primeros tiempos se le ha visto una segunda utilidad al pasado: la de predecir e inclusive manipular el futuro.” Conviene reiterar la idea: para los estados contemporáneos, recordar la historia justifica sus intereses y permite la manipulación de la opinión pública nacional e internacional. Lewis señala: “Lo que ocurrió, lo que recordamos, lo que rescatamos y lo que relatamos, son cosas que a menudo difieren entre sí y, desgraciadamente, las respuestas suelen ser vagas y causar dolores de cabeza al investigador.”¹

El transitar fluidamente entre estas corrientes y niveles no es tarea fácil. No lo ha sido en el pasado y posiblemente no lo será en el futuro.

¹ Bernard Lewis, *La historia recordada, rescatada, inventada*, México, FCE, 1979, p. 88.

En este contexto, el ideal rankeano de narrar los hechos como realmente ocurrieron no se compeadece de la realidad historiográfica mexicana del siglo XIX, en la cual es evidente una lucha continua, en la que los dos partidos en pugna intentan ofrecer una visión distinta del pasado y de los hombres que en él participaron. ¿Es posible hablar de hechos sin interpretarlos? ¿Es posible hablar de un pasado que ya no se transforma? En el mundo decimonónico mexicano, de facciones, de partidos, de enemistades irreconciliables, formidable espectáculo de sociedad en lucha, ¿cómo acordar puntos coincidentes? ¿Cómo entender la historia en versión única? En ese contexto no puede hablarse de una figura que identifique y aglutine la sociedad entera, de una autoridad a la cual jurarle fidelidad, una institución para serle leal. Por eso es la duplicidad de personajes, de acciones, de proyectos; el conflicto se presenta inevitablemente.

¿De cuál revolución hablar? ¿A qué libertador referirse? ¿Qué hecho es más importante, el de 1810 o el de 1821? ¿A quién darle crédito: a Zavala o a Bustamante? La descripción del proceso histórico independentista sufrió múltiples vaivenes durante todo el siglo XIX, para ello es muy útil recordar dos importantes estudios referentes a lo que venimos comentando.

En el primero de ellos, O'Gorman señala que aun para los mismos contemporáneos de Hidalgo, éste tenía partidarios y detractores. Entre los primeros estaban Rayón y Morelos quienes consideraban al cura de Dolores como el inspirador de los ideales democráticos y republicanos adoptados por ellos; entre los segundos, el padre Mier consideraba que el pronunciamiento de 1810 "fue un episodio negativo, nada glorioso y desligado de la verdadera lucha por la independencia".

Para varios de los contemporáneos de Hidalgo, Agustín de Iturbide es el verdadero padre de la patria, de la independencia. Éste rechazaba la noción de que no había hecho sino terminar la obra iniciada por Hidalgo y consideraba que "las revoluciones de 1810 y 1821 eran acontecimientos enteramente desligados e incompatibles, y la obvia consecuencia resultaba ser que a él y solamente a él correspondía la gloria de haber independizado la Nueva España".²

En esta primera etapa de la lucha, el partido insurgente sólo pudo evitar la proscripción de sus admirados héroes. No fue sino hasta 1823 cuando la paternidad de la patria le fue negada a Iturbide. En el año de

² Edmundo O'Gorman, "Hidalgo en la historia", en: *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, tomo XXIII, núm. 3, México, 1964, p. 226.

1824, nos dice O’Gorman, es cuando se da el arraigo definitivo de la insurgencia como el antecedente del liberalismo mexicano. En el *Manifiesto*, publicado al promulgarse la Constitución de 1824, se señala que la guerra de independencia tuvo, sin duda, su principio en la revolución de Hidalgo, pero ha sido un error considerar que terminó en 1821. Este dato es importante porque se aprecia que los congresistas de ese momento no concebían la independencia como un mero rompimiento de los lazos de dominación española, sino como un proceso para la realización en México de los ideales republicanos:

La tesis del Congreso de 1824 se convirtió, pues, en el *a priori* de los futuros historiadores de filiación liberal para quienes el pronunciamiento de 1810 será, ciertamente, una sublevación armada contra el poder español, pero necesaria y más entrañablemente una cruzada del evangelio democrático y de su verdadera iglesia, la república federal. Buen ejemplo, nos parece, de la primacía de las agencias políticas en la valoración de las verdades de la historia.³

A todo esto cabe preguntarse las razones por las que la figura de Hidalgo se destaca sobre la de los otros caudillos de la insurgencia. El mismo autor nos apunta la respuesta:

El motivo de la preferencia es obvio, porque, dada la personalidad y los antecedentes del cura, la suprema responsabilidad ideológica del movimiento tenía que gravitar naturalmente sobre él y porque la vaguedad en las expresiones de su pensamiento se presta a toda clase de aventuras hermenéuticas.⁴

La conclusión parece obvia, la creación del héroe, la invención del mismo, es una necesidad surgida en el campo de la lucha política. Es una figura, un símbolo, en el que se representan las aspiraciones de amplios sectores de la sociedad, para hacer comprensible a la opinión pública un mundo complejo. Esta razón es la que explica a nuestro juicio la causa por la que no se puede circunscribir la complicada trama histórica del periodo insurgente al estudio de dos o tres figuras.

La figura del héroe en nuestro medio adquiere un significado diferente al que tradicionalmente se le asocia. No es, no ha sido, el planteamiento de Carlyle de que “la Historia Universal, la historia de lo que el hombre ha realizado en este mundo es, en el fondo, la histo-

³ *Ibid.*, p. 230.

⁴ *Loc. cit.*

ria de los grandes hombres que trabajaron entre nosotros”. La historiografía mexicana no parte del supuesto, del concepto, del gran hombre capaz de modelar la vida general: “ejemplos vivos y sentido vasto, creadores de todo cuanto la masa de los hombres ha procurado hacer o alcanzar.”

El aparato conceptual, crítico, que estudia al héroe como iniciador, organizador, impulsor, que analiza las relaciones entre el individuo y la masa, así como los condicionantes sociales del individuo e intenta deslindar el problema que se plantea entre el determinismo y el libre albedrío; este aparato, repito, se elabora simultáneamente y no influye, hasta donde conozco, en las investigaciones del siglo XIX.

Magnus Mörner señala, en uno de sus textos, que por tradición los historiadores solían dedicarse al estudio de los grandes personajes, generadores de los acontecimientos cruciales. En Europa, nos dice:

se trataría, en gran medida, de una historia de Reyes y Guerras, en América Latina, de Conquistadores y de Libertadores... Individuos extraordinarios, élites pequeñas constituían los únicos objetos dignos de la atención del historiador. Esta actitud, prácticamente superada ya entre los historiadores profesionales de Europa y Norteamérica, todavía se vive entre algunos historiadores establecidos en los países de América Latina.⁵

Creemos que la crítica de Mörner sería más justa si no hubiese generalizado y hubiera señalado que este tipo de historia, que él critica, es la propuesta y practicada por los sectores más vinculados con los intereses oligárquicos. Este señalamiento se explica al comentar el segundo texto que mencionábamos líneas arriba. Ortega y Medina en su análisis sobre la obra de don Carlos María de Bustamante, demuestra las causas por las que la historiografía conservadora, representada por Alamán, Tornel, García Icazbalceta, y la liberal, con Arróniz y Francisco Sosa, establecen una lucha en la que el detraer y el encomiar la obra de Bustamante, a la cual se le reconocen múltiples fallas profesionales, se realiza no tanto por la obra del historiador, sino en función de la causa que defiende. Ortega y Medina demuestra que el ataque de la historiografía conservadora hacia él como historiador, por su falta de método crítico, significaba, a la vez, debilitar los valores históricos de la independencia que él defendía:

Bustamante loa a la insurgencia en sus jefes más representativos y los ve como intérpretes de la revolución popular; a través de ellos se expresa la

⁵ Magnus Mörner, *Historia social latinoamericana. Nuevos enfoques*, Caracas-San Cristóbal, Universidad Católica Andrés Bello, 1979, p. 7.

voz a la vez autoritaria y anárquica del pueblo, que logra así romper sus cadenas y liberarse de la servidumbre colonial.⁶

Es evidente que las críticas contra Bustamante se basan en su simpatía por las causas populares. Esta visión:

no podía de ninguna manera agradar a los políticos de la clase media y burguesa o aristocrática que habían desviado y festinado en su propio beneficio el estallido revolucionario; mucho menos podía satisfacer a unos historiadores enamorados del evolucionismo dieciochesco y de la racionalidad histórica, que ellos traducían en sentido común y provecho de clase.⁷

Tal vez, el mismo Bustamante hubiese estado de acuerdo con la crítica que le hace Tornel de hacer de cada insurgente un héroe y de esta manera hacer dudoso “el mérito de muchos, con el aplauso indiscreto de la conducta de todos”, ya que su credo de inspiración democrática y popular, como dice Ortega, “permitió y permite aún la orientación y puesta en marcha de gran parte de los sueños e ideas nacionales de antaño, de hogaño y de siempre”.⁸

Una vez apuntado el uso que de la historiografía se hace para justificar el presente y manipular el futuro, resulta conveniente reiterar que la concepción de los héroes como figuras alejadas de las masas y, en consecuencia, con nulas preocupaciones sociales, tiene múltiples simpatizantes porque explica el desarrollo de la historia por la exclusiva acción de las grandes individualidades o como se diría ahora en lenguaje sociológico, por la circulación de las élites. En esta versión de la historia, no hay lugar para las multitudes y éstas sólo se presentan como meras espectadoras de las acciones de los grandes hombres. Esta visión es parcial y pretende minimizar el hecho de que entre los libertadores existía una profunda preocupación por conocer e interpretar las aspiraciones de los grupos marginados de la sociedad. El caso más patente, entre los que conocemos, es el de Morelos quien continuamente se refiere a las bases sociales de su movimiento. En este libertador se puede apreciar un pensamiento social y una práctica política profundamente articuladas. Su célebre bando de 17 de noviembre de 1810 es explícito:

⁶ Juan Antonio Ortega y Medina, “El historiador don Carlos María de Bustamante ante la conciencia histórica mexicana”, en: *Anuario de Historia*, año III, México, UNAM, 1963, p. 24.

⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁸ *Ibid.*, p. 38.

Por el presente y a nombre de S.E., hago público y notorio a todos los moradores de esta América y establecimientos, del nuevo gobierno, por el cual, a excepción de los europeos, todos los demás habitantes no se nombrarán en calidad de indios, mulatos ni otras castas, sino todos generalmente *americanos*. Nadie pagará tributo, ni habrá esclavos en lo sucesivo y todos los que los tengan serán castigados. No hay Cajas de Comunidad y los indios percibirán los reales de sus tierras como suyas propias.

Morelos comprende que la diferenciación social en castas y el inminente conflicto entre ellas era un peligro potencial para el movimiento que encabezaba, ya que la lucha podía orientarse no contra los españoles, sino desviarse hacia una pugna racial con el consiguiente resultado de anarquía y desolación. Por este motivo advierte en su comunicado del 13 de octubre de 1811:

no hay motivos para que los que se llamaban castas quieran destruirse unos con otros, los blancos contra los negros, o éstos contra los naturales, pues sería un yerro mayor que podían cometer los hombres, cuyo hecho no ha tenido ejemplar en todos los siglos y naciones, y mucho menos debíamos permitirlo en la presente época, porque sería la causa de nuestra total perdición, espiritual y temporal.

Estas preocupaciones esbozadas por Morelos en los inicios de su campaña militar, encuentran una exposición más clara en su comunicado del 29 de enero de 1813, en el que, además, se encuentra claramente enunciada la solución nacional al gran problema colonial, es decir, señala un camino para superar la enorme distancia existente entre los distintos grupos sociales. Asimismo, indica una clara conciencia nacional aunque presentada en una consideración de carácter geográfico:

Que quede abolida la hermosísima jerigonza de calidades *indio, mulato o mestizo, tente en el aire*, etcétera, y sólo se distinga lo regional, nombrándolos todos generalmente *americanos*, con cuyo epíteto nos distinguimos del inglés, francés, o más bien *europeo* que nos perjudica, del africano y del asiático que ocupan las otras partes del mundo

Que, a consecuencia, nadie pagase tributo, como uno de los predicados en santa libertad.

Por otra parte, en el mismo comunicado se incluye una disposición, como exigencia, sobre la obligación que todos los miembros de la sociedad tienen de trabajar:

Todos debemos trabajar en el destino que cada cual fuere útil para comer el pan con el sudor de nuestro rostro y evitar los incalculables males que acarrea la ociosidad.

Sin embargo, creemos que donde se contempla cabalmente su visión de las funciones que debe cumplir el Estado independiente es en sus “Sentimientos de la Nación”, fechado el 14 de septiembre de 1813. Su artículo 12o. revela, a mi juicio, una concepción acabada del Estado y de la sociedad:

12o. Que como la buena ley es superior a todo hombre, las que dicte nuestro Congreso deben ser tales, que obliguen a constancia y patriotismo, moderen la opulencia y la indigencia, y de tal suerte se aumente el jornal del pobre, que mejore sus costumbres, alejando la ignorancia, la rapiña y el hurto.

No es casual que la tentativa de imponerle al Estado la obligación de reducir las distancias entre las clases sociales, de exigir un profundo programa educativo, de reclamar fidelidad a la causa patriótica por encima de los intereses partidarios, sea pasada por alto y la historiografía se ocupe de ella sólo como epifenómeno de la causa insurgente. Esta pobre opinión pretende ocultar el hecho de que Morelos plantea su lucha en términos que persiguen liquidar lo que en la expresión actual podría definirse como colonialismo interno. El proyecto del Caudillo del Sur, por desgracia trunco, a la fecha es vigente y no es gratuito que muchos mexicanos vean en él al verdadero libertador de la América septentrional.

La pervivencia de una sociedad escindida, dividida, es el principal obstáculo para que el ideal de los libertadores se realice. El no haber podido dar una respuesta satisfactoria a la cuestión indígena, a la cuestión social, así como el no haber podido dar educación, salud y vivienda a amplios grupos, es una de las causas por las que la actual generación de mexicanos considera que el pasado es una realidad que penetra profundamente en el presente. La grave crisis en la que México se encuentra inmerso hace evidente que se requiere un nuevo futuro y, en consecuencia, un nuevo pasado.

Cabe mencionar que este sentimiento no es, en nuestro medio, novedoso. Hace 105 años José María Vigil escribía las siguientes palabras que, a mi juicio, tienen total vigencia:

Cuando las sociedades se sienten decepcionadas en sus más halagüeñas esperanzas, porque ven que la lógica inexorable de los hechos viene a

destruir los castillos aéreos que hubiera creado su entusiasmo, se verifica en ellas una de esas crisis que comprometen hasta cierto punto su existencia, pues no es posible que ningún ser humano, individual o colectivo, pueda vivir largo tiempo de puras negaciones... En nuestro concepto, el medio de colmar esos vacíos es dirigir la atención al estudio de nuestro país; porque la historia, como lo han dicho varios filósofos, es la gran maestra de los pueblos, y sólo ella puede darnos la preparación del porvenir.⁹

Por estas razones no es posible, como quiere O’Gorman, decirle a Hidalgo, a Morelos y a todos los libertadores, “misión cumplida”, rescatarlos de sus estatuas y quitarles las botas de campaña.

⁹José María Vigil, “Necesidad y conveniencia de estudiar la historia patria”, en: Juan Antonio Ortega y Medina, *Polémicas y ensayos en torno a la historia*, México, UNAM, 1970, pp. 274-275.

RAZA Y CLASE EN EL PROCESO DE INDEPENDENCIA

JUAN MANUEL DE LA SERNA
CCYDEL-UNAM

Los estudiosos de los procesos independentista latinoamericanos en sus trabajos han privilegiado los análisis de clase, marginando así toda una gama de elementos que perfilan e interactúan en la conformación de las clases sociales, como, por ejemplo, el aspecto racial de éstas. Ello también es cierto en lo que se refiere a la modelación de la configuración nacional y al espacio, indudablemente importante, que ocupan en la conciencia nacional.

Las observaciones que aquí presento tienen una validez casi indiscutible para la cuenca del Caribe, vale decir, el área circuncaribe. También se hacen claras referencias a otras regiones de América en las que el problema se manifestó en otras modalidades pues, aunque la distribución de las distintas etnias fue desigual, la diferenciación racial siempre estuvo presente. Antes de seguir adelante cabe hacer una aclaración, cuando hablo de raza me refiero al comportamiento social de éstas, es decir, a la raza social, que además incluye, por definición, una diferencia biológica entre los hombres, aunque no sea ésta la primera y esencial.

La sociedad de castas de Hispanoamérica fue un producto original de la región, así como la sociedad colonial y multirracial, generada por la transferencia de una estructura corporativa y jerárquica basada en una configuración medieval hispana tardía. Esta sociedad colonial se caracterizó por la dicotomía del conquistador y el conquistado; los amos y los esclavos, y por la mezcla entre grupos opuestos, por ello, es natural que la estratificación social se relacionara con la división étnica. Esta estratificación dio como resultado lo que hoy conocemos en Hispanoamérica como “pigmentocracia”, y en las sociedades esclavistas del Caribe como “colorcracia”, división en donde los individuos eran identificados por el color de su piel y en la que el nivel superior correspondía a los amos blancos.

La política borbónica en América provocó ciertos desajustes sociales al incluir en el orden establecido a las castas que, junto con los criollos, se convirtió en el grupo étnico de mayor crecimiento y

también en el receptor de mayor hostilidad por parte del resto de los grupos tradicionales. Alejandro de Humboldt, el viajero alemán, agudo observador, escribió al respecto:

En España es una especie de título de nobleza el no descender ni de judíos ni de moros; en América la piel más o menos blanca, decide *la clase* que ocupa el hombre en la sociedad. Un blanco, aunque monte descalzo a caballo, se imagina ser de la nobleza del país.¹

Si la diferencia entre blancos y gente de color —cualquier que ésta fuera— era la división fundamental, ésta estaba subdividida a su vez en toda una gama de colores y mezclas que hacía indudablemente azaroso —y muchas veces imposible— distinguir y clasificar con certeza los tintes de la piel y, por tanto, determinar las diferencias sociales, hecho que fomentaba el prejuicio racial que, muchas veces, se confundía con el prejuicio social. Por otra parte, la resistencia de los peninsulares a desempeñar trabajos manuales propiciaba que la gente de color ingresara en los gremios, a pesar de los esfuerzos segregacionistas. A su vez, los blancos se abstendían de unirse inclusive a aquellos gremios que les eran socialmente aceptables.

En la vida diaria, la mezcla étnica se presentó fundamentalmente en las plantaciones y las haciendas, éstas, al convertirse en centros de población, cobraron una importancia capital. Allí se impuso la convivencia entre razas y se aceleró la mezcla por necesidades prácticas. Es evidente que a finales del siglo XVIII los españoles, mestizos y mulatos se habían infiltrado en la inmensa mayoría de los pueblos de indios establecidos durante los dos siglos anteriores y la miscegenación entre blancos y negros había producido un grupo mulato en las plantaciones caribeñas que poco tiempo después (principalmente en Haití, debido al reconocimiento dado por el *Código Negro* francés), se convirtió en un reducido y compacto grupo de pequeños propietarios.

En la Hispanoamérica continental, la población negra nunca tuvo la importancia numérica que se advierte en el Caribe en general, y ello a causa de que en tierra firme existía una población nativa original; en cambio, en el Caribe, el vacío dejado por los nativos (indios arawkos y caribes, principalmente) aniquilados por el conquistador, fue ocupado por los esclavos negros africanos. Así que los sistemas sociales implantados en una y otra región, difícilmente pueden ser compara-

¹ Citado por Magnus Mörner en: *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*, México, SEP, 1974, p. 86 (Colecc. Sep Setentas, núm. 128).

dos en su generalidad, aunque existen ciertas áreas particulares en donde las semejanzas se antojan paralelas, sobre todo en esa región de nuestra América –relegada sin justificación–, que se llama Brasil.

Las guerras de independencia en Hispanoamérica y el Caribe tienen un factor común en cuanto a su origen y desarrollo: la cuestión racial, lazo que mantendrá la unión desde este momento y que otorgará un elemento a la formación de sus respectivas nacionalidades. Esta característica se manifiesta desde el momento mismo de la conjura haitiana de 1791, cuando en medio de una ceremonia *voudú* se pronuncian las palabras sacramentales:

El buen Dios que ha hecho el sol
que nos alumbra desde lo alto,
que agita el mar
que hace surgir la tempestad,
escúchenme vosotros, el buen Dios
está oculto entre las nubes
allá, él nos contempla y ve
todo lo que hacen los blancos.
El Dios de los blancos ordena el crimen,
el nuestro solicita buenas acciones...
Destruyamos la imagen del Dios de los blancos
que tienen sed de nuestras lágrimas;
íescuchemos en nosotros mismos
el llamado de la libertad! ²

La insurrección de los esclavos, bien planeada, aunque mal ejecutada en su inicio, desató una violencia tan irracional, que se convirtió en una venganza racial masiva en la que los negros, por el solo color de su piel, eran asesinados sin más averiguación y, en la que, los blancos, los únicos que lograban salvarse, eran los médicos y los sacerdotes.

Aquí, habría que hacer referencia a la lucha desarrollada por un grupo de mulatos residentes en París quienes, casi simultáneamente al desarrollo de los acontecimientos en la colonia, se presentaron ante la Asamblea Nacional Francesa, que todavía retumbaba con el eco de la famosa declaración y reclamó para sí los derechos de los hombres. La burguesía no supo qué hacer, no supo qué decir. *¿Cómo*

² Citado por José Luciano Franco en: *Historia de la Revolución de Haití*, La Habana, Instituto de Historia, Academia de Ciencias, 1966, p. 208.

podía la Asamblea rehusarse a otorgar a estos hombres sus derechos? A la burguesía marítima francesa con la cara enrojecida, sólo le quedó el dar a los representantes haitianos la más cordial bienvenida y guardarse en el bolsillo la *Declaración de los Derechos del Hombre* cada vez que se mencionaba cualquier cuestión colonial. A Vicente Ogé, el líder mulato, amigo del abad Gregoire, de Brissot, del marqués de Condorcet y de todos los brillantes miembros de la Sociedad de Amigos de los Negros, no le quedó más remedio que regresar a su tierra natal por la vía de los Estados Unidos –único país americano independiente que, dicho sea de paso, no liberó a los esclavos en ese supremo momento–, para morir luchando por una patria descolonizada.

La madurez revolucionaria haitiana llega cuando se cobra conciencia de que el verdadero enemigo es el colonialismo, al que hay que vencer una vez derrotado el opresor interno, pues se sabe que la República Francesa, habiendo desistido de su política abolicionista y de igualdad racial, varía su rumbo hacia una nueva monarquía; y la única forma de vencer a este enemigo es la alianza entre negros y mulatos por sobre cualquier interés político o divergencia de opinión. En 1802, un joven oficial mulato, aunque “con la piel demasiado oscura para ser mulato claro”, Alejandro Pétion, arenga y subleva a sus tropas: “Vencedores, el mundo entero aplaudirá nuestros éxitos; vencidos, pondremos entre nuestros opresores y nosotros la bandera de la muerte.” La insurrección antifrancesa comenzó pocos meses después, y en el otoño de ese mismo año, Pétion inició la guerra de independencia. Desde este momento y hasta 1807, año en que es elegido presidente, fue el adalid de la causa mulata, y aunque triunfa en su lucha independentista, las envidias principalmente raciales, lo llevan a enfrentar a los generales negros de los estados haitianos del Oeste y el Sur, hasta su muerte.

El efecto de la Revolución haitiana sobre sus vecinos inmediatos fue conmovedor. En Cuba, más precisamente en La Habana, un negro tallador de madera, influido por el movimiento vecino y con un cierto sentido mesiánico inició su misión de “sacar a su pueblo de la esclavitud”. José Antonio Aponte preparó una elaborada conspiración que se extendía a toda la isla para quemar los cañaverales y cafetales. La rebelión de Aponte fracasó y fue desmembrada por una traición.³

Pocos años después, en medio de una libertad constitucional milagrosamente existente, José Francisco Lemus, cubano republicano

³ Aponte era santero, es decir, sacerdote del rito africano a Changó, y bajo este manto, celebraba en su casa reuniones de carácter político.

salido de las filas del ejército liberador colombiano, auxiliado por un lugarteniente haitiano, fundó en Cuba el movimiento de los Soles y Rayos de Bolívar, organización cuidadosamente desarrollada a lo largo de toda la isla que, bajo el lema de “independencia o muerte” conminaba a los españoles:

no queremos romper los crecientes lazos de amistad como no deseamos quebrar los dulces lazos del lenguaje, la sangre y la religión. Pero nunca volveremos a colocarnos en una situación de dependencia respecto a ustedes... Hijos de Cubanacán: procuremos que todo el mundo sepa de nuestros esfuerzos para acabar con los ridículos rangos y jerarquías, los cuales fomentan la ignorancia y embrutecen el carácter virtuoso de los hombres libres. No reconocemos mérito alguno que no proceda del verdadero mérito. Tratemos generosamente a los infortunados esclavos aliviando su triste suerte hasta que los representantes de nuestro país propongan la forma de redimirlo con dignidad sin perjudicar intereses individuales. ⁴

Se nota aquí el interés de los dirigentes de las clases medias que intentaban llevar a la práctica una política radical y multirracial con el objeto de conseguir el apoyo de las masas esclavas frente a los intentos de los grandes plantadores cubanos, quienes desde entonces se jugaban la carta de la anexión a los Estados Unidos. A principios de 1823, una delegación de este movimiento partió para Colombia con el interés de promover ante Bolívar el apoyo para la liberación de Cuba, pero éste les hizo ver que el momento no era el más adecuado. En ese mismo año Lemus fue capturado y enviado a prisión junto con la mayoría de sus lugartenientes. La actitud de Bolívar (sobre la que volveremos más adelante) encuentra respuesta en los prejuicios raciales que habían creado una ambivalente actitud hacia España y, además para los criollos, la posibilidad de una revuelta esclava era tan obsesionante, que no estaban dispuestos a abandonar la protección imperial (ésta fue la verdadera razón por la que Cuba permaneció al margen de la causa independentista).

Enfocando con esta óptica el proceso independentista en el continente, tenemos que señalar al respecto, en el caso mexicano, las características antes mencionadas. Para ello, habría que hablar primero de la actitud de Miguel Hidalgo frente al problema de la esclavitud, para lo cual basta recordar que en los últimos tres meses de 1810 redactó tres decretos destinados a la abolición. El caso que de inmedia-

⁴ Citado por Thomas Jlugli en: *Cuba, la lucha por la libertad*, Barcelona, Grijalbo, 1973, tomo 1, pp. 143-144.

to viene a la memoria es el de Morelos, no sólo por la actitud y la perspectiva de su proyecto, sino, inclusive, por su propia ascendencia étnica. Su preocupación se hizo patente al detectar lo que consideró como una inminente guerra racial. En octubre de 1811, en Tecpan, Morelos redacta el siguiente decreto:

Que nuestro sistema sólo se encamina a que el gobierno político y militar que reside en los europeos recaiga en los criollos... y en consecuencia de que no haya distinción de calidades, sino de que todos generalmente nos nombremos americanos, para que unidos como hermanos, vivamos en la santa paz que nuestro redentor Jesucristo nos dejó... que no haya motivo para que los que se llaman castas quieran destruirse unos a otros, los blancos contra los negros, o éstos contra los naturales. Que siendo los blancos los primeros representantes del reino y los primeros que tomaron las armas en defensa de los naturales de los pueblos y demás castas, uniformándose con ellos, deben ser los blancos por este mérito, el objeto de nuestra gratitud y no del odio que se quiere formar en ellos.⁵

El de Morelos fue el ensayo inicial, en México, por destruir la estructura legal de la división de castas y, sobre todo, fue el intento más claro de proporcionar la base de la identidad nacional. También decretó la abolición de los tributos indios y de la esclavitud, y durante su avance por el Sur, no dejó de repetir sus declaraciones políticas y de proponer la igualdad social a través de la abolición de las distinciones de raza y casta.

Durante las guerras de emancipación, ambos bandos reclutaban a los miembros de su ejército sin hacer distinciones de raza o casta; se incorporaba tanto a los indios como a los negros, muestra de ello es la composición del ejército leal en el Perú, que formaba en sus filas a una mayoría indígena; o el ejército que el general San Martín llevó a través de los Andes para liberar Chile, en el que se contaba con el servicio de un buen número de negros.

Por lo que toca al movimiento independentista venezolano, tenemos que recordar entre sus antecedentes el levantamiento de José Leonardo Chirinos y J. Caridad González, dos negros libres que, en 1795, se convirtieron en los abanderados de la lucha de sus oprimidos hermanos de raza y llamando en ese mismo año a la lucha por lo que ellos llamaban “la Ley de los Franceses”, es decir, la instauración de la República y el establecimiento de la igualdad de derechos, además de

⁵ Decreto de 13 de octubre de 1811 dictado en Nuestra Señora de Guadalupe de Tecpan; en: Francisco González de Cosío (ed.), *Legislación indigenista de México: recopilación*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1958, p. 26.

la abolición de las alcabalas. Desgraciadamente, la reducida tropa de Chirinos fue rápidamente vencida y la sublevación disuelta en poco tiempo. No obstante, el eco del levantamiento llegaría a casi todos los rincones de Venezuela y el problema quedaría latente para reaparecer poco tiempo después.

Durante la independencia venezolana hubo ocasiones en que, por las tensiones aprisionadas por una sociedad de castas, la unidad se vio en peligro de explotar en forma de lucha sociorracial. En 1813, dos oficiales españoles, Boves y Francisco Morales, incitaron a los llaneros, grupo eminentemente mestizo, contra los rebeldes criollos. En el mismo sentido, hay que anotar el fusilamiento del general Piar, quien, según el mismo Bolívar, había iniciado una guerra de color, de la que los mismos generales criollos tenían temor.

La actitud de Bolívar hacia el problema de castas y razas puede resultar extraña y aún a veces ambivalente, para aquéllos alejados de la experiencia histórica latinoamericana, y muy especialmente circuncaribeña. La actitud de Bolívar frente al problema racial sufre modificaciones después de sus obligados viajes por las Antillas, pero la deja perfectamente aclarada en su famoso *Discurso de Angostura*, cuando declara:

Tengamos presente que nuestro pueblo no es el europeo, ni el americano del Norte, que más bien *es un compuesto de África y de América, que una emanación de la Europa: pues basta la España misma deja de ser europea por su sangre africana, por sus instituciones y por su carácter. Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, y éste se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de la misma madre, nuestros padres, diferentes en origen y en sangre, son extranjeros, y todos difieren visiblemente en la epidermis; esta desemejanza trae un reato de la mayor trascendencia.*⁶

La seguridad y firmeza con que es hecha esta declaración, el ámbito y el momento en que es expuesta, como parte fundamental de un proyecto nacional, que es lo que indica la última frase de la cita, nos lleva a afirmar la importancia dada a la diferenciación étnico-racial como parte componente de la nacionalidad. Esta característica no la podemos hacer extensiva a toda Latinoamérica, dado que, primero: no

⁶ Simón Bolívar, *Discurso de Angostura*, México, UNAM, 1978, p. 15 (*Latinoamérica*, Cuadernos de Cultura Latinoamericana, núm. 30). El cursivo es mío.

es uniforme en todo nuestro amplio territorio el peso de las culturas prehispánicas y la cantidad de indígenas nativos. Y, segundo, la población negra africana y su entorno económico natural, la plantación, tampoco se presentaron por igual en las diferentes regiones americanas.

La preocupación bolivariana sobre el problema racial estuvo presente en sus consideraciones políticas y sociales hasta sus últimos días. Pocos años antes de morir, cuando ya la causa independentista se encontraba en proceso de consolidación, encontraba en el problema de la diferenciación racial una amenaza a este robustecimiento: “Un inmenso volcán está a nuestros pies. ¿Quién contendrá a las clases oprimidas? La esclavitud romperá el fuego: cada color querrá el dominio.”⁷ Esta predicción fue confirmada por los levantamientos esclavos posteriores a la independencia en territorio venezolano que, sin embargo, se fueron diluyendo cuando la esclavitud se extinguió en la práctica y las masas de ex esclavos se fueron incorporando a la sociedad civil y se concertó un Estado cohesionado al que, además de las condiciones clásicas, hay que añadir “la conciencia de pertenencia étnica, como elemento de diferenciación respecto a otro grupo étnico”,⁸ pues sin este elemento esencial, no se podrá comprender ni la génesis de la nación ni su desarrollo posterior en el que, aunque hasta hoy minimizado, siempre estará presente.

En el concepto de clases se confunden, sobre la base de vinculación con la estructura económica, elementos tan diversos como raza, religión, etcétera y dependiendo, más que nada del momento o coyuntura histórica, éstos actúan con mayor o menor fuerza sobre esa base económica. De cualquier manera la lucha racial continúa siendo una forma de lucha de clases por lo que, de ninguna manera, podemos desmembrar las partes que las componen, para así, darles una más exacta dimensión.

⁷ Bolívar a Páez, 4 de agosto de 1826. Citado por John Lynch, *Las revoluciones hispanoamericanas (1808-1826)*, Barcelona, Ariel, 1980, p. 34.

⁸ Gerard Pierre Charles, “Emergencia del Estado-nación y neocolonización en el Caribe”, en: *Lecturas del Ceestem*, vol. 1, núm. 4, 1981, pp. 13-28.

LA ILUSTRACIÓN Y LA “PRIMERA INDEPENDENCIA”

ARTURO ANDRÉS ROIG

Primera y segunda independencia

Dentro de los proyectos de emancipación latinoamericana surgió, luego de consumada la “primera independencia” (1808-1824), la necesidad de promover un segundo momento al que se denominó —a partir de la década de los 30 del siglo XIX— con el nombre de “segunda independencia” o “segunda emancipación”.

El clima ideológico dentro del cual se desarrollaron esos dos hechos, según una línea interpretativa largamente establecida, fue el de la “Ilustración” para la primera y el “Romanticismo”, para la segunda.

En estas breves páginas quisiéramos hacer algunas precisiones sobre estos dos movimientos con el objeto de aclarar, particularmente, el alcance de la noción de “Ilustración” como categoría historiográfica generalizada dentro de nuestra historia de las ideas e inicialmente establecida por obra de los primeros escritores románticos.

Por otra parte, es necesario revisar la cuestión misma de las dos “independencias”, en la medida que la llamada “segunda” fue propuesta —y llevada a los hechos— a partir de una definición de la “primera” que llevó a desconocer la existencia de planteos que la anticipaban a ella misma dentro del pensamiento político y social de los “libertadores”.

Si nos atenemos a la formulación de la “segunda independencia”, tal como fue hecha por los miembros de la generación rioplatense de 1837 y, en particular por Juan Bautista Alberdi, esta nueva tarea, que habría de completar a la primera, se les presentaba como una etapa de “pensamiento”, mientras que la anterior, la de la “primera independencia” era, sin más, la etapa de las “armas”. Se desconocía con esto la existencia de un cuerpo de ideas en la conducción de la “primera independencia” o, en el mejor de los casos, se reconocía que sí las hubo, pero que fueron ineficaces respecto de la praxis social que debía acompañar a la praxis revolucionaria.

Estas tesis se encuentran todas ellas enmarcadas dentro de la reacción romántica contra la Ilustración y suponen, además, otra, la de que el pensamiento de los guerreros de la independencia había sido “ilustrado”, aun cuando ineficaz y en cierto sentido ciego.

De esta manera, en la década de los 30 del siglo XIX, quedó establecida ya una categorización historiográfica que asignaba a la “primera independencia” una ideología ilustrada y que determinaba, para los integrantes de la nueva propuesta independentista, una ideología romántica.

Sobre esta contraposición “Ilustración-Romanticismo”, quisiéramos, justamente, hacer algunas precisiones a efectos de poder establecer, con la riqueza de matices del caso, cuál ha sido el sentido de las actitudes ideológicas que a partir de entonces y por mucho tiempo, fueron lugares comunes historiográficos.

La “Ilustración”

Lógicamente, una primera pregunta que debemos hacernos es la de si fue el pensamiento de la primera independencia “ilustrado” y si lo fue, cuáles han sido sus sentidos y alcances.

Según el *cliché* establecido por una historiografía de tipo liberal y, en particular, por ciertos escritores que militaron en el momento de emergencia del liberalismo en los diversos procesos de la llamada “Reforma” —que habría de concluir en casi todo el Continente en estados organizados sobre la base de una secularización o modernización, moderada o radical, según los casos— aquella “Ilustración” habría tenido como modelo lo que se entendía ser, en términos generales, la “Ilustración francesa”. Ciertamente que la historia de este *cliché* muestra una serie de variantes que no pueden ser desconocidas, aun cuando se pueda afirmar su vigencia. De todos modos, el antitradicionalismo expresado como repudio de las formas ideológicas de las clases sociales bajas y como rechazo del saber “escolástico” de ciertos grupos de intelectuales, hizo que se conservara, a pesar de aquellos altibajos y matices, el *cliché* de la “Ilustración francesa”, como modelo, directo o indirecto, de la primera independencia.

El modo como se entendió la “Ilustración francesa” estuvo determinado por una serie de hechos que no pueden ser olvidados, aun cuando se mantuviera vigente como presunto “modelo” consagrado. Lo primero que es necesario tener en cuenta es el hecho, tantas veces mencionado, del desfase temporal de las influencias. La primera independencia, en efecto, no fue contemporánea de la Revolución

francesa, sino posterior y, en tal sentido, lo que tuvo de “revolucionaria” estuvo condicionado por el conocimiento de las consecuencias alarmantes que mostraban un movimiento no controlado por las clases acomodadas. A pesar de que se mantuvo la tesis de que nuestros ideales emancipadores tenían una directa influencia gala, es evidente que se hizo en todo momento claros distinguos entre una Revolución francesa descontrolada y “jacobina” y otra, controlada y “progresista” y, en tal sentido, propiciadora de una “libertad” dentro del “orden”. A este hecho se deben las valoraciones negativas de las “revoluciones” francesas posteriores, tales como la “Revolución de 1830”, a la que Bolívar miró con profunda inquietud y a la que denominó “segunda Revolución francesa”, en donde la expresión “Revolución francesa” es claramente sinónimo de anarquía y jacobinismo. Estas “segundas revoluciones” continuaron siendo señaladas con temor, con motivo de los acontecimientos de 1840 y mucho más, con ocasión de la Comuna de París, en 1871. Juan Montalvo, decía, en efecto, en 1873, en plena emergencia del movimiento liberal en el Ecuador y con el mismo sentido peyorativo, que el alzamiento de los comuneros de París, expresión cabal para él de la anarquía, había sido otra “segunda Revolución francesa”.

El concepto de “segunda revolución” muestra el temor que para los liberales hispanoamericanos despertaba lo que la Revolución francesa clásica y, con ella, el pensamiento ilustrado visto ineludiblemente a partir de ella, tenían de posible radicalización en favor de movimientos sociales y políticos incontrolados que pusieran en peligro los objetivos de organización política y de control de las clases bajas, a los que aspiraban los integrantes de las pre-burguesías nuestras. De todos modos, estos hechos no llegaron a quebrar la categoría historiográfica establecida, la de que la primera independencia sudamericana había tenido como modelo la Ilustración en su formulación francesa y la de que esa ideología había sido la que había provisto de elementos “progresistas” a la propia Revolución de 1793, ideología y hecho histórico, que mantuvieron su vigencia como modelos y en tal sentido, como categoría historiográfica.

Por otra parte, el antihispanismo inevitable que debía generarse durante las guerras de independencia, habría de llevar a equiparar la ideología de los partidarios del dominio hispánico con la escolástica (la expresión “godos” con la que se motejaba a sus partidarios, españoles europeos o americanos, hace referencia, precisamente, al “medievalismo” de la ideología hispánica) y como consecuencia conduciría a un desconocimiento de la existencia de una “Ilustración

española”, que de hecho se había desarrollado sin “revolución”, aun cuando influida en su momento, lógicamente, por los hechos revolucionarios franceses. Lo que no deja de ser curioso si se tienen en cuenta no sólo las influencias ilustradas de origen hispánico basta recordar el vasto movimiento pre-ilustrado generado por los escritos de Feijoo en toda América—, sino otro hecho tal vez más notable: el peso que pareciera haber tenido la escolástica en nuestras tierras, mucho más fuerte —según se ha sostenido— que en España durante esa misma época.

Otro tanto ha de decirse respecto de la tradición ilustrada hispanoamericana, la que había tenido sus inicios a fines de la segunda mitad del siglo XVIII. Ésta, lo mismo que la española, no fue reconocida como antecedente endógeno, aun cuando de hecho la recepción de la Ilustración francesa hubiera sido hecha toda ella dentro de los límites y modalidades que impuso aquella Ilustración, tal como la desarrollaron los teóricos americanos preindependentistas. Deberíamos, tal vez, ser más precisos y afirmar que esa Ilustración hispanoamericana no fue avizorada en la época, ni siquiera como un fenómeno histórico dado, y que aún en nuestros días, podríamos decir, no se han generado los estudios e investigaciones suficientes que rescaten la enorme masa de material no debidamente estudiado aún. No sucede lo mismo, en la actualidad, con los estudios sobre la Ilustración española.

En líneas generales la lucha ideológica fue vista como un enfrentamiento entre un pensamiento tradicional, retardatorio, de color medieval y un nuevo pensamiento que venía a quebrar aquella tradición, pero que en su seno ocultaba fuertes temores —que se desocultaron muy pronto— respecto de los alcances de lo innovador y revolucionario.

Lógicamente, los elementos ideológicos que inevitablemente surgieron de la formación escolástica, en particular de algunos sacerdotes y letrados salidos de las universidades coloniales, que fueron utilizados para la justificación de los grupos sociales emergentes, fueron asimismo desconocidos y dejados de lado dentro de la historiografía naciente.

El “Romanticismo”

La primera independencia se mostró para los liberales románticos hispanoamericanos, en líneas generales, como un hecho de dos caras; una, positiva, conforme con la cual se pensaba en que aquélla había logrado sus objetivos: la separación de España y el fin del coloniaje; la otra, negativa, de acuerdo con la cual se miraba la gesta independentista como un hecho épico y heroico, pero, a su vez, como un fracaso.

Por cierto este último punto de vista no fue únicamente propio de las primeras generaciones de pensadores políticos románticos. Los últimos días de Bolívar concluyeron dentro del más negro pesimismo. La primera independencia había desatado nudos y no había alcanzado la fuerza necesaria como para reanudar nada: se habían quebrado los lazos con España, pero también se habían debilitado de modo alarmante los lazos que aseguraban una estructura social que, en el fondo, no se deseaba cambiar. Momento analítico sin propuesta —a ojos de los románticos— de un proyecto sintético. La Ilustración, con su carga explosiva disociadora había tenido un pensamiento “desorganizador” sin que estuviera acompañado de un proyecto orgánico.

En función de esto se acentuaría la visión negativa de la Ilustración, acusada ahora de un “racionalismo” y de un “utopismo” en lo filosófico y de una especie de “jacobinismo esencial” en lo social y lo político. De esta manera, si por un lado se afirmaba la Ilustración francesa y la Revolución de 1793 como aquel *cliché* que mencionamos, por otro se le retaceaba todo poder o fuerza constructiva.

Esta línea interpretativa debía llevar, por otra parte, a desconocer los elementos pre-románticos que se dieron dentro de nuestra Ilustración. En tal sentido no podemos olvidar una figura de singular significación, militante en su primera época de los ideales ilustrados y, luego, como un desarrollo que se podría considerar interno de esa misma posición, uno de los más lúcidos exponentes de un pensamiento romántico. Nos referimos a Simón Rodríguez, el maestro que había intentado educar a su discípulo, Simón Bolívar, siguiendo las propuestas del *Emilio*. Rodríguez muestra la complejidad del hecho ilustrado hispanoamericano y su complejo desarrollo intelectual es una prueba de la simplificación con que se han organizado las categorías historiográficas.

Por lo demás, los elementos pre-románticos dados dentro de la Ilustración ya antes de la Revolución francesa y presentes dentro de la tardía Ilustración hispanoamericana contemporánea de esa revolución, no fueron destacados dentro de la historiografía liberal que se impuso en el siglo XIX, en particular, como consecuencia del rechazo de Rousseau por los mismos liberales atemorizados por las explosivas teorías sobre las que se fundaba la necesidad de una democracia directa.

No es un hecho meramente curioso que esa historiografía liberal del XIX, viniera a ser reforzada en nuestros días por una historiografía “revisionista” y reaccionaria —en algunos de sus expositores, simplemente, ultra-reaccionaria— que intentó crear una imagen escolástica

de la primera independencia. La teoría de la vigencia del pacto según Suárez, defendida como la verdadera y, a veces, exclusiva fuente teórica sobre la cual se habrían justificado las Juntas revolucionarias de la década de 1810, permitía, entre otras cosas, eliminar lo que de revolucionario podría haber tenido el pre-romanticismo como momento propio de la Ilustración: el ejercicio, si no de una democracia directa, por lo menos, de una democracia de tendencia igualitaria y antiestamentarista, aspectos que nadie podrá encontrar en el “pacto suareciano”.

Sobre las posiciones mencionadas antes, surgió la idea de una “segunda independencia” que sería caracterizada como una “emancipación mental”. Esta exigencia, iniciada por los románticos liberales, se proyectaría más allá de la vigencia histórica del Romanticismo y sería retomada de modo casi constante durante todo el siglo XIX, en particular, y aun más allá, en los escritores positivistas y, luego, los idealistas que les siguieron.

Mientras que la “primera emancipación”, la de los “ilustrados”, tuvo un carácter abiertamente continental y se dio una fórmula propia, hispanoamericana, de lo que fue el cosmopolitismo del siglo XVIII, la “segunda independencia” tendió a enclaustrar la problemática en el ámbito más limitado de los estados nacientes. De un concepto de “ciudadano”, entendido desde la noción de “ciudadanía americana” (la “Patria Grande”), se pasó a una ciudadanía limitada para la cual se comenzaron a establecer los marcos jurídicos entonces inexistentes. Al mismo tiempo se produjo un cambio de frente respecto de cuáles eran los factores negativos de los que debíamos independizarnos. No se trataba ya de un enemigo externo, la España metropolitana, sino de un enemigo interno. Para unos, los liberales, ese enemigo estaba representado por las clases sociales bajas en las que predominaban hábitos y tradiciones montados durante los tres siglos de coloniaje, y por ciertos grupos pertenecientes a la clase terrateniente, de espíritu conservador. Se trataba de una España que nos había quedado “dentro”, por cierto, una España “goda”, “feudal” y “escolástica”, no la España liberal ilustrada, ni la liberal romántica posterior. Para los otros, los conservadores, ese enemigo “interno” había sido introducido precisamente por la ideología revolucionaria de origen francés, considerada sin más como jacobina. De todos modos, tanto para unos como para otros, la “primera independencia” había sido “ilustrada”, para bien o para mal y las clases bajas, también para esa comprensión del proceso —no equivocada en esto— eran las portadoras de la tradición, asimismo, para bien o para mal, según cómo se ejerciera el juicio de valor.

Por cierto, los más vehementes teóricos de la “segunda emancipación” salieron de las filas del liberalismo emergente, si bien, a lo largo del siglo se acabaron por incorporar dentro de esa problemática grupos conservadores, dentro de respuestas que fueron propias de un eclecticismo que venía impuesto como necesidad de un proceso de modernización exigido por el capitalismo mundial en expansión. El espiritualismo ecléctico, en el que concluyó el Romanticismo en la segunda mitad del siglo XIX, significó el comienzo de la alianza de los grupos dominantes y marcó, a su vez, nuevos límites a la “segunda emancipación”, limándola en lo que tenía de radical en algunos aspectos, pero dejándola en pie como una necesidad. Confirma lo que venimos diciendo, la difusión, por ejemplo, del programa de inmigración europea, que fue sostenido –salvo raras excepciones– tanto por liberales como por conservadores, como una de las fórmulas más eficaces para lograr nuestra “emancipación mental”.

Frente a la “primera independencia”, la “segunda” significó, en líneas generales, una especie de interiorización de la problemática americana en relación con los procesos mundiales. Mientras que la primera, dentro de los matices que le fueron propios, fue –podríamos decirlo– antiimperialista, la segunda dejó de percibir ese hecho y se dedicó a reconstruir internamente los noveles estados para que pudieran ingresar en la órbita de los nuevos imperialismos portadores, según se entendió, de la “civilización” y del “progreso”. La exigencia de “emancipación mental” que promovió la “segunda emancipación”, condujo a una verdadera ceguera y la “mentalización” puesta en marcha hizo perder aspectos positivos que había mostrado el pensamiento ilustrado de las Guerras de Independencia. Se afirmó la “ilustración” de las aristocracias independentistas de primera hora, se hizo de ella una categoría historiográfica más, para acabar negándole, de hecho, lo que hubiera podido tener de más positivo. Por cierto que esta actitud se encontraba ya como una de las contradicciones claramente visibles entre los mismos hombres “ilustrados” que actuaron durante las Guerras de Independencia. Todos estos hechos no podrían nunca explicarse si olvidáramos que tanto la etapa “ilustrada”, como la posterior “romántica”, expresaron ideologías de las clases sociales dominantes o, tal vez, de una misma clase, aun cuando escindida internamente en fracciones que, de un primer antagonismo, acabaron en una alianza a efectos de poder asegurar el control de las clases explotadas y de asegurarse, en beneficio propio, del ingreso –a cualquier costo– dentro de las formas del capitalismo mundial.

Podríamos avanzar como conclusión, las siguientes posiciones que nos parece que marcan una línea de trabajo que podría seguirse a propósito de las investigaciones sobre la naturaleza de la Ilustración hispanoamericana y de la ideología que habría sido propia de la “primera independencia”.

En primer lugar, consideramos superada la polémica centrada en torno de las figuras de Suárez y de Rousseau y deberíamos decir, respecto de ella, que si bien el filósofo ginebrino no dio la tónica a nuestra Ilustración, en particular en la etapa inmediatamente previa a las Guerras de Independencia, su presencia no puede ser negada. Tampoco puede ser desconocida la influencia de ciertas líneas de la escolástica de la época. Más allá de una Ilustración reducida a Rousseau –que, por lo demás, representó dentro del clima de la *Enciclopedia* formas de una sensibilidad claramente pre-románticas– y de una ideología de la independencia cuya base estaría en la “Alta Escolástica” del siglo XVII, hay una Ilustración y ella es, para nosotros, la que movió por lo menos, si no a la totalidad de los sacerdotes y letrados, sí a los caudillos de las guerras independentistas, y no a los menos importantes.

Mas, esa Ilustración no fue en general la francesa, ni en sus formulaciones enciclopedistas pre-revolucionarias, ni en las propiamente revolucionarias posteriores. Dicho lo cual no pretendemos de ninguna manera negar la presencia de significativos escritores franceses que fueron leídos, asumidos y utilizados. Pero no lo fueron desde la problemática francesa, como es lógico, sino desde la situación concreta hispanoamericana. Dicho de otro modo, esa Ilustración tuvo, como modelo inmediato, la Ilustración española de la segunda mitad del siglo XVIII e inevitablemente, los desarrollos que muestra en nuestras tierras americanas.

Para hacernos una idea aproximada de lo que fue esa Ilustración deberíamos hacer un recuento y una valoración de sus fuentes nutricias. Entre ellas se encuentran los enciclopedistas, como asimismo, los escritores políticos posteriores, contemporáneos de la Revolución de 1793 e inmediatamente posteriores. Pero también se encuentran influencias que provienen de la literatura inglesa –y con mucho peso, por cierto– y norteamericana, dentro de la formulación que en Gran Bretaña y en los Estados Unidos recibió el fenómeno ilustrado. Pero, más allá de este grupo de influencias, deberíamos prestar atención a lo autóctono. A nuestra pre-Ilustración, con sus fórmulas típicamente

españolas –una vez más debemos recordar a Feijoo– y a la formulación que podríamos considerar como propias del fenómeno en América. Fue nuestra pre-Ilustración y nuestra Ilustración, fenómeno tardío respecto de España y, tal vez, como se ha dicho, más débil, pero tuvo una serie de connotaciones que le fueron exclusivas. Se ha olvidado en todo momento el papel que el sujeto americano ha jugado en el proceso de asimilación de ideologías y doctrinas, que nunca ha sido pasivo. Un tema que nos parece definitorio es precisamente el de la autoafirmación de un sujeto, el español y el americano, que no tuvo un mismo signo. La pre-Ilustración americana fue decididamente autonomista y en ella se sentaron las bases para una defensa de lo americano, inclusive, lógicamente, contra España. En función de esto, podríamos afirmar que la Ilustración se incorporó, dentro de las tradiciones intelectuales americanas, sobre un “humanismo americano” que tiene sus raíces en la etapa renacentista y su desarrollo posterior en el barroco. La Ilustración es, desde este punto de vista, un momento de ese humanismo y posiblemente sea más acertado hablar de un “humanismo ilustrado” que de una ilustración.

Desde ese humanismo, entendido básicamente como una afirmación de un sujeto histórico, se entiende la respuesta aglutinadora y dialéctica de las diversas influencias ideológicas, tanto de las provenientes de España como de las de otros países europeos y de América. Y desde ese mismo humanismo puede entenderse la congruencia que se dio entre la tradición de ciertas líneas de la escolástica y el pensamiento moderno. Lógicamente, no de una escolástica al estilo de la “Alta Escolástica”, la del siglo XVII, sino de una escolástica modernizante y ecléctica.

La historia de las ideas dejará de ser un saber erudito y se pondrá al servicio de actitudes y posiciones dialécticas y, en tal sentido, será algo más que una historia de las ideas filosóficas, y será, por tanto filosofía, si la misma es reconstruida desde la problemática teórica del *a priori* antropológico, es decir, desde la problemática concreta del sujeto americano.

La historia de las ideas debe desplazarse hacia una historia del sujeto de esas ideas y, a su vez, tiene un reto epistemológico, el problema mismo del sujeto. Únicamente desde este enfoque podría asumirse para nuestro mundo latinoamericano la exigencia de aquella “segunda independencia” que dejaron planteada, inicialmente, las generaciones románticas.

Apéndice

Simón Bolívar decía a Juan José Flores en su carta escrita con motivo del asesinato de Sucre y refiriéndose a la Revolución de 1830:

La primera revolución francesa hizo degollar las Antillas, y la segunda causará el mismo efecto en este vasto continente. La súbita reacción de la ideología exagerada va a llenarnos de cuantos males nos faltaban, o más bien, los va a completar. Ud. verá que todo el mundo va a entregarse al torrente de la demagogia, y desgraciados de los pueblos y desgraciados de los gobiernos!

Correspondencia del Libertador con el General Juan José Flores. Quito, Pontificia Universidad Católica y Banco Central del Ecuador, 1977, p. 285; *cfr.* mi libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, pp. 217, 219 y 249. (Colecc. Tierra Firme)

Juan Montalvo, hablando de la Comuna de París de 1871 decía que “La historia de la segunda Revolución francesa no se ha hecho todavía: por tras del humo de las Tullerías la vista no alcanza lo que ha sucedido en Belleville ni en los funestos patios de la Roquette...”. *Siete tratados*, París, Garnier, s/f, tomo I, pp. 91-92.

Respecto del peso de la escolástica dentro de la formación ideológica de la independencia, *cfr.* O. Carlos Stoetzer, *El pensamiento político de la América española durante el periodo de la emancipación*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966, tomo I, pp. 39, 65, 72, 83, 90, 148, 163, etcétera y “The Spanish late Scholastic Foundation of Independence”, en: *The Scholastic roots of the Spanish American Revolution*, New York, Fordham University Press, 1979, pp. 151 y ss.

La tesis de que la Ilustración hispanoamericana fue, respecto de la española, “tardía y débil”, es sostenida en el excelente estudio de François López “Ilustración e independencia hispanoamericana”, en: *Homenaje a Noël Salomon. Ilustración española e independencia de América*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1979, p. 292. En el mismo libro, cabe señalar como otro aporte valioso el estudio de M. Kossok: “Notas acerca de la recepción del pensamiento ilustrado en América Latina”, pp. 149 y ss.

En nuestro ensayo “Nacionalidades, nacionalidad continental y cultura de nuestra América”, publicado en la revista *Tareas*, núm. 50, Panamá, 1980, pp. 65-87, hemos caracterizado la etapa que allí denominé “Interreguno” (1824-1880). *Cfr.* asimismo nuestro trabajo “Algunas consideraciones sobre el problema de la cultura en nuestra

América”, en: *Latinoamérica. Anuario de Estudios latinoamericanos*, núm. 14, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1981, pp. 341-346.

Por último, sobre la problemática de la “segunda independencia” entendida como “emancipación mental”, *cfr.* Arturo Andrés Roig, “El valor de la llamada 'emancipación mental'”, en: *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, México, UNAM/CCYDEL, 1981, pp. 63 y ss. (serie Nuestra América, núm. 4).

JUAN GERMÁN ROSCIO. VIGENCIA DE SU PENSAMIENTO. POSIBLES INFLUJOS EN LA FORMACIÓN INTELECTUAL DE BENITO JUÁREZ

DOMINGO MILIANI

Centro de Estudios Latinoamericanos
"Rómulo Gallegos"

1. *Roscio. Boceto*

Juan Germán Roscio (1763-1821), pertenece al grupo de los próceres civiles de la emancipación venezolana. Había obtenido los doctorados en teología (1794) y derecho civil (1800) en la Universidad de Caracas. Fue partícipe muy activo en los acontecimientos del 19 de abril de 1810 y del 5 de julio de 1811.

Al perderse la primera República, con la capitulación de Miranda (1812), Roscio es detenido y enviado a la prisión de Ceuta, donde permanece hasta 1815. Allí escribió un libro: *El triunfo de la libertad sobre el despotismo*, del cual habla esta ponencia.

Roscio regresa a América en 1816. Reside un año en Jamaica y luego, en 1817, se traslada a Filadelfia, para publicar su obra. Tuvo dos ediciones en la ciudad norteamericana: la primera en 1817 y otra en 1821. Roscio regresa a Venezuela en 1818, participa en el Congreso de Angostura, al restituirse la República (1819) es nombrado vicepresidente de los Departamentos de Venezuela y Nueva Granada al iniciarse la Gran Colombia y muere en la ciudad colombiana de El Rosario de Cúcuta en 1821.

Su libro no llegó a circular en Venezuela. Algunos ejemplares fueron incinerados en Caracas, en auto de fe. Además de las dos ediciones norteamericanas, *El triunfo de la libertad sobre el despotismo* alcanzó otras tres de las cuales no hablaremos, por ahora.

2. *Ideas fundamentales del libro*

El triunfo de la libertad sobre el despotismo es una lectura jurídica, política y social de las Escrituras, con el propósito de contrarrestar su utilización contra la Independencia de América y contribuir a que los

cristianos tomaran conciencia emancipadora dentro de los códigos sagrados de sus mismas creencias.

En la exégesis, el pensador venezolano recurre a los teólogos, especialmente a San Agustín, cuyas *Confestiones* adopta por modelo de su discurso. En ciertos momentos, funda en Tomás de Aquino sus formulaciones en defensa del tiranicidio. En otra perspectiva, disimuladamente menciona a Descartes y toma ideas de Rousseau o Montesquieu, sin mencionarlos en forma explícita.

Su objetivo era sentar las bases de lo que podría llamarse una *teología de la emancipación*, para oponerla a la que él llama *teología feudal*, soporte de las monarquías absolutistas coloniales.

Valora el Antiguo Testamento, más allá de “lo concerniente al reino de la gracia y de la gloria”, como un sistema de organización político administrativo, conocido y aplicado por el pueblo hebreo a lo largo de su historia.

El primer blanco de refutación es el concepto de *obediencia*, dentro del cual distingue tres categorías: *obediencia ciega*, *pasiva* y *activa*. La ciega es “el resultado de una conciencia ciega que sin discernir entre lo bueno y lo malo, ciegamente abraza cuanto se le propone”. La obediencia ciega induce a la ignorancia y la esclavitud. Si reinara universalmente, “no se leerían en la historia sagrada tantos hechos heroicos por la libertad, contra el poder arbitrario y la usurpación”.

El concepto de usurpación, soporte de la tiranía, asume en él la denotación aristotélica. La soberanía popular enajenada por usurpación genera la insurrección popular y el tiranicidio, como acto de justicia social y no como crimen o pecado.

La soberanía, para Roscio, no es gracia concedida por Dios a reyes y ministros de la Iglesia, sino atributo natural de todas las creaturas, en tanto imagen y semejanza de su creador. Es usurpada por la ayuda de los falsos vicarios que ideologizan y trastruecan los símbolos sacros para homologarlos con los signos de opresión, cuando permutan “la espada con el cordero, el trono con el altar, el cáliz con el cetro”.

El concepto de soberanía es materia de análisis en 12 de los 51 capítulos que integran su libro. La estima en la categoría de un *dogma* político y *cuasi religioso*.

Al refutar el falso carácter *vicario* de los ministros de Dios, desarrolla ampliamente su idea de abolir los fueros y privilegios de la casta sacerdotal que, amparados en su ministerio, ocultan los intereses de cuerpo bajo el principio de *ser padres y madres* de los demás seres.

Proclama la necesidad de diferenciar claramente los deberes de los hombres con sus semejantes, en tanto ciudadanos sometidos a leyes aceptados por todos (obediencia pasiva) y los deberes para con su creador.

Entre los deberes sociales está el de revocar la autoridad de un gobernante cuando usurpa la soberanía o la usa contra su pueblo. Hay derecho a la insurrección y al tiranicidio. En estos casos, al revocar la investidura de gobierno al usurpador, éste pasa a ser un ciudadano común y, por tanto, queda sujeto a las leyes sociales.

Contrariamente a la *obediencia ciega* de la *teología feudal*, aplicar justicia contra un monarca católico usurpador de soberanía, más que delito es deber. A la inversa, se opone a la ejecución de un gobernante por el hecho de no profesar las mismas creencias de un pueblo; admira y reconoce al mandatario justo y honesto, sea o no monarca:

Reyes como los de Esparta, reyes constitucionales y moderados, son para mí lo mismo que los Macabeos en su república, que los cónsules de Roma, que el Presidente de los Estados Unidos. Los amo, los honro y reverencio como representantes de una nación soberana, compuesta de millares o millones de imágenes y semejanzas tuyas.

La otra idea relacionada con la del monarca es la de las familias aristocráticas. Considera que la única aristocracia válida es la que deriva de la virtud y el talento, no de la herencia de sangre:

Por la misma idea –dice– valdrá el pacto de no administrar sino aquellos socios más idóneos; y ésta será una aristocracia laudable y firme, mientras los administradores se ciñan al consentimiento general expreso en la carta constitucional, rindiendo a su tiempo la cuenta correspondiente.

La Iglesia, como institución, llega a ser el cimiento de la tiranía por el monopolio que ejerce sobre los textos bíblicos como vía para el saqueo *ad hoc* de sus postulados y como base de una ignorancia dirigida. De un Papado elector de reyes se obtienen privilegios y beneficios y se da paso al peculado en el nombre de Dios:

Éste es uno de los excesos procedentes de los vicios que pervierten la razón, corrompen la voluntad y hacen que el más fuerte y el más astuto y osado labre su fortuna a costa de la miseria y esclavitud de sus semejantes. Reducida a solo nombre la pobreza evangélica por la execrable hambre del oro, no podía ser otro el fruto de esta reducción. [...] Apenas desapareció del gremio de la religión la pobreza del evangelio, cuando aparecieron los abusos de los conductores.

Las tres fuentes de enriquecimiento de la Iglesia son: 1) la fijación de tributos a los fieles, calificados como *derechos*; 2) la apropiación de tierras que le fueron dadas en usufructo por los reyes y 3) la intervención en particiones de herencias.

Como correctivos, Roscio propone: *a)* abolir los fueros y privilegios de la casta clerical; *b)* aplicar impuestos a la Iglesia, en tanto *propietaria de bienes* y *c)* prohibir su intervención en cuestiones hereditarias, con el ejemplo de Cristo, quien se negó a intervenir en la participación de herencia de los dos hermanos.

Su concepción de la política impositiva queda condensada en esta frase: “Duro es el peso de las contribuciones forzadas, pero es más duro el de aquellas que se exigen de quien no es propietario, ni tiene más que su trabajo personal de qué vivir.”

Por último, con relación a los fueros que ponían fuera de la ley al clero, sometido sólo al juicio de sus propios tribunales corporativos o a la justicia del otro mundo, Roscio mantiene el principio de que “Nadie puede ser juez en causa propia”.

Cierro la síntesis con un párrafo que diferencia, con base en las Escrituras, la emancipación espiritual y la emancipación social:

Para la emancipación espiritual del género humano, convenía que obrase Jesús de la manera prescrita en los despachos de su misión. Mas para libertar a las naciones del yugo de la tiranía, son ineptas las medidas de este orden misterioso y subsisten inalterables las que pusiste a disposición del hombre, desde que empezó a sentirse oprimido por sus semejantes. Si yo fuese comisionado tuyo para librar místicamente a otro mundo de la esclavitud del demonio, seguiría las instrucciones del Mesías, siempre que tú no me dieras otras. Pero si me encargases de salvar de su angustia y trabajos a los que gimen bajo el despotismo de los reyes, sería Abraham mi norte, y mi guía sería Moisés, Josué, Aod, Gedeón, Samuel y Jeroboán, o los Macabeos el original de donde copiaría yo mis instrucciones.

3. *Posible influjo de El triunfo de la libertad sobre el despotismo, en la formación intelectual de Benito Juárez*

En el recuento presente de la obra de Roscio, el lector quizás haya asociado circunstancias y ejecutorias históricas referidas al tiempo y la acción de Benito Juárez. Parece coincidencia fortuita que las ideas de Roscio y las actuaciones de Juárez como ministro de Justicia (1855) y presidente de la República (desde 1857), tengan puntos de contacto tan evidentes: política contra los fueros corporativos del clero, sometimiento de sus miembros a la justicia civil, medidas de reforma (sobre “mano muerta”, expropiación de bienes, eliminación de las

corporaciones religiosas, inhibición de la autoridad civil en materia de contribuciones materiales a la Iglesia, restricciones a los directores espirituales para actuar como testadores, prohibición de pagos de legados testamentarios en bienes raíces). Recuérdense también la dura acción de juicio y fusilamiento del emperador Maximiliano, que tocó a Juárez tan directamente. Las analogías son obvias, pero no azarosas.

Se podría pensar que al hacer abstracción de las ideas de Roscio intencionalmente se hubieran seleccionado las coincidencias. O sería también factible concluir en que todos estos planteamientos flotaban en la atmósfera del liberalismo continental durante el siglo XIX. Por ahora no habría lugar a una compulsión más detallada. La consulta de los papeles de Juárez, en Caracas, fue difícil.

Hay gran distancia cronológica entre ambas figuras. Cuando Roscio publica la primera edición de su obra (1817), Juárez tiene apenas once años y aún vive en Guelatao. Roscio fue luchador doctrinario; Juárez, hombre de acción. Se ha dicho, además, que Juárez no tuvo una cultura muy vasta. Entonces suena a presunción imaginar que el oaxaqueño hubiera leído el texto de Roscio, editado en Filadelfia y poco ligado con México.

Respecto a lo anterior, algunos biógrafos, específicamente Héctor Pérez Martínez en: *Juárez el impasible*, 1934, ha señalado influencia de Roscio en la formación de Juárez. Pérez Martínez, basado en otros, afirma:

Dos autores, dice un comentarista de la obra de Juárez, contribuyeron a formar el espíritu liberal del indio: Benjamín Constant y Juan Germán Roscio. El colaborador de los Cien Días derrama en el joven un nuevo punto de vista sobre esos ideales de que oye hablar, a todas horas, en los corrillos del Instituto. El venezolano Roscio, autor de un libro titulado *El triunfo de la libertad sobre el despotismo, en la confesión de un pecador arrepentido de sus errores políticos, y dedicado a desagraviar en esta parte a la religión ofendida con el sistema de la tiranía*, abre, a su vez, otra tronera al cielo azul.

Juárez hace de este último libro el compañero fiel. En los corrillos del Instituto gusta discutir ardientemente los temas del autor venezolano: la palabra "libertad" toma en sus labios una entonación grave, un sentido misterioso. Parece una invocación.

Pareciera que se trata de la ficción de un biógrafo, quien seguramente no conocía la obra de Roscio, donde algo más que la palabra *libertad* habría leído Juárez; y donde las troneras no se abren en el cielo, sino que los disparos verbales están concentrados en el mundo terrestre.

Pero si fuera cierta la afirmación, entonces la pregunta es ¿cómo pudo llegar la obra de Roscio a manos de Juárez, quien dejaba el Seminario y se inscribía en el Instituto de Ciencias y Artes de Oaxaca, en 1828, para estudiar jurisprudencia? Se trataba, insistimos, de una obra impresa en Filadelfia en 1817 y reeditada en la misma ciudad en 1821.

En la segunda parte de este trabajo señalé, como sin intención, que además de las dos ediciones norteamericanas, *El triunfo de la libertad sobre el despotismo* había alcanzado otras tres. Las omití, premeditadamente, para retomarlas ahora.

En 1824 circuló una edición abreviada por alguien que se identifica con las iniciales N.S. Salió de la imprenta de Martín Rivera, en la ciudad de México.

Aún así, cabría suponer, en este ejercicio de dudas, que las comunicaciones entre la capital y Oaxaca, para aquel tiempo, no eran tan directas como hoy y menos para llevar a una ciudad, monástica por excelencia, un libro tan peligrosamente crítico. Pero de haber llegado, Juárez, en 1824, estudiaba todavía en el seminario la carrera de sacerdote; no habría sido fácil que el libro traspasara los muros intelectuales de aquella casa para la formación religiosa. Tuvo que ser cuatro años más tarde, cuando el futuro estadista indígena leyera al venezolano. Pérez Martínez precisa que fue en la época de estudios del Instituto de Ciencias y Artes. A su vez, el propio Juárez, en los *Apuntes para mis hijos*, evoca la liberalidad intelectual del Instituto donde cambió su vocación de sacerdote por la de hombre de lucha:

El Director y catedráticos de este nuevo establecimiento eran todos del Partido Liberal y tomaban parte, como era natural, en todas las cuestiones políticas que se suscitaban en el estado. Por esto, y por lo que es más cierto, porque el clero conoció de aquel nuevo plantel de educación donde no se ponían trabas a la inteligencia para descubrir la verdad, sería en lo sucesivo, como lo ha sido en efecto, la ruina de su poder basado sobre el error y las preocupaciones, le declaró una guerra sistemática y cruel, valiéndose de la influencia muy poderosa que entonces ejercía sobre la autoridad civil, sobre las familias y sobre toda la sociedad. Llamaban al Instituto *casa de prostitución* y a los catedráticos y discípulos, *herejes y libertinos*.

Aceptada la evocación autobiográfica como cierta, sin duda que el Instituto sí pudo acoger el libro de aquel otro “libertino” venezolano. Pero se trataría de una versión abreviada en la ciudad de México y, en tal caso, no habría sido tan impactante como para constituirse en “el compañero fiel” de Juárez, como asienta Pérez Martínez. Y aquí surge otra sorpresa.

Justo en 1828 –fecha de ingreso de Juárez al Instituto– en Oaxaca, en la imprenta York, a cargo de Juan Oledo, se imprimía otra edición, esta vez completa, de *El triunfo de la libertad sobre el despotismo*. En la portada se lee: *tercera reimpresión*, bien porque aludiera al carácter incompleto de la imprenta en la ciudad de México, o porque el editor oaxaqueño pensase que había una sola edición de Filadelfia.

Ahora sí, precisamente en los años de cambio de conciencia y actitud frente a la religión, Juárez pudo haber leído el libro de Roscio, el cual influiría en la formación intelectual del futuro abogado y estadista.

Un libro que, en su tiempo, no tuvo muchos lectores en Venezuela y no conoció en ese país ninguna edición hasta 1953, halló en el admirable indio zapoteco ese lector que salva una obra para la historia.

Pero tampoco termina aquí la cuestión. Juárez culmina sus estudios de derecho. Es conocida su trayectoria hasta 1855, antes de convertirse en hombre temido y combatido, cuando al asumir el ministerio de Justicia (1855) redacta la memorable *ley Juárez*, para desatar las iras del alto clero, personificado en la voz tonante del obispo Munguía, de Michoacán. Era la madurez plena del liberal laico. Faltaba el otro paso después de llegar a la Corte Suprema de Justicia, la presidencia de la República, cuya turbulencia, decretada por el clero, acompañó a la promulgación de las leyes de Reforma.

En aquel momento, seguramente el libro de Roscio pudo haber sido respaldo de “compañero fiel” para disuadir a los creyentes de la *obediencia ciega*. Y así ocurrió.

En la ciudad de México, al cuidado de Simón Blanquel, editada en la imprenta de Juan R. Navarro, calle de Medinas No. 24, circulaba una nueva edición de *El triunfo de la libertad sobre el despotismo*. En la portada se incluía esta información para los interesados: “Se expende en la librería del editor, situada en la calle del Teatro Principal, No. 13.”

El objetivo de Roscio, ser útil con su escritura en la lucha contra la industria de la fe, estaba alcanzado en otra tierra que no era la de su nacimiento, pero sí prolongación de la América que él ansiaba libre.

Queden estas anotaciones como una modesta sugerencia para que algún investigador deslinde y profundice en un tema cuyas sorpresas aún pueden estar inéditas entre viejos papeles.

ALGUNOS RASGOS ESPECÍFICOS DEL PENSAMIENTO ARTIGUISTA

LUCÍA SALA DE TOURON
UNAM

Parece obvio reiterar la importancia de profundizar en el pensamiento de los libertadores. Un análisis ajeno al culto cívico, muchas veces formal, ubicándolo en el contexto de su época y de la herencia ideológica, utilizando todo el conocimiento histórico de que disponemos ayudará, sin duda, a una comprensión más profunda y más rica. Por otra parte, el pensamiento que surge en la lucha por la ruptura del orden colonial y de la movilización de grandes masas convocadas a tales efectos, suele presentar, aun dentro de la heterogeneidad que supone, tendencias a cambios en la estructura social y política que, en general, se frustraron al organizarse los nuevos estados independientes. La capacidad de los más lúcidos para sintetizar las necesidades de una época y aún para proponer “anticipaciones”, suelen hacer muy actual ese pensamiento, cuando todavía para nuestros pueblos están presentes tareas de liberación nacional y cambios sociales. Rescatar ese pensamiento, aun eludiendo la “historia de bronce”, situarlo en su tiempo y espacio, advertir limitaciones, investigar sobre él y su contexto, divulgarlo más allá del círculo de quienes lo han estudiado, es sin duda una típica tarea de la intelectualidad latinoamericana.

Nuestros libertadores tienen diferente horizonte. En un sentido amplio, deberíamos incluir a aquellos que impulsaron la independencia allí donde quedó postergada, cuando la alcanzaron la mayoría de los países latinoamericanos, a comienzos del siglo XIX. Esto nos da un desfase en el tiempo, que supone la implicación de nuevos problemas, de nuevas condiciones, fruto de la etapa histórica. Así, si Bolívar denuncia el riesgo que implicaba la política de los Estados Unidos —dueños de la Louisiana francesa y de la Florida—, en el Caribe (donde se exponían a la independencia de Cuba), José Martí lo mostraba con mayor nitidez cuando del capitalismo competitivo transitaba al imperialismo para toda “Nuestra América” y para la independencia cubana a la que dedicó su vida. Distintas son las

condiciones en las que se procesa la independencia de las ex colonias inglesas, francesas y holandesas a partir de los sesenta y las del movimiento independentista de Puerto Rico.

Pero aún limitándonos a los libertadores de las primeras décadas del siglo XIX, advertimos los elementos comunes y diferentes de su pensamiento fruto del movimiento que encabezan, de las clases o grupos a quienes representan sin dejar de expresar, en determinados momentos, el interés nacional anticolonial, de su experiencia previa y la que adquieren durante la lucha, y de su propia base cultural e ideológica.

Prácticamente todos se sienten parte de una lucha común por Hispanoamérica y de otras partes de América Latina. San Martín, Sucre, O'Higgins, Artigas, Morelos, pero también Jacques Dessalines y Pétion, de una u otra manera, participan en luchas que se libran en territorios alejados del que nacieron, prestan ayuda a libertadores de otras comarcas, conciben estados más amplios o simplemente mantienen siempre el concepto de americanos o americanos del sur o sud, para diferenciarse de los Estados Unidos y expresan una visión diferente a la dominante cuando crean los nuevos estados. Pero es, sin duda, Bolívar quien no sólo realiza un proyecto más amplio, sino que busca establecer con medidas concretas una alianza que comprenda a los hispanoamericanos.

En cambio, es en lo que ha comenzado a llamarse “movimientos jacobinos”, por el proyecto global que formulan, por las medidas parciales de importancia fundamental que toman y hasta por determinada metodología que postulan, en donde aparecen ideas más radicales en cuanto a la sociedad. Hidalgo y Morelos en México, Mariano Moreno y Artigas en la Plata, la revolución antiesclavista haitiana y la figura de Toussaint de L'Overture en Haití representan esta corriente de una a otra punta de América Latina.

Ese horizonte de visibilidad que mencionamos no depende sólo del que tiene el Libertador, por más que su mayor o menor talento o aun genio, su experiencia y su inserción ideológica incidan en alto grado, sino que depende del núcleo de sus colaboradores más estrechos y, como hemos dicho, de la clase o fracción de clase que representan y hasta de la misma conjuntura de la lucha. Esta última opera no sólo para radicalizar su pensamiento, como sucederá con Artigas por ejemplo, sino para llevar, a ideólogos tan lúcidos como Bernardo Monteagudo, desde el pensamiento radical de sus primeros años en Buenos Aires hasta las formulaciones conservadoras en el Perú.

La dialéctica misma de la lucha opera cuando ésta se aleja del territorio o se trata de elaborar un sistema político (en el caso de Montegudo desde Lima y los territorios que de ella dependen, donde la fuerza de trabajo se compone de millones de indios), y aun tiene vigencia en los caudillos y “políticos” en los nuevos estados independientes, cuando hay que volver a aquellos a quienes se movilizó, a la condición de clases subalternas.

El pensamiento de los libertadores es original, no sólo porque formula ideas nuevas, sino también porque logra cambiar elementos ideológicos preexistentes para resolver una situación concreta. Así, se sucede el bagaje ideológico metropolitano con el pensamiento del reformismo dieciochesco, pero también la tradición medieval (teóricos como Vitoria y Suárez) en la memoria del funcionamiento democrático de los cabildos en la primera hora en América, y en los lúcidos críticos del sistema colonial.

Son empleados los elementos ideológicos aportados por los diversos teóricos de la Ilustración, correspondiendo al periodo de lucha por la independencia y dentro de ella a los movimientos más radicales aunque no sólo a ellos; junto a la doctrina del “pacto”, por medio de diversos expositores, a toda la elaboración rousseauiana, más allá incluso de la doctrina de la soberanía popular. Son igualmente utilizadas algunas de las formulaciones de los teóricos y de la propia práctica de la Revolución francesa (que intimida a no pocos y es utilizada para descalificar a algunos de los más radicales ante las masas), y el constitucionalismo norteamericano, etcétera.

Halperín ha mostrado cómo a la profundización del proceso revolucionario corresponde la sucesión de unas corrientes ideológicas por otras. Cabría también advertir que luego de la independencia, mientras Rousseau es mostrado como incapaz de inspirar la reconstrucción cobran importancia los ideólogos franceses, entre los que destaca Benjamín Constant y en materia económica, pero no sólo en ésta, el inglés Jeremías Bentham.

La adaptación del pensamiento de los libertadores a las necesidades de la época no debe, por otra parte, medirse por el éxito de sus postulados. Sin duda esto dependió de las clases y fracciones de una oligarquía criolla no consolidada que se impuso finalmente, en algunos casos los desplazó y vituperó. Pero lo que contiene de “anticipaciones” siguió inspirando a los movimientos que pugnaban por romper estructuras caducas y aún hoy, reiteramos, a quienes aspiran a la liberación nacional y social.

Algunos rasgos del pensamiento artiguista

Lo que englobamos como “pensamiento artiguista” es un conjunto de ideas en materia política, económica, social y cultural expuestas en discursos, correspondencia con autoridades de la provincia y de otras normas de distinta jerarquía, etcétera, del periodo que, en la Provincia Oriental, se designa como la “Patria Vieja”, entre 1811 y 1820, y del Protectorado de los Pueblos Libres, que abarca además de la Oriental a las provincias de Entre Ríos, Corrientes, Misiones, Santa Fe y Córdoba, a partir de 1815.

Ese conjunto de ideas no fue, obviamente, adoptado ni elaborado exclusivamente por Artigas, surgió, en parte, del diálogo con su pueblo, de las necesidades objetivas que iban determinando la propia peripecia del movimiento y contó con las aportaciones de los hombres de mayor influencia entre sus colaboradores de los que poseyeron mayor cultura. Entre ellos tal vez valga la pena recordar a Miguel Barreiro y José Monterroso, este último desde 1815, quien aporta sin duda el tono “jacobino” a los documentos.

No se compone de ideas absolutamente originales, de creación local, sino que en general, adopta formulaciones adecuadas a las necesidades del lugar y la época, algunos de ellos provenientes de la ideología española, absorbida por la práctica colonial y el contacto con personajes importantes del reformismo hispánico, como el sabio naturalista Félix de Azara y otros; del pensamiento de la Ilustración francesa, en particular del rousseauiano ampliamente conocido; pero también de las que emanan de disposiciones del periodo de la Revolución francesa, del teórico inglés de la Independencia norteamericana Thomas Payne; del pensamiento que se plasma en constituciones de la Confederación Norteamericana y de algunos estados, etcétera. El lenguaje tiende a adaptarse a los “interpelados” variando desde el de la encendida proclama al racionante, cuando explica para convencer; el de clara forma rousseauiana, que acompaña la fundamentación de la soberanía popular ante el Congreso provincial, al iracundo cuando se dirige al cabildo de Montevideo, que burla sus órdenes de concentrar a los más poderosos entre los españoles, resiste sus medidas más avanzadas o muestra renuncias, que preceden a la aceptación por parte del mismo, y de la dominación portuguesa. Adopta en cambio formas paternalistas, adecuadas a las formas de relación conocidas por los indios y acude a permanentes referencias bíblicas, cuando se dirige a los guaraníes que pertenecieron a las misiones jesuíticas.

Ese lenguaje que conoce por cierto más matices, no cambia las líneas básicas del pensamiento que irá plasmado.

El discurso político tiene una progresión crecientemente radical que puede pautarse en la experiencia de las luchas contra los regentistas en los conflictos con las clases dominantes bonaerenses, en los desacuerdos con las orientales y, finalmente, en la peripecia de la lucha de resistencia a la invasión portuguesa entre 1816 y 1820.

Ideas centrales

Independencia. La idea de independencia se concibe con diferencias bastante sensibles en el tiempo en las diferentes ex colonias españolas. El 9 de julio de 1816 el Congreso de Tucumán en el Plata declara la independencia, ésta había sido propuesta con anterioridad ya por Mariano Moreno, secretario de la Junta de Mayo y aparece expresamente en las Instrucciones que el 13 de abril de 1813 el llamado Congreso de las Tres Cruces o Congreso de Abril dicta para los diputados orientales a la Asamblea Constituyente, reunida en Buenos Aires.

La independencia es obviamente el pronunciamiento fundamental en el desconocimiento del orden colonial, aunque no deben descartarse otras motivaciones; parece claro que corresponde a necesidades concretas de los pobladores de la Banda Oriental colonial, transformada en Provincia Oriental que, para entonces, había recorrido un duro camino. Al levantamiento iniciado el 28 de febrero de 1811 encabezado por José Artigas, oficial del Cuerpo Blandengues que contaba con el apoyo de la Junta Grande de Buenos Aires, le habían seguido el éxito de la batalla de las Piedras, del 18 de mayo, tras la cual y con apoyo de fuerzas enviadas por dicha Junta, había sido sitiado Montevideo. Posteriormente y ante una difícil situación en el Alto Perú y el bloqueo de Buenos Aires por la flota de guerra española apostada en Montevideo y la invasión portuguesa solicitada por los regentistas sitiados, el Primer Triunvirato había ratificado un armisticio con éstos, que dejaba la Banda Oriental y la Occidental del Uruguay en poder de quienes iban a aplicar una dura represión contra los patriotas. Luego la designación de Artigas por una asamblea, como “Jefe de los Orientales” que le confería junto a las potestades militares otras de gobierno. La marcha de las tropas bonaerenses y la de las artiguistas tras su jefe designado Comandante del pueblo misionero de Yapeyú, con gran parte de la población había protagonizado lo que se llamaría más tarde “el Éxodo” y que entonces designaron como la “redota”. Era el exilio masivo que se instalaría luego de más de un episodio de

lucha contra los portugueses, en el campamento del Ayui en Entre Ríos.

La independencia de la Corona de España y de la familia de los Borbones (que excluía además las pretensiones de la princesa Carlota casada con el regente Juan de Portugal instalados en Río de Janeiro) estaba preservada contra todo futuro acuerdo que había sido posible ya merced a la aceptación formal de que el gobierno de Buenos Aires y los regentistas de Montevideo, gobernarían en nombre de Fernando VII.

La idea de independencia no estuvo nunca limitada a la Provincia Oriental, sino que supuso su pertenencia a las Provincias Unidas del Río de la Plata. Aunque dentro de la concepción más amplia que se expresa en el nombre de americanos, que se usó permanentemente para designar a quienes en toda América se enfrentaban al poder colonial, Así, una idea fundamental iba a surgir no sólo de la convicción de su necesidad como movimiento anticolonial sino de la experiencia concreta de esos orientales cuando vueltos del Ayui y reiniciado el sitio de Montevideo son convocados por Artigas para decidir su reconocimiento ante la Asamblea Constituyente.

República. La opción por el régimen republicano tampoco es obvia en ese momento en el Plata. Por entonces y más aun cuando se afirmara el poder de Fernando VII vuelto a España y corrieran en Europa los vientos de la restauración, abundaron los planes monárquicos en los que estuvieron involucrados incluso José de San Martín y Manuel Belgrano. Este último veía en la coronación de un inca, seguramente, la posibilidad de atraer a las masas altoperuanas. En el pensamiento artiguista, en cuyas formulaciones no faltarán ni la separación de poderes de Montesquieu ni otras extraídas de las constituciones norteamericanas, la idea de un gobierno republicano aparece fundamentada en el divulgado pacto social en la versión del teórico británico de la Revolución norteamericana Thomas Payne y mucho más explícitamente en la de Rousseau. Este último llegó a ser ampliamente conocido y leído en el Ayui, en la traducción de Mariano Moreno. Reiteradamente al artiguismo se referirá a la soberanía popular como fuente de todo orden político, impuesto para consagrar los derechos naturales, entre los que llegan a enumerarse el derecho a la vida, a la libertad, a la propiedad, a la seguridad, a la felicidad y, de hecho la resistencia a la opresión. Su garantía dependerá además, del derecho de los pueblos a guardar armas y del aniquilamiento del “despotismo Militar” con “trabas constitucionales que aseguren inviolable la soberanía de los pueblos”. Entre las libertades enumeradas

en las instrucciones ya citadas, se cuentan “la libertad civil y religiosa en toda su extensión imaginable”. En otros documentos expresamente se alude a la libertad de prensa y a la obligación que tiene el gobierno de extender la enseñanza para que los ciudadanos alfabetos puedan ejercer mejor sus derechos.

La reestructuración del gobierno, cuando la Provincia Oriental logra su autonomía en 1815, recogerá todas las formulaciones anteriores y lo plasmará, por el momento, con la asignación al poder civil del Cabildo de Montevideo, cabildo gobernador que ahora extenderá su acción más allá de la antigua jurisdicción, éste será elegido democráticamente, reservando funciones locales para otros. Junto a él actuará un delegado de Artigas. En cierto modo, en esta organización y en la que se plasma en otros órganos, se mantendrán viejas formas coloniales, las de los Cabildos, que mejor expresarán intereses locales, aunque democratizados y modificadas sus funciones.

Confederación o federación

Tempranamente surgieron en el Plata los conflictos entre centralismo y federalismo. La imposición de la Junta de Mayo y los gobiernos que la sucedieron en Buenos Aires nunca llegaron a realizarse en el Paraguay, sólo momentáneamente en el Alto Perú, y el movimiento revolucionario desarrolló corrientes opuestas en otras zonas del ex virreinato del Río de la Plata; éste organizado en 1776, no constituyó una matriz de clases nacionales, no conformó mercado interno, ni dio elementos suficientemente fuertes para constituir un Estado nacional. De él emanaron cuatro estados independientes y el proceso de constitución del Estado fue lento y difícil. Durante el coloniaje existieron contradicciones interregionales que oponían oligarquías locales con las cabezas de intendencia, o en la región ganadera y en el Paraguay con Buenos Aires. Se generaron en torno a la apropiación del excedente en el comercio, a la política tributaria, a los privilegios de unos puertos y Buenos Aires, sobre todos los demás, en cuanto a la apropiación de tierras y ganados, etcétera. Surgidos a nivel de las clases dominantes se encarnaron en los órganos de gobierno local y se extendieron entre amplias masas.

Durante las luchas por la independencia muchos de estos conflictos se agudizaron, se entrelazaron con los que se generaron a nivel de las provincias, entidades que se constituyeron básicamente con el ámbito de la influencia de una ciudad y en particular de sus terratenientes y hacendados, dentro de las cuales pierden influencia que se

desplaza en favor de caudillos hacendados o que se convierten en tales en la etapa de las guerras.

La Banda Oriental contó durante el coloniaje con el único puerto habitado para el comercio exterior —a excepción de Buenos Aires—, con los pocos saladeros que existieron entonces en el Plata y con condiciones privilegiadas para la explotación ganadera. El Cabildo, la Junta de Comerciantes y el Gremio de los Hacendados habían encabezado conflictos que expresaban la “lucha de puertos”, la inconformidad por la escasa atención del gobierno virreinal a los problemas de la campaña y de los avances de los portugueses, y habían reclamado que toda la Banda Oriental constituyese una sola unidad administrativa y política; estos conflictos se habían agudizado al final del coloniaje. Luego del levantamiento del primer sitio de Montevideo, en octubre de 1811, se irá formando una corriente fuertemente defensora de la autonomía de la región, constituida en provincia en 1813. La soberanía popular, en su primer grado, se considerará encarnada en las ciudades, pueblos y villas, a la manera tradicional española, a partir de la cual se constituía la provincia, entidad política básica. La soberanía particular de los pueblos será desde entonces primer objetivo frente a la política centralista de los sucesivos gobiernos que encarnaron básicamente a clases y fracciones de las clases dominantes en Buenos Aires. El federalismo será entonces la bandera de defensa de las autonomías locales frente al centralismo. A las contradicciones coloniales se sumarán, desde 1811, para fundamentarlo el haber considerado desconocidos los derechos de los orientales con el levantamiento del sitio; este federalismo consiste, en el planteamiento artiguista, en el reconocimiento de la plena soberanía provisional de la ligazón de las provincias por pactos ofensivos y defensivos hasta que un congreso de representantes de éstas creó un gobierno central federal, que de todas maneras debía respetar amplias autonomías locales.

En verdad, la forma de gobierno en torno a la cual se centraban los conflictos expresaba las contradicciones coloniales no superadas, y afloraba cuando la ruptura del orden colonial ponía en primer plano el tema de la organización nacional. No existían clases sino a nivel local, las que no lograban articular sus intereses en un ámbito más extenso.

Pero también en la Provincia Oriental eran muy fuertes las contradicciones internas; Montevideo permaneció en poder regentista hasta 1814, ciudad con fuerte población española, apostadero de la marina de guerra para el sur del continente, era también centro de un poderoso segmento de comerciantes monopolistas, algunos de los

cuales eran a la vez estancieros. El levantamiento de la campaña comprendió no sólo a peones y gauchos, sino también a curas y pequeños comerciantes de ciudades y pueblos, y hacendados de todas las capas sociales, aunque en la Banda Oriental era fuerte el sector de pequeños y medianos propietarios, enfrentados desde el coloniaje con los terratenientes por tierras y ganados. Pero esa unidad se rompe en el Ayuí, cuando el Triunvirato Serrateo procura atraer tras de sí además de los “blandengues” a un segmento de los exiliados, que recluta entre los más poderosos económicamente. Al constituirse en Provincia en 1813, parece haberse recompuesto la unidad entre los orientales del bando patriota. No obstante, casi la misma composición (comerciantes, saladeristas y sobre todo hacendados) tendrá el Congreso, que a fines de ese año desconoce lo actuado por el anterior y apoya de hecho al gobierno centralista de Buenos Aires. Temían que de retirarse las tropas porteñas se prolongara la guerra, la destrucción de la economía, etcétera. Luego de su retirada del segundo sitio de comienzos de 1814, Artigas pierde el apoyo de la mayoría de los privilegiados orientales; sólo lo recuperará lleno de reticencias, después de la ocupación porteña de Montevideo en 1814, que tiene mucho de conquista. No obstante, luego de la invasión portuguesa de 1816, una parte de los comerciantes, saladeristas y grandes estancieros, abandona las filas patriotas y se pliega a los conquistadores de inmediato, y otra lo hará en los años inmediatamente posteriores. Al mismo tiempo se acentuará la vinculación del segmento artiguista de la oficialidad, compuesta por estancieros o sus hijos, sobre todo de las fracciones pequeña y media con los “infelices”: peones, ex esclavos, indios, gauchos, etcétera. Ellos serán quienes mantendrán la lucha hasta 1820.

El federalismo artiguista se extenderá fuera de la Provincia Oriental y el protectorado de los Hombres Libres, comprenderá también Entre Ríos, Corrientes, Santa Fe, Córdoba y la Provincia India de Misiones. Tiene en común la oposición a una centralización política en beneficio de fracciones de clases de Buenos Aires. Pero constituyen una alianza heterogénea, entre fracciones oligárquicas como la cordobesa, por ejemplo, con los indios misioneros.

Esta alianza inorgánica, aunque llega a reunirse el Congreso de Concepción del Uruguay, se concentra en torno al poder del artiguismo nacido en la provincia con mejores condiciones, excepto Buenos Aires, para encabezar el proceso del momento. Sin embargo tenderá a destruirse, cuando se conjuguen contra ella la invasión portuguesa y los ataques del Directorio de Buenos Aires, contra las

provincias del litoral. La derrota de Artigas por los portugueses no permitirá su supervivencia aunque los caudillos entrerrianos y santafesinos triunfen sobre el Directorio en 1820, inaugurando una época de absoluta independencia provincial.

Mientras existió el artiguismo intentó consolidar la unidad por medio de un sistema aduanero que creaba en realidad un único ámbito para toda la región del protectorado.

La frustrada revolución democrático-radical

En la Provincia Oriental, de antigua tradición de luchas antilatifundistas, el artiguismo intentó una revolución agraria. No se trata obviamente de nada parecido a los movimientos campesinos de tanta significación en otros países de América Latina y en particular, en México. La Provincia Oriental, que como Estado independiente cuando se fijaron sus fronteras, se extendería por algo más de 185 mil kilómetros cuadrados, estaba casi desierta. Algo más de una decena de miles de sus habitantes vivía en Montevideo y estaban muy poco pobladas el resto de las ciudades, villas y pueblos. En total vivían en la Provincia Oriental en 1811 aproximadamente 70 mil personas; pero sólo un segmento muy limitado había logrado acceder a la tierra y a los ganados, si bien la inexistencia de un sólido poder estatal durante el coloniaje había impedido la completa vigencia del derecho de propiedad en el campo. La Banda y luego Provincia Oriental contaba con fracciones de pequeños y medianos hacendados más extensos que Buenos Aires o Entre Ríos, por ejemplo. Esto era el fruto de la necesidad de colonizar una tierra fronteriza disputada por el imperio portugués. La mayoría absoluta de tierras y ganados estaba en poder de un reducido grupo de estancieros y latifundistas funcionarios civiles y militares, comerciantes y saladeristas. Contra ellos habían contendido los vecinos de ciudades, pueblos y villas, los auténticos poseedores a los que se intentaba sacar y no pocas veces se desalojaba.

El 10 de septiembre de 1815, culminando un largo proceso, Artigas dictaba el "Reglamento para fomento de la campaña y seguridad de sus hacendados", que decretaba el reparto de las tierras realengas, de emigrados, malos europeos y peores americanos o distribuidas en 1810 y 1815, en "suertes de estancia" de tres leguas cuadradas, y el de ganados de los mismos orígenes, preceptuando la obligación de levantar ranchos y corrales y de mantener los ganados a rodeo. Establecía relación para indios, negros libres, paisanos pobres y para los casados sobre los solteros. Consagraba el mayor privilegio de los

“dos infelices”; nunca ni antes ni después, una ley tendría igual orientación en el Uruguay. El Cabildo encargado de poner en práctica el Reglamento lo pospuso hasta enero de 1816 y en agosto se iniciaba la invasión portuguesa. Fueron muchas, sin embargo, las tierras confiscadas y repartidas, aunque las primeras superaron a las segundas. La aplicación del Reglamento signó por largos años las luchas por la tierra, aún en el Uruguay independiente.

El Reglamento era pieza fundamental para desarrollar la ganadería destruida, para imponer el orden en la campaña y buscaba indudablemente satisfacer a pequeños y medianos poseedores y ampliar la capa de éstos como hombres adictos al artiguismo, a la vez debilitado por sus enemigos.

Sin duda se inscribe en una política que en otros rubros tiende a favorecer en otras provincias, además de la Oriental, a los indios, quienes según Artigas, tenían “el principal derecho”.

En su conjunto la radicalización es el fruto del desarrollo del proceso iniciado en 1811. Durante él las guerras, la destrucción, las pérdidas que experimentan el comercio y la destrucción de los ganados, irán separando del artiguismo a los privilegiados. Al dejarle sus más sólidos apoyos a los pequeños y medianos hacendados y a las masas desposeídas, la radicalización fue inevitable. Inevitable era también la derrota de un movimiento que trascendía los límites de las clases en condiciones de comandar al país; aunque para derrotarlo hubiesen de sumarse los veteranos portugueses de las guerras napoleónicas, con el apoyo real del Directorio bonaerense y la defección final de los caudillos de las provincias vecinas y algunos de los orientales.

Indudablemente el Reglamento reconoce fuentes ideológicas bastante precisas, pero el que se dictara y pusiera en práctica fue consecuencia de las condiciones de la Provincia Oriental. Se inspira en el reformismo español en el Plata, encarnado desde el fiscal Sagasti, pasando por numerosos funcionarios metropolitanos dieciochescos hasta Félix de Azara. Pero sus formulaciones tienen puntos en común con los decretos del periodo terrorista del mes de Ventoso durante la Revolución francesa. Es que, para responder a aspiraciones tradicionales y de las generadas durante la lucha que se desarrolla entre 1811 y 1815, y se prolongará en la resistencia hasta 1820, también en este campo el artiguismo recurrió a las fuentes conocidas y que le parecieron más válidas.

FRAY SERVANDO EN LA MESA DE BOLÍVAR

MANUEL CALVILLO
UNAM-IIB

Las siguientes páginas son parte de otras sobre la insurgencia de fray Servando. Atender aquí a la presencia de Mier en la *Carta de Jamaica* halaga, lo confesamos, un cierto providencialismo nuestro. El documento más celebrado de Bolívar no lo conoció Mier. A él tampoco. Mier llegó a Londres en octubre de 1811, abandonando Cádiz para unirse a la insurgencia americana después de ser capellán de los voluntarios de Valencia en la guerra contra Napoleón I. Bolívar, que llegara a Inglaterra en julio de 1810 en comisión de la Junta revolucionaria de Caracas ante el gobierno británico, partió de regreso a Venezuela el 21 de septiembre de 1810. Cinco años después, cuando acompañaba a Javier Mina en su expedición a México, Mier estaba en Galveston en octubre de 1816, mientras Mina conocía y hablaba con Bolívar en Puerto Príncipe.

Desde 1811 fray Servando debió saber de Bolívar por Luis López Méndez y Andrés Bello, comisionados también por Caracas, que permanecieron en Londres, y con quienes Mier se ligó personalmente concurrendo a la casa de Francisco de Miranda, oriente de los criollos y sede de la Gran Reunión Americana fundada por el Precursor.

¿En 1816 Mina habló con Bolívar del vicario de su expedición? Tal vez. Pero debió ser con brevedad pues sus proyectos eran premiosos para distraerse en las singularidades de fray Servando. En todo caso, Bolívar no volvería a mencionar el nombre de Mier después de hacerlo en la *Carta*, aunque citándolo como Guerra, pseudónimo con el que firmaba su *Historia de la revolución de Nueva España* aparecida en Londres en 1813.

Quien primero registra la presencia de Mier en la *Carta* es Francisco Cuevas Cancino en su ensayo "La Carta de Jamaica redescubierta" (en: *Jornadas*, núm. 78, México, El Colegio de México, 1975). Cuevas señala los temas de la *Historia* que reaparecen en la *Carta*: la crueldad de los españoles en la conquista de América, los párrafos sobre Quetzalcóatl y la Guadalupeana insurgente, las referencias a la insur-

gencia mexicana, los derechos violados centenariamente a los criollos en América a partir del “contrato” entre descubridores, conquistadores y pobladores con la Corona de Castilla. Son los más extensos pero no los únicos.

A fray Bartolomé de las Casas lo menciona Bolívar a través de la *Historia* de Mier.

Para Cuevas resulta “evidente que Bolívar o bien tuvo a la vista en Jamaica la obra de Guerra –Mier–, o bien la recordaba con suma precisión”. Nosotros pensamos que no se trata de un fiel recuerdo, sino que el texto de la *Carta* prueba que Bolívar la escribió teniendo a la vista, y sobre su mesa, la *Historia* de Mier. Ello con preferencia a la obra de William Walton *An expose on the disencions of Spanshb America*, aparecida en Londres en 1814, a la que Mier calificaría de plagio de su *Historia*. Guadalupe Jiménez, tan adicta a Mier, desvanece la imputación.

Las páginas siguientes corroboran los señalamientos de Cuevas Cancino.

Dos palabras sobre la Carta

La *Carta* de Bolívar, fechada en Kingston, Jamaica, en septiembre de 1815, se publicó por vez primera traducida al inglés en la *Jamatcan Quarterly Journal and Literary Gacette* en julio de 1818, como *Letter to a friend, on the subject of South American Independence*. En ella se contesta otra enviada a Bolívar por Henry Cullen, dueño de plantaciones en Jamaica e interesado en los sucesos de América. Es la traducción de la versión inglesa la que se ha divulgado, a veces con variantes, a partir de 1833, cuando se publicó en la *Colección de documentos relativos a la vida pública del Libertador* compilados por Francisco Xavier Yánez y Cristóbal Mendoza. Recientemente la Comisión editora de los escritos del Libertador, en el volumen especial *Simón Bolívar. Carta de Jamaica* (Caracas, 1972), examinó los textos de ella publicados hasta la fecha, concluyendo que el llamado Yánez-Mendoza es el de su redacción original en castellano. Cuevas Cancino disiente de este juicio, opinando que la versión original en castellano sigue desconocida. El problema no es nuestro punto.

En el cortejo de la *Carta* de Bolívar y la *Historia* de Mier acudimos a la traducción que del texto de 1818 en inglés hace Cuevas Cancino.

Quizá no deberíamos ignorar las circunstancias en las que se encontraba Bolívar en Jamaica después de la derrota de la segunda república de Venezuela, y su desesperación frente a Cartagena por la

guerra civil entre los propios insurgentes de Nueva Granada. Nos demoraríamos aquí. Aun siendo inexcusable omitirlo al hablar de la *Carta de Jamaica*, nos referiremos a su concepción de la confederación de los pueblos insurrectos de América, y a cinco documentos coincidentes con ella en el periodo inicial de la insurgencia. Ni a Francisco de Miranda y a sus papeles anteriores a 1810, ni a un singular documento realista de este año. En otra parte lo haremos.

Nuestras páginas no son más que un limitado repaso de textos de Mier y Bolívar; en sí, un mero apunte del tema.

Fray Servando en la Carta

Antes de entrar Bolívar en materia le declara a Cullen:

"...me encuentro en un estado de perplejidad... tanto por la falta de documentos y libros necesarios, como por los limitados conocimientos que poseo de un país tan inmenso, variado y desconocido como la América". El primer nombre que menciona es el de Humboldt, quien "con su universalidad de conocimientos teóricos y prácticos, apenas lo haría con exactitud".

Aunque:

una parte de los datos estadísticos y algunos económicos de la revolución son conocidos, puedo firmemente declarar que los acontecimientos más importantes han quedado oscurecidos y sobre ellos, en consecuencia, sólo se pueden ofrecer las conjeturas más inciertas e imperfectas.

De una alusión a la suerte futura de América, que será la reflexión final en la *Carta*, Bolívar se remonta desde el principio de ella al origen de la justificación insurgente. El motivo es una frase de la carta de Cullen: "Tres siglos han transcurrido —dice éste— desde que empezaron las barbaridades que los españoles cometieron contra los naturales de América." Bolívar lo amplía; citamos su párrafo:

barbaridades que la edad presente se ha rehusado a creer considerándolas fabulosas, pues parecen los límites de la depravación humana; y jamás hubieran sido creídas por modernos críticos si repetidos y constantes documentos no confirmaran estas infaustas verdades. El filantrópico obispo de Chiapa, el apóstol de las Indias, Las Casas, ha dejado a la posteridad una breve narración de ellas, extractada de las sumarias instruidas en Sevilla contra los conquistadores y atestiguada por cuanta persona de consideración y respeto había entonces en América, y aun por los secretos procesos que los propios tiranos se hicieron entre sí tal como lo afirman los más célebres historiadores de aquel tiempo. En una palabra, todas las personas imparciales han reconocido el celo, verdad y virtud que desplegó ese amigo

de la humanidad, quien con el mayor arrojo de intrepidez, ante su propio gobierno y ante sus contemporáneos condenó esos horribles crímenes, cometidos bajo la influencia de un sanguinario frenesí.

Es en este párrafo de la *Carta* en donde aparece por primera vez la inspiración de la *Historia de la Revolución* de fray Servando. En el libro XIV de ella, después de citar a pie de página a fray Antonio de Remesal –su *Historia de la fundación de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*–, y su cálido elogio de Las Casas, Mier remite a la obra de fray Agustín Dávila Padilla –*Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*–. El criollo de Nueva España y obispo de Santiago de Cuba escribía y Mier cita:

que la breve relación de éste –Las Casas– no es más que un extracto de la sumaria que se siguió a los conquistadores en Sevilla con la atestación de cuantas personas respetables había entonces en América, y con los procesos mismos que los tiranos se hicieron unos a otros.

Como autoridades que ratificaban a Las Casas. Mier, se cita a sí mismo aunque sin dar su nombre, mencionándose tan sólo como el autor de las *Cartas al español* (publicadas en Londres en 1811-1812). Además se apoya en Herrera, Remesal, Muñoz y Torquemada, “los sublimes historiadores” que acreditaban a fray Bartolomé.

La independencia de América y su futuro son el tema de la *Carta de Jamaica* y el designio de la vida de Bolívar y la insurgencia, su testimonio. De aquella escribe a Cullen: “Echemos una ojeada y observaremos una lucha simultánea en la misma extensión de este hemisferio.” Repasa y alude muy sumariamente los sucesos: las Provincias del Plata vencedoras en el Alto Perú; Chile combatiendo a los realistas; Nueva Granada, “el corazón de América”, con un gobierno independiente defendiéndose del general Morillo; Venezuela, “reducida a absoluta miseria”, “sus tiranos gobiernan un desierto”, mientras “los sobrevivientes combaten con furor en los llanos, decididos a morir o a precipitar al mar a sus implacables enemigos, cuyos sangrientos crímenes los hacen dignos rivales de los primeros monstruos que exterminaron la primitiva raza de América”. Y en la Nueva España, en donde han perecido un millón de hombres, la insurgencia continúa. Bolívar remite aquí a la obra de William Walton.

Hace también historia por alusiones: España reducida a Cádiz y las Américas sin gobierno legítimo y con necesidad de conservarse a sí mismas, habían iniciado su revolución. Se convocaron Congresos para darse, ellas sí legítimamente, constituciones en Venezuela y

Nueva Granada. Buenos Aires y Chile siguieron el mismo proceso, mas sus noticias son, –declara –, inexactas y no dispone de documentos satisfactorios.

Pero basta mirar el continente:

[el] panorama abarca –escribe– una escena militar de dos mil leguas de longitud y en su mayor ancho, de 900 leguas de extensión, en la cual, defendiendo sus derechos o doblegándose bajo la opresión de la acción española, se encuentran dieciséis millones de americanos.

No obstante la incomunicación y la falta de documentos de que se duele, Bolívar escribe su párrafo más dilatado sobre México: la insurrección en 1810, la creación de la Junta Nacional de Zitácuaro ejerciendo el gobierno, “por motivos de conveniencia” a nombre de Fernando VII. Menciona a los generales Morelos y Rayón. Su fuente es la *Historia* de Mier, quien a partir del Libro IX la narra abundando en detalles, disponiendo de periódicos insurgentes, el *Ilustrador Americano*, y de la *Gaceta del Gobierno de México*, realista. Mas la *Historia* únicamente acumula noticias hasta julio de 1813.

Un documento mexicano le interesa a Bolívar: el *Plan de Paz y Guerra*, que resume y que Mier transcribe al final de Libro XIII de su *Historia*, tomado del *Ilustrador Americano* del 10 de junio de 1812. Bolívar lo califica como “muy sabiamente concebido”. El gobierno realista lo trató “con el mayor desprecio” quemándolo por mano de verdugo en la plaza mayor de México, sin dar respuesta a la Junta Nacional y continuando “la guerra de exterminio con su furor acostumbrado”.

Sus noticias ciertas, las de la *Historia* de fray Servando, son anteriores a la reunión del Congreso de Chilpancingo y a la declaración de independencia absoluta de México el 6 de noviembre de 1813.

La *Historia* de Mier ilustra otro párrafo en la *Carta*. Bolívar entrecomilla hacia el final de ella otro párrafo de la de Cullen: “Mutaciones importantes y felices –escribía– pueden ser frecuentemente producidas por efectos individuales.” El contenido de esta cita obliga a reproducirla:

entre los americanos una tradición que relata cómo Quetzalcóatl, el Buda o Woden de Sudamérica, renunció a su poder y se apartó de ellos, prometiéndoles que transcurrido el tiempo asignado volvería para reponer su gobierno y restaurar su felicidad. Como esta tradición fortalece entre ellos la creencia de que reaparecerá, calcule usted, señor, cuáles serán los efectos por la aparición de un individuo que personifique el carácter de

Quetzalcóatl... ¿No cree que resultaría en la elevación de un partido patriótico de suficiente magnitud para compeler e inducir la unión de todos?

Con esta unión se lograría la victoria sobre los españoles y “establecer un poderoso imperio con un gobierno libre bajo leyes liberales”.

Bolívar conviene en que esfuerzos individuales causan efectos generales, en especial durante las revoluciones.

Pero Quetzalcóatl, el héroe y profeta del Anáhuac –disiente– no es capaz de efectuar los prodigiosos beneficios que usted contempla. Este personaje es apenas conocido por los mexicanos, y no precisamente con ventaja, porque éste es el destino de los vencidos, aun cuando sean dioses. Sólo historiadores y literatos se han cuidado de investigar su origen, la verdad o falsedad de su misión, sus profecías y el fin de su carrera. Se discute si acaso fue un apóstol de Cristo o un pagano; algunos suponen que su nombre, en lengua mexicana y en la china quiere decir Santo Tomás; otros, como Torquemada, que significa serpiente emplumada; algunos más, que es el famoso profeta de Yucatán, Chilam Balam. Sobre el verdadero carácter de Quetzalcóatl los más de los autores mexicanos, polemistas e historiadores [religiosos, –cree necesario añadir Cuevas–], profanos, [lo] han tratado con mayor o menor prolijidad. Acosta dice que estableció una religión cuyos ritos, dogmas y misterios muestran una admirable afinidad con la de Cristo, y que tal vez se le parezca más que ninguna otra. A pesar de ello, muchos escritores católicos se han ingeniado para denegar que este profeta fuese verdadero, y se han rehusado a reconocer en él a Santo Tomás, como lo afirman otros célebres autores. La opinión general es que Quetzalcóatl fue un legislador divino entre las tribus paganas de Anáhuac, lugar que poseyó el gran Moctezuma que derivaba de aquél su autoridad. De esto deduzco que los mexicanos no seguirán al pagano Quetzalcóatl aun cuando apareciese bajo circunstancias ideales, pues profesan una religión que es la más intolerante y privativa de todas.

La convicción laica de Bolívar rechaza la posibilidad de una restauración mitológica prehispánica. Pero el revolucionario en ejercicio que es, lo lleva a aprobar que un símbolo de carácter mítico también tenga vigencia en la insurgencia mexicana, y escribe:

Por fortuna, los promotores de la independencia mexicana han aprovechado con la mayor diligencia el fanatismo hoy en boga, proclamando a la famosa Virgen de Guadalupe como reina de los patriotas, invocándola en todos los casos arduos, y llevándola en sus banderas. Por este medio el entusiasmo político se ha unido con la religión, y ha producido un vehemente fervor por la sagrada causa de la libertad. La veneración de que goza esta imagen en México es superior a la más exaltada que pudiera inspirar el más diestro y afortunado profeta.

Si no se puede aventurar la fuente de Cullen al hablar de Quetzalcóatl, en Bolívar es la consulta inmediata de la *Historia* de fray Servando la que ilustra su extenso párrafo y su mención de la virgen insurgente. No lo sigue textualmente –Mier es profuso en el tema–, pero es menos que dudoso que ni por lecturas anteriores a la insurgencia, y menos en ella, podía acumular las noticias que recoge en la *Carta*.

Bolívar cita a fray José de Acosta el ilustre jesuita que trabajó en América de 1572 a 1587 –el último año en México–, cuya *Historia natural y moral de las Indias* se había publicado en cinco ediciones en castellano entre 1590 y 1792, y en cinco más en otros idiomas entre 1598 y 1617. No existen indicios de que las erudiciones supuestas en el párrafo –Acosta, Torquemada, los autores mexicanos y otros– fueran lecturas suyas directas o indirectas. Por su parte Mier menciona a Acosta. Citémoslo literalmente.

Quetzalcóatl –así lo escribe Mier, y también Bolívar– instituyó monjes en N. España, que según Acosta hacían los tres votos de pobreza, obediencia y castidad, ocupándose día y noche en la salmodia y salían a pedir limonsa, de que vivían con sus túnicas blancas, brazos cruzados, y cabeza inclinada con mucha humildad... Las vestiduras de Quetzalcohuatl eran de un obispo oriental, y no las que usaban los apóstoles... etc., etc.

La consagración, la comunión, el bautismo, eran sacramentos rituales entre los antiguos mexicanos, descritos por Mier apoyándose en Acosta y en fray Juan de Torquemada en su *Monarquía Indiana*.

Bolívar satisface su *Carta* con la mención de Acosta sin seguir a Mier en su disertación sobre Quetzalcóatl, abrumada de referencias a numerosos autores. En la identificación del Quetzalcóatl histórico, Mier, dudoso, propone finalmente que pudo ser Santo Tomás de Maliapor, quien predicó en la India antes de pasar a América; para concluir: “El lector escoja...” Ya había advertido que no podía precisar “la época en que vino Quetzalcohuatl, averiguación que no pudo hacer ahora –explica–, pues no tengo a mano sobre Indias sino Torquemada y Remesal, y todo lo demás va a cuenta de mi memoria”.

No es la ocasión para tocar el punto de la memoria de Mier, quien con desenfado poco convincente acumula sus erudiciones directas y mediatas con cargo a ella, como en este caso y en el de sus Cartas a Juan Bautista Muñoz.

¿Entretenía e interesó a Bolívar en su exilio el largo y fabuloso apéndice de la *Historia* de Mier? En todo caso, tomó notas de él para los párrafos de su *Carta*.

En otra parte de ella verificamos de nuevo la sugestión de Mier. Oigamos a Bolívar:

El emperador Carlos V celebró con los descubridores, conquistadores y pobladores de la América un pacto que Guerra llama nuestro contrato social. Los reyes de España, salvaguardando expresamente las prerrogativas reales, convinieron formal y solemnemente en que fuesen aquellos quienes a su propio riesgo lo llevaran a efecto y por esta razón les otorgaron títulos locales que los hicieron señores de la tierra. A ellos se les encomendó que tomasen a los indígenas bajo su protección como vasallos: que estableciesen tribunales y nombrasen jueces; que ejerciesen en sus propios distritos el recurso de alzada; todo lo cual, con muchos otros privilegios e inmunidades que serían prolijo detallar, se encuentra en el título IV de las Leyes de Indias. El monarca se comprometió a no perturbar jamás las colonias americanas, pues no tenía sobre ellas otra jurisdicción que la del supremo dominio, y ellas constituían una especie de propiedad en manos de los conquistadores y de sus descendientes. ¿Cómo hemos de admitir, pues, que al mismo tiempo haya leyes expresas que casi sin excepción decretan que los oriundos de la España recibirán todos los nombramientos civiles, eclesiásticos y financieros? Por virtud de dicho pacto los descendientes de los primeros pobladores y descubridores de la América son verdaderos feudatarios del rey, y en consecuencia la magistratura del país les pertenece como un derecho. Es, pues, con una manifiesta violación de todas las leyes y pactos en vigor como los americanos por nacimiento han sido despojados de esa autoridad constitucional que les confrieron las Leyes de Indias.

La última parte era el tema de los memoriales de agravios de los españoles americanos, ya registrados aprobatoriamente por Solórzano Pereira a principios del siglo XVII, recogidos por la literatura insurgente, acumulados a la enajenación de la Corona y los reinos hecha por Fernando VII en favor de Napoleón I.

En el Libro XIV de su *Historia*, en el que reitera expresamente las tesis de sus *Cartas del americano al español*, Mier escribe:

recurso para fijar el estado de la cuestión entre Españoles y Americanos a principios más sólidos y absolutamente incontestables. El pacto solemne y explícito que celebraron los americanos con los reyes de España, que más no lo hizo jamás nación alguna; y está autenticado en el mismo Código de sus leyes. Ésta es nuestra Carta Magna. Los reyes de España capitularon jurídica y solemnemente desde Colón con los conquistadores y descubridores de América para que lo fuesen a su propia cuenta y riesgo (prohibiéndoles expresamente hacer algún descubrimiento navegación ni población a costa de la Real hacienda) y que por lo mismo quedasen señores de la tierra con títulos de Marqueses los principales descubridores y pobladores recibiendo a los indígenas en encomienda, vasallaje o feudo, a título de instruirlos en la religión, enseñarles a vivir en policía, ampararlos y defenderlos de todo agravio e injurias...

El párrafo contiene detalles de los privilegios, y entre éstos el de que:

ejerciesen en su distrito jurisdicción de apelación, [...] quedando el rey con el alto dominio de las Indias Occidentales descubiertas o por descubrirse con tal que no puedan enajenarlas ni separarlas de la Corona de Castilla, a que están incorporadas, en todo ni en parte, en ningún caso, ni en favor de ninguna persona. Y considerando [concluye el emperador Carlos V], la fidelidad de nuestros vasallos y los trabajos que los descubridores y pobladores pasaron en su descubrimiento y población para que tengan mayor certeza y confianza de que siempre permanecerán unidas a nuestra corona, prometemos y damos nuestra fe y palabra Real por Nos y los reyes nuestros sucesores de que para siempre jamás no serán enajenadas ni apartadas en todo ni en parte, ni sus ciudades y poblaciones, por ninguna causa o razón, o en favor de ninguna persona; y si Nos o nuestros sucesores hiciéramos alguna donación o enajenación contra lo dicho sea nula y por tal la declaramos. Este juramento –escribe Mier– ha sido confirmado por los reyes posteriores... y si lo dicho no se llaman pactos explícitos y solemnes inalterables por onerosos, yo no sé que cosa puede serlo...

Los subrayados y entrecomillados son de Mier, quien cumplidamente remite a las leyes de que toma citas. El que en las Leyes de Indias constaba dispersa la constitución fundamental del Nuevo Mundo, como reinos autónomos, fue tópico del juntismo americano y de la primera insurgencia. Mas el que las capitulaciones de la Corona de Castilla con los descubridores, conquistadores y pobladores fueran la Carta Magna de América, sólo fray Servando lo propuso. Que ello fuera contradictorio con su impugnación de los títulos de España sobre el Nuevo Mundo –desde el original de las Bulas Alejandrinas, y los doctrinarios posteriores–, y así los de conquista y dominio, no preocupaba a los abogados de la independencia. Ni al beligerante fray Servando que se declaraba heredero de los derechos de los conquistadores y de los de soberanía usurpados a los naturales por los españoles.

Pero Bolívar advierte sin equívoco la ambigüedad contradictoria que a Mier no importa, y escribe:

...nosotros, que conservamos apenas un vestigio de nuestro estado anterior, no somos indios ni europeos, sino una raza intermedia entre los aborígenes y los usurpadores españoles; en suma, siendo americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, hemos de disputar y combatir por estos intereses contrarios, y hemos de perseverar en nuestros anhelos, a pesar de la oposición de nuestros invasores, lo cual nos coloca en un dilema tan extraordinario como complicado... [...] se nos veja con un gobierno que además de privarnos de esos derechos –los de españoles americanos– que son nuestros, nos deja en una especie de infancia permanente en todo cuanto se relaciona con los negocios públicos. Es por esta razón por la que afirmo que estamos privados de la tiranía activa, pues ni siquiera se nos permite el ejercicio de las funciones que le son propias.

En el párrafo anterior había dicho: “hallaremos que la América no sólo ha sido privada de su libertad, sino también de la tiranía activa, o sea de su posesión.”

No únicamente en la *Carta de Jamaica* asume Bolívar la ambigüedad contradictoria del criollo insurgente. Poco más de tres años después, el 15 de febrero de 1819, la denunciará al inaugurar las sesiones del Congreso de Angostura. Sus palabras debemos recogerlas:

Al desprenderse la América de la Monarquía Española se ha encontrado semejante al Imperio Romano, cuando aquella enorme masa cayó dispersa... Cada desmembración formó entonces una Nación Independiente conforme a su situación o a sus intereses, con diferencia de que aquellos Miembros volvían a restablecer sus primeras asociaciones. Nosotros ni aun conservamos los vestigios de lo que fue en otro tiempo: “no somos Europeos, no somos Indios, sino una especie media entre los Aborígenes y los Españoles. Americanos por nacimiento y Europeos por derechos, nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión y de mantenernos en el país que nos vio nacer, contra la oposición de los invasores; así nuestro caso es el más extraordinario y complicado. Todavía hay más; nuestra suerte ha sido siempre nula... [...] la América todo lo recibía de España que realmente lo había privado del goce y ejercicio de la tiranía activa...”

UNIÓN Y DENOMINACIÓN ANTES DE LA INSURGENCIA DE 1810

ARTURO ARDAO
Universidad Central de Venezuela

...(adelantar) las ciencias útiles en *nuestra América*...

Benito Díaz de Gamarra, 1774

Así como el querer constituirá indubitablemente nuestra *Independencia*, la *Unión* nos asegurará permanencia y felicidad perpetua.

Francisco de Miranda, 1806

El *unionismo latinoamericano*, en tanto que unión de las Américas española, portuguesa y francesa, surgió conjuntamente con la idea misma de una América latina, contrapuesta a una América sajona, a comienzos de la segunda mitad del siglo XIX. Pero esta unión resulta incomprendible sin su gran antecedente histórico, el *unionismo hispanoamericano* en sentido propio.

Este unionismo hispanoamericano, por su parte, tiene una carrera muy ostensible desde los pronunciamientos iniciales de 1810, hasta el decisivo episodio bolivariano del Congreso de Panamá, y luego tantos otros, entre los que sobresalen los dos congresos (hispano) americanos de Lima. Pero no se explica esta unidad, tampoco, sin la consideración del cuadro histórico que preparó la revolución. Los verdaderos orígenes del unionismo estrictamente hispanoamericano se remontan, obligadamente, a fines del siglo XVIII, cuando se despiertan en las colonias españolas de América, primero, los anhelos y las ideas y luego, los propósitos y las actitudes de independencia.

Desde mucho tiempo atrás existieron dispersas manifestaciones independentistas, pero sólo entonces, en la atmósfera de las grandes revoluciones, norteamericana del 76 y francesa del 89, se empieza a definir una conciencia continental. Esta conciencia independentista será, al mismo tiempo conciencia unionista. Unionismo, empero, que en ese entonces aparece y actúa en condiciones muy diferentes de las

del que será luego el unionismo clásico del siglo XIX –todavía *proto-latinoamericano*–, procedente de él.

Antes de 1810, en la etapa de conspiración, el unionismo vigente era espontáneo e implícito, que partía, naturalmente, de la preexistente unidad en que siempre había vivido el orbe hispanoamericano. Después de 1810, en la etapa combatiente y en las que le siguieron más allá de la emancipación, se trató de un unionismo planeado o programado, en cuanto que se proponía, deliberadamente, la tarea de unir o re-unir a las múltiples naciones en que se fue fragmentando dicho orbe en el curso de las guerras de independencia. Para el primero, la unión, en sí misma, estuvo lejos de presentarse como problema; para el segundo, lo constituyó en forma expresa: un problema arduo, laborioso, y, al fin, sin solución en tanto que unión sólo hispanoamericana. El paso de uno a otro unionismo, ambos igualmente hispanoamericanos (podría hablarse incluso de dos fases sucesivas de un mismo unionismo), ha quedado señalado por los estallidos de 1810. Con éstos, la unión, en tanto que problema, se presenta de modo inseparable o solidario, al también entonces emergente problema nacional. De más está decir que, sin perjuicio de la legitimidad –por convención– de tan nítido deslinde histórico, hubo elementos de transición que operaron confusamente en el enlace, en particular en las turbulencias del primer lustro del proceso revolucionario.

Pues bien, sólo nos ocuparemos aquí del primer unionismo hispanoamericano independentista de las postrimerías del periodo colonial, tal como llega hasta 1810. Precisamente en el seno del mismo comenzó a plantearse, no el problema de la unión en sí, sino el posteriormente capital problema, del nombre de ésta.

No debe olvidarse el papel de las formas aisladas –en el espacio y en el tiempo– de rebelión indígena, y, secundariamente, de rebelión de núcleos de origen africano. Pero el sentimiento independentista, que en el último cuarto del siglo XVIII conduce poco a poco a una conciencia continental, fue, por excelencia, propio de los criollos, en el sentido más general de este término. Es decir, de los americanos descendientes de españoles, cuyas filas más o menos engrosaron por la mezcla de estos últimos y, por supuesto, de los blancos mismos con los elementos indígena y africano. Todo ese conjunto de criollos de distintos matices eran los llamados “españoles americanos”, según la expresión característica de la época.

En su sentido más literal, dicha expresión designaba exclusivamente al nativo de sangre peninsular; en sentido amplio, se aplicaba al nativo cuya sangre era predominantemente española o, al menos,

notoria. Ampliándose en la dirección española, llegó a abarcar incluso a los nacidos en la Península que luego se identificaban espiritualmente con su nueva tierra, bien porque su incorporación a ella hubiera ocurrido a muy corta edad, bien por cualquier otro factor, como los de orden familiar (atracción afectiva de la descendencia, personal alianza conyugal, etcétera).

En el marco de toda esa gama de “españoles americanos” comenzó a definirse, décadas antes de 1810, para crecer y tomar cuerpo, el proyecto de la independencia. El unionismo fue un aspecto accesorio de este proyecto capital, pero no por accesorio fue menos decisivo. La emancipación tuvo que ser sentida y, por lo mismo, concebida como necesariamente conjunta a todas las colonias españolas. La eficacia práctica de la insurgencia, por lo pronto, así lo requería. A ello se añadía la creciente convicción de que la antigua patria española común se estaba desdoblando en “dos patrias”: la de España y la de América, que desde tanto tiempo atrás pertenecía a los americanos. El desenlace obligado de este desdoblamiento no podía ser sino la correlativa constitución de “dos naciones” separadas por el Atlántico.

En el mismo siglo XVIII, las ideas de “patria” y “nación” habían llegado a su general madurez europea, en el nuevo espíritu de solidaridad común que les imprimió la modernidad por la decantación y el desarrollo de los estados nacionales. En la América española se les manejó mucho tiempo como comprensivas de España y sus dominios en una sola unidad. Éste será el primer sentido de la expresión “hispano-americana”, aplicada a aquellas ideas de patria y nación.

La verdad es que, en un plano no propiamente formal, este sentido se mantuvo en pie hasta 1810, correspondiendo a él diversos episodios significativos, entre los cuales se destaca —con todo lo que tuvo de “máscara”— la alegada fidelidad a Fernando VII.

Pero desde fines de aquella centuria, en muchos espíritus criollos convergen sentimientos e ideas en la dualidad *patriótica* a la vez que *nacional*: por su lado, la península; por el suyo, la nueva comunidad continental que se ha ido configurando en los dominios americanos del imperio español. A esta comunidad se le llamará “hispano-americana” en un sentido nuevo. En 1788, la *Gaceta de Literatura de México* hablaba ya de “nuestra Nación Hispano Americana”, diferenciada de España.¹ Sin embargo, en distinción tajante, con una frecuen-

¹ John Lynch, *Las revoluciones hispanoamericanas, 1806-1826*, Barcelona, Ariel, 1976, p. 45.

cia cada vez mayor, se preferirá llamarla, sencillamente, “americana”, sin bien solamente con el alcance de hispanoamericana. Tal designación fue entonces una instauración activa de la antítesis, más que dualidad, España-América, no menos política pero de beligerancia más enfática por la oposición de dos naciones, que la división más genérica Europa-América, que apuntaba a la oposición de dos continentes.

No se podría abstraer o separar este fenómeno del que al mismo tiempo conduce a la definición, también gradual, del sentimiento y la idea de las que iban a ser las patrias y las naciones chicas de la América española. Más que señalar procesos distintos – fueran paralelos o sucesivos –, se trata en realidad de uno solo y, en general, simultáneo. Las raíces de todas sus manifestaciones son lejanas, incluso precolombinas; así lo comprueban numerosos estudios, recientes, y clásicos, que versan sobre los sendos antecedentes de la conciencia nacional de los diversos países hispanoamericanos. Por eso, el problema nacional iba a irrumpir con tanto ímpetu en el mismo año de la revolución. Pero hasta ese momento, congénitamente unida – o una – Hispanoamérica, por el originario dominio político colonial, será la “patria americana”, o la “nación americana”. Tal disposición de espíritu, característica del designio de la independencia en su fase de nacimiento y expansión, no podía dejar de ser, también, congénitamente unionista.

Pese a todo lo que así tuvo de espontáneo, una latente dificultad turbó desde sus comienzos al dicho unionismo inicial, que, no obstante, no afectó entonces a la idea de unión en sí. El hecho fue que se planteó primero tácita y después expresamente la magna cuestión de la identidad *continental*, expresada mediante un *nombre*. En esta cuestión – aparentemente sencilla – se iba a enzarzar por mucho tiempo la conciencia hispanoamericana. A este respecto, representativas por excelencia vinieron a ser, una vez más, la personalidad y la obra del precursor Francisco Miranda.

Con la frase “La América española desea que la Inglaterra le ayude a sacudir la opresión infame en que la España la tiene constituida...”,² empezaba la histórica *Propuesta* de Miranda al gobierno inglés, encabezado por el primer ministro William Pitt en 1790. Las palabras de apertura de la primera gestión diplomática de la independencia marcan, además, la aparición, con el mismo carácter formal, del unionismo continental hispanoamericano. *La América*

² Francisco de Miranda, *Textos sobre la independencia*, recopilación y estudio preliminar de José Nucete Sardi, Caracas, Biblioteca Nacional de la Historia, 1959, p. 39.

española desea, así se tratara de otra cosa distinta a la independencia, este solo enunciado de *un deseo común*, dirigido a quien se dirigía, definía –de un modo solemne– la existencia de una gran conciencia colectiva, largamente gestada en el pensamiento de muchos espíritus; en esos momentos nacía en realidad, con personalidad propia y como entidad única para el mundo diplomático y para la vida internacional.

La denominación utilizada “América española” llevaba consigo el sello colonial, por más que después de la emancipación tal nombre haya persistido legítimamente hasta nuestros días con el solo carácter lingüístico-cultural. Si bien Miranda no podía evitar su uso en un documento de índole tal, no emplea el término en otro sentido. Antes de esa fecha, Miranda había propuesto, en privado, un nombre original para la *patria* que en el presente se sentía y para la *nación* futura que se presentía: *Colombia*.

Ángel Rosenblat ha escrito al respecto: “Es probable que [Miranda] lo acuñara en 1784, su época de Nueva York, cuando –según confiesa– concibió el proyecto de la independencia de Hispanoamérica.”³ En efecto, el propio Miranda declaró en una “Memoria”: “En el año de 1784, en la ciudad de Nueva York, formé un proyecto de libertad e independencia de todo el continente hispanoamericano con la cooperación de Inglaterra.”⁴ La suposición de que fue también entonces cuando acuñara el nombre de Colombia, aunque no haya constancia de ello en el diario de su viaje de 1783-1784 por los Estados Unidos, está bien fundada, pues en 1792, en carta escrita en inglés desde París a su amigo Hamilton, el prócer emplea el nombre, aludiendo expresamente a aquella época: “...han madurado las cosas para la ejecución de los grandes y benéficos proyectos que contemplábamos cuando, en nuestra conversación de Nueva York, el amor de nuestra tierra exaltaba nuestros espíritus con aquellas ideas por el bien de nuestra infortunada *Colombia*”.⁵ En el original inglés de esta carta, por excepción, Miranda escribe “Columbia” en lugar de “Colombia”. Pero en la primera mención suya del término que hemos localizado (1788), no obstante el figurar en una carta en francés, aparece el castellanizado “Colombia”, como seguirá escribiéndolo después.⁶

³ Ángel Rosenblat, *El nombre de Venezuela*, Caracas, 1956, p. 44.

⁴ Augusto Mijares, *El Libertador*, 5a. ed., Caracas, 1969, p. 128.

⁵ *Archivo del general Miranda*, Caracas, 1938, tomo XV, p. 146.

⁶ *Ibid.*, 1930, tomo VII, p. 36. A la creación mirandina del término “Colombia” como denominación de toda Hispanoamérica y al destino que le cupo, hemos dedicado un trabajo anterior: “La idea de la magna Colombia de Miranda a Hostos” (1975), recogido en nuestro volumen: *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*, Caracas, Monte Ávila, 1978.

La publicidad que del nuevo nombre hiciera el mismo Miranda debía, con todo, aguardar aún varios años. Antes tenían que llegar, por fuerza, a su madurez condiciones subjetivas y objetivas de índole diversa.

Personero de la América española, era Miranda por entonces un verdadero arquetipo del “español americano” del que se hablaba en la época. Tanto más cuanto que, nacido en Caracas en 1750, había pasado a España en 1771, completando en la metrópoli su formación y prestando servicios militares casi desde su llegada hasta 1783. Precisamente en el mismo año de 1792, el de la referida carta de Miranda a Hamilton, la expresión “español americano” fue estampada en un escrito del religioso peruano Juan Pablo Viscardo, residente en Europa desde la expulsión de la Compañía de Jesús de los dominios españoles. Este escrito —*La Carta de los españoles americanos*— transmitió el término a la posteridad; el propio Miranda sería el encargado de publicarlo por vez primera en Londres, aunque con falso pie de imprenta de Filadelfia, en su original francés en 1799, a un año de la muerte de su autor y de nuevo en versión española en 1801.⁷ Miranda hizo llegar la *Carta de los españoles americanos* a todas las regiones del imperio hispanoamericano, y este documento ha quedado, por su argumentación y extensión, erigido en el verdadero manifiesto continental de la revolución emancipadora.

Desde luego, su principal significación es el severísimo enjuiciamiento de la dominación española en América, pero, accesoriamente, la *Carta* —escrita en el tercer centenario del descubrimiento— tiene el inapreciable valor de documentar la naturaleza y la terminología del espíritu unionista hispanoamericano en los años iniciales del propio espíritu independentista. Dirigida a los “españoles americanos” los invoca así: “Hermanos y compatriotas”, para decir en las primeras frases, “El Nuevo Mundo es nuestra patria” y concluir el texto con las palabras “De esta manera, la América reunirá las extremidades de la tierra y sus habitantes serán atados por el interés común de una sola *Grande familia de hermanos*”.⁸

“Nuevo Mundo” y “América” son términos empleados por Viscardo como equivalentes de “América española”, al mismo tiempo

⁷ Viscardo, que no llegó a conocer personalmente a Miranda, legó sus papeles al ministro norteamericano en Londres, Rufus King, quien a su vez los hizo llegar al Precursor.

⁸ Para el documento completo, así como para los datos biográficos de su autor, véase: Miguel Batllori, S. J., *El abate Viscardo*, Caracas, 1953.

que ésta representa, en su gran hermandad familiar, la verdadera patria, con exclusión implícita, tanto de la europa peninsular, como —hacia el extremo opuesto— de cualquiera otra patria chica circunscrita a tal o cual región hispanoamericana.

A lo largo de sus negociaciones con Pitt en la década del 90, así como en otros documentos del mismo periodo, Miranda prescinde del empleo del novedoso nombre de su invención, Colombia, y se atiene a la variada terminología en circulación. Las denominaciones expresivas de la vinculación colonial con la metrópoli europea son diversas: América Española, Hispanoamérica, Continente Español Americano, Continente Americano Español, Continente Hispanoamericano; también las de significación geográfica usadas todas con alcance convencional: América, América Meridional, América del Sur, Continente Americano, Continente Sur Americano. ⁹ Muy rara vez, y sólo en su correspondencia privada, da cabida en esos años al término “Colombia”. Con todo, llega un momento en que la cuestión del nombre empieza a deslizarse al primer plano. Ello acontecerá cuando empiece, a su vez, a formalizarse la acción revolucionaria organizada, de la que es momento culminante, todavía en el siglo XVIII —como manifestación también culminante del unionismo hispanoamericano de la época—, la llamada Reunión de París, celebrada el 2 de diciembre de 1797.

Ésta fue promovida por una reducida sociedad secreta, agrupada en torno a Miranda y al peruano Pablo de Olavide, quien tuvo un papel más que nada simbólico. De estos dos sólo asistió el primero, personaje central indiscutible y principal impulsor de toda la actividad de entonces. De la lectura de la famosa *Acta* que la registra, se recoge la impresión de que los participantes debieron plantearse en forma expresa la cuestión del nombre con el que distinguirían a la entidad continental de la que se sentían representantes, por la preferencia acordada a uno en particular. Ese nombre fue el de “América Meridional”, y es el que más consecuentemente aparece en el documento en los pasajes que no hacen referencia a la condición colonial: “Diputados de las Ciudades y Provincias de la América Meridional”, “los aliados de la América Meridional”; “cuando sea dado el impul-

⁹ Los años de las negociaciones con Pitt fueron: 1790, 1791, 1792, 1798 y 1799: *Archivo del general Miranda*, 1938, tomo XV, pp. 106-127, 132-138, 142-144, 265-271, 344-352. Como ejemplo de la reiteración de aquella diversidad de términos, sin el empleo de Colombia, véase en el mismo volumen lo correspondiente a la última década del siglo XVIII, en pp. 121, 122, 125, 146, 153, 158, 161, 206, 207, 226, 229, todo ello sin perjuicio de muchos otros del mismo periodo en otros volúmenes.

so a la América Meridional”; el futuro “gobierno de la América Meridional”.¹⁰

Ese nombre, que entre tantos otros similares iba a ser el escogido muchos años después por Bolívar, para incluirlo –en su variante gentilicia “americano meridional”– en el título de la *Carta de Jamaica*, fue también el que casi en seguida de la Reunión de París, en 1799, utilizó Miranda para cerrar la breve “Advertencia” que antepuso a la citada primera publicación de la *Carta* de Viscardo. Luego de nombrar a éste, el texto decía: “En lo futuro se hará conocer el resto de sus interesantes manuscritos sobre la América Meridional.”¹¹ Se observa la tendencia a uniformar alrededor de un nombre, de hecho, la designación de la gran comunidad patriótica y nacional llamada a desprenderse del imperio español. Sin embargo, ese nombre, que en cierto sentido era afortunado por su diferencia psicológica, ya que no lógica, respecto al de América del Sur, más ligado dentro de las propias colonias a una región geográfica parcial, tenía un inconveniente que fue, tal vez, decisivo: el de no generar un gentilicio expresable con una palabra única.

Resulta significativo, por otra parte, que en la mencionada “Advertencia” de Miranda a la *Carta* de Viscardo, se haya invertido el orden de los gentilicios que figuraban en su título, para llamar al documento “Legado precioso de un americano español a sus compatriotas”. El concepto de “español americano” empezaba a sentirse, más que anacrónico, poco compatible con el ideal de independencia. El mismo de “americano español” tendría una vida efímera, no sólo en Miranda. Muy rápidamente el componente gentilicio “español”, antepuesto o pospuesto, desaparece de este lado del Atlántico, para dejar solamente el de “americano”. Esto se observa ya en los escritos de Humboldt, en ocasión de su viaje al Nuevo Mundo entre 1799 y 1804:

Los criollos prefieren que se les llame americanos; y desde la Paz de Versalles, y especialmente desde 1789, se les oye decir muchas veces con orgullo: “Yo no soy español, soy americano”, palabras que descubren los síntomas de un antiguo resentimiento.¹²

¹⁰ *Ibid.*, tomo XV, pp. 198-205.

¹¹ Miguel Batllori, *op. cit.*, apéndice, p. V.

¹² Alejandro de Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, 1941, tomo II, p. 118, citado por John Lynch, *op. cit.*, p. 9. El empleo del gentilicio “americano”, a secas, como sinónimo de hispanoamericano, fue, por supuesto, mucho más general a partir del estallido de la revolución. No obstante, en pluma de criollos el término compuesto “americanos españoles” reaparece de cuando en cuando en el curso de las guerras de independencia y aún después.

Se halla aquí, sin duda, la lejana y por lo mismo profunda raíz de la terminología genéricamente *americanista*, de todo el unionismo hispanoamericano tradicional, anterior y posterior a 1810, hasta el advenimiento del “latinoamericanismo” en la segunda mitad del siglo.

Por lo que a Miranda respecta, en ese mismo espíritu denomina “americana” a secas, a la logia que funda en Londres como instrumento del ideal independentista: “Gran Reunión Americana”. Denominación cuyo sustantivo “Reunión”, encerraba por su parte una bandera de unionismo –por supuesto, sólo hispanoamericano– a la que correspondieron los hechos, pues por ella desfilaron futuros próceres de la emancipación de todas las latitudes.

El Precursor nunca renunció a los términos “América” y “americano” en el sentido de “Hispanoamérica” e “hispanoamericano”, de conformidad con el arraigo que tenían en la conciencia nativa. Desde 1800, empero, se decidirá intercambiarlos en forma sistemática y creciente por los de “Colombia” y “colombiano”, que para él eran equivalentes, aunque estos últimos, en su concepto, estuvieran revestidos de una más notoria entonación insurgente. Viejos términos familiares para Miranda –los empleaba desde hacía tres lustros, si bien en privado–, el curso de los acontecimientos lleva al Precursor a sacarlos a la luz, lanzándolos como una divisa a la lucha pública revolucionaria.

La redacción del *Acta* de París (fines de 1797) y la publicación de la *Carta* de Viscardo en Londres (mediados de 1799), debieron avivar o reavivar en los medios insurgentes la cuestión del nombre. Se había entrado en una etapa de impulso de la conspiración continental; pero cada uno daba preferencia a una terminología distinta, cuando se llegaba el crucial momento de nombrar a la “patria” por la que se luchaba, o –lo que es igual– de fijar el gentilicio más adecuado al patriotismo que nacía. Esto debió sentirlo Miranda más que ningún otro. Así se le impuso, al parecer súbitamente, la necesidad de hacer público el nombre que desde tantos años atrás venía acariciando: *Colombia*.

Hacia 1800-1801, Miranda redactó su primer manifiesto revolucionario que tituló *Proclamación a los Pueblos del Continente Colombiano, alias Hispanoamérica*.¹³ En el borrador había escrito primero

¹³ *Archivo del general Miranda*, 1950, tomo XVI, pp. 108-120. El documento no tiene fecha; cabe asignarle la de 1800-1801, porque el contexto resulta ser contemporáneo o complementario de un llamado “Esbozo de gobierno provisional”, cuyo original, en francés, incluido en el mismo volumen, está fechado en Londres el 2 de mayo de 1801.

“Continente Hispanoamericano”, según Rosenblat, quien añade: “Pero en seguida tacha y corrige”, para fijar el título en la forma arriba señalada, o sea, como ha sido siempre editado y conocido. ¹⁴ La constancia de esa corrección —ya hemos dicho en otra oportunidad— tiene un valor documental inapreciable: consigna el decisivo instante en que Miranda decide bautizar definitivamente a Hispanoamérica con el nombre que el espíritu de la revolución había engendrado en su mente.

Desde entonces hasta 1810, Miranda hablará de “extranjeros Filo-Colombianos”, de los “bravos hijos de Colombia”, de “nuestra querida Colombia”, del Ejército de Colombia bajo mi inmediato Comando”, de la “infortunada Colombia”, de los “puertos de Colombia”, del “Continente Américo-Colombiano”. ¹⁵ En cuanto al término *Colombeta*, también de su autoría, explica Rosenblat:

Es el nombre que puso Miranda —probablemente en 1805 cuando organizó sus papeles antes de salir de Europa— a 63 volúmenes de su archivo. Con su terminación griega, *Colombeta* (hay que leer *Colómbeta*), significaba sin duda para él: papeles y cosas relativas a Colombia. ¹⁶

De los variados términos tradicionales referentes a la América española que aún después de 1800 subsisten, junto al de Colombia, en la pluma de Miranda, ninguno tan frecuente como el de América, a secas, y su derivado americano. Muy elocuente al respecto es el texto del *Esbozo de gobierno provisional* que debía crearse para la nación, documento que acompañó, en 1801, a la citada *Proclamación a los Pueblos del Continente Colombiano, altas Hispanoamérica*. El apartado dedicado a la ciudadanía, comienza así: “Son ciudadanos *americanos*:...”; tratándose de extranjeros, podrían considerarse “*americanos*”, quienes hubieran hecho campañas por la “*independencia Americana*”. Al ocuparse del cuerpo legislativo, llega a llamar, ocasionalmente, a la nueva entidad política “*Federación Americana*”. ¹⁷

En su documento, a ese cuerpo legislativo se le llama también “*Dieta Imperial*”, y a los dos funcionarios que debían encabezar el po-

¹⁴ Ángel Rosenblat, *op. cit.*, pp. 44-45.

¹⁵ *Archivo del general Miranda*, 1950, tomo XVI, pp. 159, 258, 349; tomo XVII, pp. 347, 350; tomo XVIII, pp. 39, 54, 105-109; tomo XXI, p. 141.

¹⁶ Ángel Rosenblat, *op. cit.*, p. 44. La nueva edición del *Archivo* de Miranda, iniciada en Caracas en 1978 por Ediciones de la Presidencia de la República, con prefacio de J. L. Salcedo-Bastardo e introducción, bibliografía, prólogo y notas de Josefina Rodríguez de Alonso, se publica con el título originario de *Colombeta*.

¹⁷ Francisco de Miranda, *op. cit.*, pp. 67-77.

der ejecutivo se les designa “incas”. A causa de esto, más de una vez se ha considerado monárquico el proyecto de Miranda, relacionándolo con los posteriores planes de algunos próceres sureños de coronar a un descendiente de los antiguos incas. La verdad es que dicho proyecto, la expresión constitucional más importante del ideario unionista hispanoamericano anterior a 1810, no tendía más que a una federación republicana de provincias. Se le designaba “imperio” sólo en atención a su vastedad, y por lo que respecta a los “incas”, el término –“nombre venerable en el país”– se aplica únicamente a definir a los mandatarios elegidos por la “Dieta Imperial”, “entre todos los ciudadanos del Imperio”, por término de un lustro y no reelegibles sino al cabo de otro lustro.¹⁸

En el mismo documento figura, si bien indirectamente, una nota colombianista ligada tal vez a la primera referencia histórica, en la generación de la independencia (1801), al Istmo de Panamá, como centro político hispanoamericano: “La *Ciudad Federal* será construida en el punto más central (quizás en el Istmo) y llevará el nombre agosto de *Colombo*, a quien el mundo debe el descubrimiento de esta bella parte de la tierra.”¹⁹ Seguramente para mantener armonía léxica con el término Colombia, presente en su espíritu aunque en aquel texto no lo escribiera, Miranda proponía en lugar de Colón el nombre italiano Colombo.

La profunda presión ejercida desde el fondo de la historia sobre todos los hispanoamericanos por la sola palabra América iba a constituir, entonces y después, el obstáculo mayor para la imposición, a escala continental, del neologismo Colombia. Ensayando a conciliarlos, acaso con espíritu más de transición que de transacción, el posterior manifiesto de Miranda, que data de la fecha de su desembarco en Coro, en 1806, se titularía “Proclamación. Don Francisco de Miranda, Comandante General del Ejército *Colombiano*, a los pueblos habitantes del Continente *Américo-Colombiano*”. Al recordar este documento no se puede dejar de destacar la precisión con que en uno de sus pasajes afirma la solidaridad de los conceptos de independencia y unión: “Así como el querer constituirá indubitablemente nuestra *Independencia*, la *Unión* nos asegurará permanencia y felicidad perpetua.” Tal vez, ningún otro texto de la época condensó de manera tan lapidaria el sentido de aquella primera forma de unionismo hispa-

¹⁸ *Loc. cit.*

¹⁹ *Loc. cit.*

noamericano, inseparable del ideal y de la empresa de abolición de la dependencia colonial.²⁰

Con el mismo espíritu unionista, Miranda volvió a pensar en el Istmo de Panamá —esta vez acaso también en el mismo sentido histórico de la primera ocasión— para realizar allí, a principios de 1810, la reunión de un congreso continental hispanoamericano. Este pensamiento surge a raíz de las comunicaciones dirigidas a su gobierno por el embajador de España en Londres, el 21 de junio y el 17 de julio de 1809:

...esperaba [Miranda] que para enero o febrero próximo estaría España conquistada por los franceses, y para cuya época se unirían en Panamá los Diputados de todas las Provincias de América, donde elegirían el gobierno que les acomodase, que de esto estaba con bastante seguridad.²¹

Como último episodio de su prédica *colombianista* en Europa —predica que por esa sola denominación, a la vez que *independentista* era *unionista*— Miranda editó en Londres, del 15 de marzo al 15 de mayo de 1810, en cinco números quincenales, el periódico *El Colombiano*. Su objeto era informar el estado de las cosas de España “a los habitantes del Continente Colombiano”, con la expresión de que “la independencia del Continente Colombiano es un evento previsto después de largo tiempo”, por lo que “todas las naciones tienen fijados los ojos sobre el Nuevo Mundo”.²² Se enviaron ejemplares del periódico a todas las regiones de la América española, hecho en que debe verse, si no la única, sí una de las principales vías de difusión continental que llegó a tener, lustros antes de la conformación de la Gran Colombia, el nombre de Colombia en el sentido de Magna Colombia.

Unos días antes de la desaparición de *El Colombiano* se había producido el estallido caraqueño del 19 de abril y unos días después ocurrió, con ignorancia el uno del otro, el bonaerense del 24 de mayo. Luego sobrevinieron los demás pronunciamientos del mismo año de 1810.

Desencadenada la revolución, el unionismo hispanoamericano independentista anterior a la insurgencia experimentó una mutación profunda, pues saltó súbitamente de la clandestinidad al poder revo-

²⁰ *Loc. cit.*

²¹ Ángel Grisanti, *Miranda, precursor del Congreso de Panamá...*, Caracas, 1954, p. 31.

²² Francisco de Miranda, *El Colombiano*, Caracas, 1952, pp. 1 y 11.

lucionario. Desde el primer momento se abrieron paso nuevas formas de unionismo –durante mucho tiempo también solamente hispanoamericano– en condiciones hasta entonces desconocidas.

El nuevo unionismo debió encararse con la consabida pluralidad superviviente de entidades políticas nacionales, entidades que provenían de una originaria unidad histórica, política y cultural, y que sintieron la necesidad, primero, de actuar unidas para culminar su independencia y después, para enfrentar amenazas exteriores, dificultades internas de organización y estabilidad institucionales, o, simplemente, por mutua conveniencia.

El problema del nombre, heredado del unionismo anterior, atraviesa largas vicisitudes que se entremezclan con las propias de los nombres estrictamente nacionales y que se van sorteando de hecho, en el ámbito continental, mediante la apelación unionista a los términos *América* y *americano*. Apelación general cuyo alcance, convencionalmente restringido a las ex colonias españolas, dejaba entreabierta la puerta a malentendidos políticos y a manipulaciones diplomáticas.

La historia de ese *unionismo hispanoamericano* que opera a partir de la revolución, es ya otra historia, por cierto, mucho más rica y compleja antes y después de la arquetípica gesta anfictionica de Bolívar. Aún más lo es la del posterior *unionismo latinoamericano*, inseparable de la entronización de la idea –hoy consagrada denominación continental– de América Latina, que impuso la visión y la tenacidad apostólica de José María Torres Caicedo.

Pero estos dos últimos unionismos sucesivos tienen su fuente –directa en un caso, indirecta en el otro– en aquel primigenio unionismo que iniciara su carrera en el ocaso del imperio español en América, varias décadas antes de 1810.

JOSÉ DEL VALLE. UN ILUSTRADO CENTROAMERICANO EN EL UMBRAL DE LA INDEPENDENCIA

JORGE MARIO GARCÍA LAGUARDIA
UNAM

En 1794, un joven estudiante nacido en 1777, 17 años antes, en la provincia de Honduras de la Capitanía General de Guatemala, presentaba su examen de bachiller en artes en la Universidad de San Carlos, en la capital del Reino, con una tesis en la que defendía con amplio conocimiento las teorías de Newton y los experimentos de Benjamín Franklin sobre la electricidad y el pararrayos. Los estudios de Franklin habían tenido una importancia excepcional para las sociedades científicas de Inglaterra y Francia, sólo comparables al interés por las teorías de Newton. José del Valle, al seleccionar esta temática y por la forma de presentarla, reflejaba con gran plasticidad su formación en ciernes. Era ya un ilustrado completo que se convertiría, al madurar, posiblemente en el más representativo de su región. Aceptar la física de Newton, la psicología de Locke y Condillac y las concepciones políticas de Rousseau y Montesquieu, era afiliarse a la modernidad y, de alguna manera sellar, el destino propio.

Valle había adquirido su formación en la Universidad de San Carlos de Guatemala, a finales del siglo XVIII, institución sacudida por los vientos de fronda de la reforma borbónica. La escolástica oficial, decía Valle, había hecho de “esta respetable casa una habitación oscura donde no penetraba la luz” y había impuesto una modalidad cultural en la cual “las familias eran espantadas por duendes; los jueces seriamente ocupados en procesar brujos y las escuelas de filosofía, convertidas en torneos de caballeros que se batían por el ente de razón y otras hermosuras imaginarias”. Contra éstos se había levantado su maestro, el costarricense José Antonio de Liendo y Goycochea, quien inició un fuerte movimiento reformista que logró la introducción de la física experimental con el uso de aparatos modernos, una reorganización docente con nuevos métodos y planes, ampliación del número de cátedras, modernización de la medicina y la cirugía en cumplimiento de la Constitución 107 que permitía la liber-

tad de cátedra y la enseñanza de doctrinas contrarias. Estas realizaciones sanearon el aire académico y permitieron la penetración de las nuevas ideas, renovación que se manifiesta en los temas de las tesis, cada vez más atrevidos, a medida que avanza el siglo XVIII y se inicia el XIX. Pero debe hacerse notar, que antes de que las ideas de la Ilustración irrumpieran, la modernidad filosófica cartesiana había hecho su aparición con anterioridad a 1750, tratando de suprimir el monopolio ideológico. La insurgencia contra el principio de autoridad eliminó el culto exclusivo de Aristóteles y, en uso de la libertad de cátedra, se empezaron a analizar nuevas corrientes. Es curioso advertir que a Juan Jacobo Rousseau se le cita en una tesis fechada en 1795.

Cerca de Goycoechea, y posiblemente como su mejor discípulo, Valle se “socializó” en las nuevas tendencias. Su maestro, después su gran amigo, le escribía en 1811: “La libertad es el más útil regalo que el creador ha hecho al género humano... sin libertad vivimos como estúpidos animales.” Al tiempo que formaba la mejor biblioteca de Centroamérica, con libros en seis idiomas que religiosamente encargaba al extranjero y le enviaban sus corresponsales en Europa, Valle adquiriría una excelente formación. “Espero con impaciencia los mapas, libros y decretos, que me ofrece. Usted ya conoce mi decidida pasión por la lectura”, le escribía a George Thomson, viajero y diplomático inglés, quien al conocerlo años antes, quedó vivamente impresionado por el centroamericano.

Habiendo llegado ayer a la capital –apuntó en su diario de viaje– sin más accidentes ni molestias, visité esta mañana a D. José del Valle, persona que goza de gran consideración por su saber y talento... lo encontré sentado en un sofá que ocupaba todo el ancho de la extremidad de un salón, conversando con tres o cuatro señores que habían ido a visitarle. Entre ellos estaban dos ingleses: uno era Mr. John Hines, que había venido a proponer un empréstito de parte de los señores Simmonds y dos franceses. Después de que se fueron, me hizo pasar a una pequeña biblioteca tan atestada de libros, no sólo a lo largo de las paredes, sino también amontonados en el piso, que con dificultad pudimos abrirnos paso. Valle se sentó ante una mesita de escribir, profusamente cubierta también de manuscritos y papeles impresos, de los cuales escogió algunos documentos que había estado formulando y reuniendo para mí con un celo, un empeño y un placer avivados por su carácter entusiasta. Entre ellos había un informe detallado sobre las rentas públicas, antes y después de la revolución, las Bases de la Constitución, el plan de una factoría de tabacos en Gualán y otro para colonizar con extranjeros el territorio limítrofe del puerto y río de San Juan en Nicaragua. Estaba rodeado de todo lo que delata la manía de los que escriben: pruebas de imprenta, hacinamiento de manuscritos, libros en folio, en cuarto y en octavo, abiertos y señalados con tiras de papel

anotadas, esparcidos en profusión sobre la mesa. Parecía tener un apetito intelectual desordenado. Me dio papel tras papel y documento tras documento, hasta quedar yo saciado con sólo mirarlos. Eran más de los que yo podía digerir como se debe aún quedándome en el país doble tiempo del que me proponía estar en él. Sin embargo, me llevé todos los que pude y él tuvo la bondad de enviarme el resto. Presumo que nuestros trabajos en colaboración, relativos a los puntos a que iban especialmente enderezadas mis investigaciones fueron los preliminares de la amistad que con tanta vehemencia empezó y desde entonces ha existido entre aquel Cicerón andino y una persona tan humilde como yo. Creo que mucho contribuyó a ella, de parte de él, el obsequio que le hice de un ejemplar de mi *Diccionario Americano* que por fortuna había llevado. Se mostró muy agradecido al recibirlo y no menos sorprendido; porque aunque tenía noticias de la obra, ignoraba, según me dijo, que yo fuese su autor.

La vida de Valle es una biografía transitada en extrema tensión. Contradicción impresionante la de parte de esa generación –que este hombre tan bien representaba– que vivió un periodo de profundos cambios y convulsiones, atrincherada en un aire casi de bohemia intelectual. Generación partidaria racionalmente del futuro pero horrorizada por el precio a pagar. Tránsito del antiguo al nuevo régimen, con profundas desgarraduras de conciencia. Y en su caso, una excepción que no confirma la regla, enfrentado a un medio hostil, muy por debajo de sus personales circunstancias. Otro viajero, el primer cónsul de los Países Bajos en Centroamérica –quien lo conoció personalmente–, agudo observador de situaciones y personajes, aunque etnocentrista exagerado, hace varios trazos penetrantes:

El señor del Valle, descendiente de padres adinerados, de Honduras, es sin lugar a contradicción el primer erudito de su país. Sus vastos conocimientos literarios, respaldados por una memoria prodigiosa, se suelen ver acompañados de un juicio acertado. Se le reprocha el conceder demasiada importancia a asuntos de interés secundario, el de agotar siempre su tema y perder tiempo valioso arguyendo circunstancialmente cosas que nadie duda. Por otra parte, afirman que es de trato difícil, de espíritu mandón que se rebela contra los que opinan otra cosa de él, y de un amor propio incapaz de subordinarlo al patriotismo; en suma que se distingue más bien por sus buenas teorías que por sus aptitudes para llevarlas a la práctica. Sin embargo, indudablemente es de una moralidad y una honradez tal, como rara vez se dan en esta parte del mundo. Su carrera, que le ha reportado una módica fortuna ha sido honrosa bajo todo punto de vista... Bajo el régimen del capitán general Bustamante fue auditor de guerra y por decirlo así, primer ministro de aquel alto funcionario, circunstancia que puede ser considerada como causa del alejamiento existente entre él y las llamadas familias nobles, y su actuación en apoyar a dicho estricto gobernante, tampoco le sirve de reconocimiento ante los ultraliberales. Por otro lado,

es el redactor del acta de la independencia, proclamada el 15 de septiembre de 1821, y después, electo delegado al congreso de México, resaltó como celoso adalid de los derechos de su patria... su elocuencia, que dicho sea de paso, se vuelve prolija, dejaba muy a la zaga a todos sus colegas. Conste que sus más corrientes habilidades le valieron en su país más enemigos que admiradores.

En el fragor de años en ebullición, Valle se hizo del tiempo suficiente para elaborar un marco conceptual, un verdadero programa político para el nuevo régimen de la nueva América independiente, especialmente en Centroamérica, su escenario nativo. Las líneas generales de un programa económico, educativo y de organización política moderna y regional. Un intelectual militante, la simbiosis del teórico y del político, que entendía su compromiso como una obligación y una renuncia a su vida personal:

No tengo –decía en su *Manifiesto* autobiográfico de 1825– ambición, ni es posible que la haya en quien conozca toda la delicadeza de nuestras circunstancias. No pretendo empleos: ni deseo destinos: ni he mendigado sueldos. Abro mi alma para que la lea el que quiera. Mi primera pasión: la que ha formado mi carácter y creado el género de mi vida no es la de mandar, especialmente en la época más espantosa para los mandos: no es la de estar cosido a un bufete leyendo procesos insípidos y repugnantes. Es la del estudio en las delicias del retiro y soledad: la de cultivar esas ciencias que han sido el primer placer de mi alma: la de leer lo que ha publicado el talento en libros inmortales, gloria del hombre, orgullo de la especie: la de admirar aquellas obras que al contemplarlas su autor puede decir con razón: yo me adoro en lo que he escrito.

En el grupo que se concentra alrededor de la Sociedad Económica de Amigos de Guatemala, que se funda en 1795, va afinando sus proyectos reformistas. Y el fomento de la Economía Política, como nueva disciplina, está en el centro de su atención. Ya Campomanes –a quien Valle conocía muy bien– insistía en que las sociedades fueran “como una escuela pública de la teoría y práctica de la Economía Política en todas las provincias de España” y Jovellanos –otro de sus autores frecuentados– exigía que los miembros de la Sociedad de Austria estudiaran esa disciplina. Valle era explícito al expresar sus preferencias:

Cada año –le escribía al conde de Pechio a Londres en marzo de 1828– voy en diciembre a una hacienda [Terme] que tengo a 16 leguas de esta ciudad. Allí, solo con la naturaleza y mi pensamiento, fijo éste en algún objeto que pueda ser útil. Quise en uno de estos viajes contemplar toda la importancia de la Economía Política en estos países. Vi a la América como un depósito grande de riquezas escondidas en su seno: conocí que la ciencia de la

producción, distribución, consumo de la riqueza es una de las primeras que deben cultivarse en ella: quise inspirar el gusto de su estudio, hacer agradables sus principales verdades, popularizarlas, y darle algún atractivo; y escribí con este fin una obrita que todavía no ha acabado de imprimirse.

Y cuando en 1812, se decidió establecer una cátedra de la disciplina, se le encargó a Valle, quien presentó un plan de estudios en el que entiende la economía como ciencia del gobierno en general y se ampara en los autores conocidos hasta el momento: Galiani, Linguet, Necker, Campomanes, Arriquivar, Baudeau, Jovellanos, Locke, Condillac, Hume, Sully, Colbert, Smith... Y en la lección inaugural, que se pronunció en septiembre de ese año, sus ideas aparecen más organizadas y la influencia de Adam Smith más perceptible. En uno de sus últimos trabajos, la *Memoria sobre el abasto de la carne*, de 1832, se nos presenta totalmente informado sobre el desarrollo de la ciencia económica en su tiempo. Posiblemente los apuntes del curso de economía que anuncia en su correspondencia son utilizados en este trabajo. Dice que los estudiosos de la “Economía Política o Crisología” están divididos en tres clases: los que formaron el “sistema mercantil que hacía consistir la prosperidad de las naciones en el comercio exterior que extraiga frutos o mercaderías e introduzca cantidades de oro, plata o dinero”, entre los que incluía a Montesquieu y Genovesi; los partidarios del “sistema agrícola que mira la tierra como fuente única de riqueza, y sostiene que ninguna industria es productora de nuevos valores si no se emplea en la agricultura, pesquería o minas”, entre los que incluye a Quesnay y a Bandini; y los partidarios del “sistema industrial que ve en el trabajo, aplicado a la industria rural, fabril y mercantil, el manantial de donde fluyen las riquezas”, entre los que incluye a Smith, “el descubridor de los verdaderos principios de la Economía Política”, Filanguieri, Jovellanos, Ganilh, Stroch, Bentham, Say y Flores Estrada. Sorprende en este trabajo la erudición de que hace gala y el manejo de los autores en sus respectivos idiomas, así como el pulcro método de citación bibliográfica, inusual en los escritores de la época.

En el caso de Valle –situación común a los ilustrados americanos que reflexionaron sobre la ciencia económica– el cuerpo de la doctrina se encuentra vinculado a reivindicaciones concretas de la sociedad colonial. Valle mismo, en un momento igual se presenta como un intelectual, interesado en aplicar a su realidad el conjunto de doctrinas de su maestros europeos y como un propietario que defiende intereses concretos, personales y de clase. Una clase limitada por barreras económicas, coacción gremial, derechos de aduana interior y

exterior y limitaciones de orientación profesional, que intentaba superar, así como su posición periférica en el concierto mundial.

Esto explica en gran medida la posición ecléctica de Valle. Las tres grandes corrientes económicas de su época –mercantilismo, fisiocracia y escuela clásica– se entrecruzan en sus escritos, con el agregado de los economistas italianos del setecientos, orientados hacia un neomercantilismo que reivindicaba cierta intervención estatal. Las doctrinas de autoridades se rescatan para justificar políticas económicas necesarias en la región, pero muchas veces el asidero es errático. Autores de diversas tendencias se utilizan para amparar reivindicaciones sectoriales y regionales, sin compartir el cuerpo de la doctrina. Una región basada en la potencialidad de una agricultura de exportación cimentada en el cacao, el añil y el incipiente café, vería con agrado los postulados fisiocráticos, y del cuerpo general del orden natural, basado en leyes económicas, se rescataría con especial interés la reivindicación de la libertad de comercio, considerada como la clave del optimismo progresista.

Y dentro de los temas recurrentes referidos a los problemas económicos de Guatemala como el desarrollo de la agricultura, de la minería, de la ganadería, el fomento de la industria, la protección a los artesanos y la propiedad de la tierra, destacan dos. Por una parte, la defensa de la agricultura como base de la economía americana: “¿Hasta cuándo se conocerá que la agricultura es en América el objeto grande a que debe volverse la atención de los gobiernos, y que la agricultura no se fomenta con impuestos inmoderados?”; y por la otra, la obsesiva y permanente defensa de la libertad de comercio:

La libertad del giro, tráfico y comercio ha sido siempre un principio para mí... como Fiscal Interino manifesté en el año de 1817 la que debe haber en el abasto de comestibles... como individuo de la Junta Gubernativa... la que debe gozar el comercio... como Director de la Sociedad Económica... la que debe existir en las importaciones y extracciones de todos los artículos de giro... como hacendado manifiesto la que debe disfrutar el tráfico y expendio del ganado... la libertad mercantil es emanación de la propiedad: la propiedad es sagrada para mí: los propietarios son a mis ojos una clase importante en todo Estado que ame el orden, riqueza y prosperidad; y en un siglo tan peligroso para las propiedades, deseo que los propietarios no se hagan odiosos pretendiendo monopolios, trabas y restricciones dañinas a los pueblos.

Recurrente tema de sus escritos es el de la educación. Principia a trabajar su *Memoria* en el convento de Santo Domingo –su periodo de cárcel mexicana durante el imperio de Iturbide– y la concluye en

1829 para enviarla a la Sociedad de París que lo acoge como miembro. La educación –le escribe al barón de Humboldt en octubre de 1829–:

...es la necesidad primera de la República. Yo he escrito sobre ella una *Memoria* que tengo el honor de someter al juicio respetable de usted. Si no ofrece pensamientos nuevos, acredita al menos la voluntad ansiosa del bien general. Es grande la falta de hombres ilustrados. La América será víctima de la ignorancia y pasiones si sus gobiernos no piensan seriamente en la Educación, descuidada hasta ahora por ellos.

Entendida en sentido utilitario, como instrumento de progreso y de contención de desigualdades, piensa que a través de ella se limitará el despotismo de las clases altas y se mejorará la situación de las populares. Profunda crítica a la educación colonial, verbalista e inútil, se orienta a proporcionar una mejor técnica a los campesinos y artesanos, para facilitar el desarrollo del capitalismo. Su “ideal” pedagógico se orientaba a la formación de “sabios”, idea platónica que se basa en insistentes citas de *La República*. Ramón Rosa, uno de sus biógrafos, nos cuenta cómo en el momento de su muerte –de vuelta de su hacienda a la capital– deliraba afirmando que traería a los sabios del mundo para que lo ayudaran en su malograda gestión presidencial.

Valle pedía extensión de la educación y educación popular; conector de las enseñanzas de Jovellanos y, sobre todo, de Campomanes, reclamaba “luces útiles... principios provechosos”, para elevar el nivel de vida de las clases populares y lograr así la paz social y el progreso:

La ilustración del siglo que marcha a pasos rápidos, ha mejorado los pensamientos de Campomanes, amigo digno de las sociedades económicas. Pero la idea grande de su patriotismo: la educación popular, es eterna como la razón, y debe ser la primera en la escala de los Gobiernos.

En esa línea, aboga por la formación de maestros y propugna por la creación de escuelas normales y, en general, por un sistema educativo de tres niveles. Considera que ésta debe ser un servicio público a cargo del Estado. En cuanto a la estricta teoría educativa, se aventura a formular una serie de principios. Entiende la educación como un proceso de “creación; formación del ser humano; adquisición de conocimientos útiles y hábitos morales; y función conservadora y de perfeccionamiento”. Y con relación a las técnicas de aprendizaje aboga por una enseñanza no abstracta, que utilice el método inductivo, que parta de lo más fácil a lo más complicado con carácter objetivo, utilizando la observación y la experiencia, intuitiva y recreativa.

Y en esta línea, debe subrayarse su interés en la popularización del saber, en el cultivo e intento de ampliación de un nuevo público lector, al que deben transmitirse los principios ilustrados y despertar curiosidad. Él mismo fue denunciado reiteradas veces al Tribunal de la Inquisición, por ser lector de libros prohibidos y emitir opiniones impropias y, al decretarse la libertad de imprenta, fue uno de los primeros en usar de ella libremente al fundar su *Amigo de la Patria* aunque devoto de la letra impresa había frecuentado, como autor, las anteriores publicaciones periódicas. Es muy significativo que, en 1829, haya traducido al castellano el folleto de Chateaubriand sobre la libertad de imprenta, especialmente por seleccionar precisamente ese trabajo, escrito por su autor, en la última etapa de su vida, cuando se desempeñaba como embajador en Italia del gobierno de la Restauración.

En otro orden de ideas, Valle es uno de los representantes más completos de la generación de hispanoamericanistas de principios del XIX. Formados en el espíritu reformista de la España dieciochesca, se enfrentan al cambio que produce la independencia, con un espíritu supranacional –que los caracteriza– y realizan esfuerzos malogrados por constituir, al romperse la unidad hispánica, una comunidad de naciones hispanoamericanas. La noción de patria no se entendió reducida a cada provincia o región, sino en una perspectiva continental. Los *Diálogos de diversos muertos sobre la independencia de América*, de Valle, constituyen un alegato de rescate del pasado prehispánico y la idea de la unidad de la América española aparece como una constante en sus primeros trabajos.

Y dentro de este programa, sin conocer los esfuerzos de Bolívar, inicia una corriente en Centroamérica para lograr una reunión de los nuevos países americanos. La primera vez que hace referencia a esta idea suya, original, aunque flotaba en la mente americana de muchos patricios, es en el *Discurso presentado a la Junta Gubernativa el 10 de febrero de 1822*, que Valle identifica en carta al Abate de Pradt, como el que se “desenvuelven las Bases del Arancel de nuestras Aduanas”. Dice así:

Pero sus intereses [los de Guatemala] están enlazados con los de la América que antes era sometida, y es ahora independiente del Gobierno español. Todas las naciones de América deben formar una gran familia estrechamente ligada en el plan de sus relaciones. Algún día se formará acaso un congreso general que reuniendo representantes de todas las provincias de ambas Américas reúna las luces sobre todos y pueda meditar, calcular y acordar lo que convenga para sostener su causa y ocupar en el mundo el lugar que debe tener.

Y en su periódico, el primero de marzo del mismo año, publica con amplitud su excelente proyecto con el título de “Soñaba el Abad de San Pedro; y yo también sé soñar”. Proponía que en Costa Rica o León en Nicaragua, se formara un “Congreso General más expectante que el de Viena”, al que cada provincia “de una y otra América” envíe representantes con plenos poderes con inventarios regionales para formar el general de toda América; que unidos se ocupasen de “trazar el plan más útil para que ninguna provincia de América sea presa de invasores externos, ni víctima de divisiones intestinas” y “formar el plan más eficaz para elevar las provincias de América al grado de riqueza y poder a que puedan subir”; que de acuerdo con esto, formasen:

“1o. La Federación grande debe unir a todos los estados de América, 2o. el plan económico que debe enriquecerlos”, para lo cual, se deben fijar bases de ayuda mutua en caso de agresión y formar “el tratado general de comercio de todos los estados de América.”

Su concepto hispanoamericano es muy claro. Cuando se refiere a las dos Américas, explica que son la septentrional –de México a Panamá– y la del Sur. Y en una nota a pie de página de su proyecto, reafirma contundente: “No hablo de toda la América. Hablo de lo que se llama América Española.” Lo que debe subrayarse porque algunos autores han pretendido encontrar en su formulación antecedentes del panamericanismo, muy posterior y de significado muy diverso. Bernardo Monteagudo –delegado de Bolívar en Centroamérica en 1823– conoció los escritos de Valle y el Libertador se interesó por los mismos, incluso autorizando su reproducción en el Sur.

Con su básica formación ilustrada, Valle estaba en condiciones de acceder al liberalismo sin dificultad. La Ilustración no fue, propiamente hablando, un movimiento político; parte de un movimiento político, pero la búsqueda de una reforma política era su consecuencia natural. Por eso, en el momento de la independencia, la actitud ilustrada entronca perfectamente con la ideología liberal en sus diversas manifestaciones y fuentes. Los americanos independentistas se encontraron con la inmensa tarea de construir los nuevos países contra el antiguo régimen, suprimir los privilegios corporativos con un régimen jurídico uniforme en un Estado nacional fuerte y secular, y con el estado de espíritu en que, a la mayoría, la Ilustración la había formado, a la mano estaba la teoría política liberal que apuntaba a la organización republicana, en su vertiente más avanzada o al menos a la monarquía constitucional. Piénsese, por ejemplo, en las grandes

líneas del pensamiento ilustrado: ensalzamiento polémico del pasado como crítica social, rescate del derecho a la discusión racional de los problemas políticos, idea de una representación elegida que estaba en la base de la teoría política de Locke –precursor del pensamiento ilustrado– y la idea clave de sujetar al juicio individual los asuntos de la política y el Estado, considerados como sujetos a reglas generales por establecer:

El mundo político –escribía a su amigo Del Barrio en México– está sin duda sometido a leyes tan constantes como el físico. Mucho tiempo ha que leo y releo la Historia sólo para ir descubriendo esas leyes. Tengo algunos apuntamientos. Pero es asunto inmenso. No sé si podré acabar mi Ensayo.

En su biografía, se suceden dos momentos bien delimitados, sin incongruencia, aunque así lo parezcan. Un primer momento de fidelidad –tal vez excesiva– a la Corona, y otro, de firme decisión independentista y republicana. Y no hay contradicción, porque su colaboracionismo españolista fue con el régimen ilustrado borbónico, un despotismo reformador de arriba abajo, que tenía al rey como el “nervio principal de la reforma”, al decir del autor de las *Cartas al conde de Lerena*, y a un grupo esclarecido de intelectuales, como el instrumento de los cambios. Este reformismo estatal siempre estuvo en la base del pensamiento político de Valle, aún en su época republicana:

Las revoluciones nacen –escribió– del choque de los gobiernos con los pueblos. Cuando un gobierno es sabio en observar la voluntad general de la nación y antes de conmovirse ésta manda a ejecutar lo que desea ella misma, no hay revoluciones ni muertes, ni horrores. Las reformas no parecen obra de los pueblos. Se hacen en paz y sosiego por la mano misma del gobierno.

Las consecuencias jurídicas y políticas de este estado de espíritu, se realizaron en la formulación de un programa contra el “antiguo régimen”, contra la monarquía absoluta. Se propuso todo un catálogo de fórmulas nuevas:

La América –exclamaba Valle– se pronunció al fin independiente. No fue la independencia el único de sus deseos. ¿Qué habría adelantado si al gobierno español, inglés o portugués que la regía hubiera sucedido un gobierno despótico? La América se proclamó independiente con dos objetos: tener en su mismo seno el gobierno que debía dirigirla y organizarlo de modo que fuese justo y protector de los derechos individuales de los hombres.

Las fuentes utilizadas por Valle en la elaboración de las fórmulas institucionales del nuevo régimen aparecen bien claras – interesa subrayarlo, abreviadas sin intermediarios en la propia lengua de sus autores– y trazadas con especial claridad. Las teorías del derecho natural manejadas en el claustro universitario, especialmente a través de Pufendorff quien subrayaba la obligación del Estado de educar y enriquecer a los súbditos con base en la teoría del contrato, desembocaba en una crítica del absolutismo monárquico. Valle proponía, además, que se partiera del análisis de la realidad, aplicando el método inductivo en busca de formulaciones generales. Así, fundamenta los derechos políticos en presupuestos económicos y, en términos más generales, elabora la idea de que toda la formulación política debe construirse sobre la base del estudio exhaustivo de la realidad social y económica del medio en que se aplicarán, tesis en la que insiste una y otra vez en sus escritos juveniles y de madurez.

El constitucionalismo, bajo la influencia directa de las ideas de Locke y Montesquieu y su divulgación y adecuación a otra realidad por Filangieri, perfectamente servía a los propósitos buscados, idea central del *Ensayo sobre el gobierno civil* de un Estado representativo, que garantiza el ejercicio pacífico y estable del derecho de propiedad, basado en la limitación del poder y la idea esencial de la “constitución equilibrada”, que Montesquieu había formulado en el *Espíritu de las Leyes*. Especialmente esta segunda idea, aparece utilizada en muchas formas en los escritos de Valle: un régimen político asentado en un sistema de contrapesos y equilibrios, orientado a la garantía de la libertad política, resultado no de una simple especulación intelectual, sino fundado en la observación de los hechos, y que en su ejercicio se basa en la moderación de los detentadores del poder, y en la virtud cívica de ellos mismos y de sus destinatarios. Así lo expresa:

Es obra extremadamente difícil – escribía en el fragor de la primera guerra civil en que se había hundido la República– la de abolir gobiernos antiguos, crear otros nuevos, y consolidarlos, especialmente en países donde no hay ilustración. Las repúblicas de América necesitan el *máximum* de prudencia para no dar traspie en la carrera que han comenzado. De otra suerte sería temible el cumplimiento de lo que dijo Montesquieu: *Dans les lieux mêmes ou a le plus cherché la liberté, on me l'a pas toujours trouves.*

La *Scienza delle Legislazione* – de Filangieri –, es utilizada permanentemente, no sólo en su aspecto propiamente político, sino en los grandes rubros de la obra del iluminista napolitano: su intención de reducir la legislación a una ciencia normativa, su intento de integrar un sistema de instrucción pública y su impulso a la codificación. Pero en

el aspecto que aquí analizamos, realza su influencia en los esfuerzos por dotar al nuevo país de una estructura constitucional liberal y formular una legislación moderna para las relaciones privadas, así como las líneas generales de crítica a la gran propiedad, los mayorazgos, al atraso e injusticia del sistema tributario, la ineficaz organización de los tribunales y, sobre todo, la idea de una distribución equitativa de la riqueza en busca de un equilibrio social que lograra consenso y estabilidad:

Cada fracción o clase tiene poder muy diverso, y no debe esperarse jamás un equilibrio perfecto entre ellas, es preciso confesarlo. No hay en las ciencias políticas, estática exacta como en las matemáticas. Ésta es una de las mil desgracias de la especie humana. Pero puede haber aproximación. Puede pensarse... en aumentar los poderes de las clases débiles sin ofender la razón, y disminuir los de las fuertes sin agraviar la injusticia... debe hacerse lo que inspira la razón y dicta la justicia; y la razón jamás aprobará, y la justicia nunca permitirá que se hunda en la nada a unas clases y se eleven otras a lo más alto del poder. Dar a las primeras lo que necesiten para ser o tener existencia: poner límites en las segundas a tanta sobreabundancia de poder: es restablecer las cosas al orden de la razón y justicia...

Las condiciones del mediodía italiano eran semejantes a las de las nuevas repúblicas hispanoamericanas, así que no resulta difícil comprender que el esfuerzo de los ilustrados italianos por aplicar el programa general de reformas en su país, tuviera una correspondencia con la preocupación de los próceres americanos abocados a la búsqueda de nuevas instituciones con el mismo propósito. Así se explica también, la casi identidad de pensamiento entre Valle y su coetáneo Benjamín Constant, a quien cita frecuentemente en apoyo a sus proyectos de constitucionalismo liberal, porque dentro de su concepción política, tenía lugar primordial una preocupación semejante: constituir nuevos estados, pasar del absolutismo a las instituciones liberales, sin caer en excesos igualitarios y demagógicos. En esta línea debe anotarse también la presencia de los “ideólogos” –especialmente Destutt de Tracy– sobrevivientes intelectuales del espíritu ilustrado y progresista, después del fracaso de la revolución, y el respeto cuidadoso de los límites del liberalismo, que realizaba al subrayar escrupulosamente la defensa del sufragio “censitario”.

Mención especial merece su relación personal con Jeremías Bentham que como un reformador profesional, desde Inglaterra, se proyectó a muchas partes del mundo y especialmente a Hispanoamérica en el periodo de la emancipación. Su correspondencia es esclarecedora:

He recibido 2 ejemplares de la parte traducida e impresa hasta ahora de su Código Constitucional. Yo procuraré que sean útiles a estos Estados y que circulen las luces que desde Westminster está derramando usted... vivo en mi gabinete en medio de mi pequeña biblioteca, y los libros escritos por usted tienen lugar eminente en ella... deseo que los principios luminosos de usted circulen por el nuevo mundo así como están circulando por el antiguo.

Bentham, se hacía tiempo para escribirle largamente, y en significativa referencia decía que “de acuerdo con los medios que tengo para formarme un juicio según mis lecturas, si hay alguien en su América Central que pueda salvarla de que sea tragada por el golfo del despotismo (como mucho me temo que ha ocurrido con Colombia) ése es usted”. Recordando a Rivadavia, a quien Bentham estimaba especialmente le dice que:

en cuanto a aptitudes intelectuales, teniendo en consideración las oportunidades que él [Rivadavia] ha tenido aquí y en Francia y sus habilidades naturales, no puedo imaginar que tenga su igual en la América Española, pero gracias a las aptitudes morales, además de las intelectuales, usted es en cierto modo mi única esperanza.

El entusiasmo de los primeros años de vida independiente dan paso a cierto desencanto, producto de la trágica experiencia de los años convulsos de la primera época republicana; “La América es en lo político –le decía a Álvaro Flores Estrada, en 1833–, lo mismo que en lo físico: la tierra de los temblores...”. Y la guerra civil, dado su carácter, lo horrorizó, así como el áspero enfrentamiento de los partidos y el ejercicio bélico de la política y el poder: “Si un físico espera que un cuerpo elástico haga esfuerzos para volver a su antiguo estado desde el momento en que lo ve comprimido por la fuerza, un político debe temer reacción desde el instante en que hay acción injusta.” Se queja con José Joaquín de Mora, de lo inadecuado de las nuevas instituciones y del enfrentamiento que amenaza el orden y el progreso: “El siglo en que vivimos es el de los partidos, es decir, de las acciones y reacciones. No cesa el choque del espíritu con la materia, de los capitalistas con los *sans-culottes*, de los hábitos monárquicos con los deseos republicanos.” Y en el límite del pesimismo, hace una profecía, afortunadamente incumplida:

¿Cuáles serán los destinos de la Europa y de la América? La revolución anterior a la Europa influyó en la independencia de América. La revolución actual de la misma Europa ¿qué otro fenómeno producirá en la América? Yo creo que la Europa, en donde hay monarquías absolutas, va marchando al Gobierno republicano; y que la América, en donde hay repúblicas tur-

bulentas, va caminando al gobierno monárquico. Ésta es mi predicción. No sé cuando será cumplida. Pero pienso que al fin llegará a serlo.

Aunque, la restauración conservadora teocrático-militar que se produjo en la década del 30 al 40, ¿no era en realidad una vuelta a la monarquía?

Llaman la atención algunos de sus nombramientos y distinciones por los que se puede reconstruir parte de su accidentada historia. Fue diputado del Reyno de Guatemala ante la Suprema Junta Central de la Monarquía, con lo que “a más de hacer a Ud. justicia, se ha proporcionado a sí mismo el placer de haber visto uniformarse su votación con la de otros Cabildos, agregándose la particular circunstancia de que la suerte confirmó repetidas veces su elección”. Recibió los honores de Auditor de Guerra, con el agravante de la recomendación del capitán general José de Bustamante y Guerra, quien en “virtud de la mucha aplicación, instrucción, probidad y costumbres irreprochables... quiere que se recomiende al Consejo de Estado... para que le tenga presente en los empleos de su carrera en las provincias de Ultramar”, recomendación obtenida en una crucial época de agudo desencanto en su vida, en los albores de la independencia, cuando tenaz e infructuosamente trata de obtener un empleo en la metrópoli y abandonar Guatemala. Perteneció a la comisión de Hacienda, en octubre de 1821. Fue diputado al Congreso Constituyente mexicano en el efímero periodo de la anexión de Centroamérica a México (1822-1823) donde cumplió una breve y emocionante participación; en este país da con su humanidad en la cárcel, para su ventura, le tocó cumplir con su prisión en el convento de Santo Domingo, con acceso a su riquísima biblioteca. La insólita y seguramente emocionante comunicación de Francisco de Paula Álvarez, quien le notifica en la cárcel del convento de Santo Domingo en la ciudad de México que: “el Emperador [Agustín de Iturbide] ha tenido a bien acceder a la dimisión que ha hecho del Ministerio de Relaciones el Excmo. Sr. D. José Manuel de Herrera; é instruido de las luces, probidad y amor patrio de V.S. se ha dignado nombrarlo para que lo suceda”, cargo que acepta después de rechazos reiterados.

Las renunciaciones y aceptaciones de Valle reflejan la dramática situación del intelectual y del político, sometido a una permanente y nunca superada contradicción interior y a un enfrentamiento también continuo contra un medio hostil que, sin embargo, lo consideraba y necesitaba indispensable. Renunciaciones, algunas probablemente sin conflicto, pero llenas de sentimientos trágicos:

“Yo no soy de ningún partido”, le decía a su amigo Del Barrio en carta a México el 18 de noviembre de 1827, “no tengo necesidad de empleos, ni los he pretendido ni los admitiré: quiero emplear el último tercio de mi vida en coordinar mis pensamientos, y presentarlos a mi Patria en algunos Ensayos que comencé y no he podido acabar por servir los destinos a que he sido llamado.

Como la de hacerse cargo de la primera embajada en Inglaterra: “son públicas las causas que me lo impiden”, con Vicente Rocafuerte, en carta a Londres del 10 de julio de 1825, donde se duele de no haber podido aceptar: “Qué ocasión tan bella para quien desea ilustración y conoce toda la que dan los viajes; pero no es posible hacerlo ahora”; como también de la primera embajada en Francia:

“...volaría para presentar la gratitud del nuevo mundo y de Centroamérica, porción hermosa de él, a la nación digna que en el siglo pasado influyó en su independencia, y en el presente la reconoce y ofrece cimentar en ella Tratados de amistad, comercio y navegación. Volaría para ser espectador del movimiento que se ha dado a la Europa, para conocer la Metrópoli de las ciencias, para admirar ese foco en donde salen para el universo entero las luces que lo van ilustrando gradualmente; para ofrecer mis respetos a los Sabios que me han dado honor con sus votos y afectos, y para proporcionar a mi hijo la educación que tantos deseos tengo de darle. Mis intereses sufrirían por mi viaje quebrantos domésticos. Pero la patria y las ciencias son superiores a los intereses. Lo que embaraza mi viaje: lo que me pone en la necesidad triste de no poder aceptar aquel destino es el estado de mi salud, quebrantada desde mucho tiempo, y debilitada ahora más que antes”. La de diputado a la asamblea en 1826: “Después de trabajos continuados sin interrupción en México y en esta Ciudad desde el año de 1821, mi salud ha sufrido el quebranto que era natural. Un diputado digno de ser representante de los pueblos, debe asistir todos los días a las sesiones de tres o más horas, concurrir a comisiones de diversa clase, meditar asuntos de distinta naturaleza, discutir cuestiones delicadas, sostener debates acalorados, y llenar la expectación de los pueblos que han fiado a sus trabajos lo más sagrado de sus derechos. Yo engañaría a la nación si me presentara al Congreso como un hombre capaz de tamañas tareas. Hablo de buena fé. No puedo fijar la atención en un asunto por mucho tiempo. Los nervios empezaron a escocerme desde que empecé a sufrir temperatura más fresca que la de la hacienda de donde he venido y un trabajo continuado los debilitaría mucho más...”

Y las otras, renunciadas de gran conflicto, a cargos a los que se le nombra como premio de consolación, después de haber sido objeto de grandes intrigas, injusticias y hasta fraudes. En 1825, reiteradamente renuncia a la vicepresidencia de la República, otorgada por la misma asamblea que en una interpretación muy discutible –al con-

sumar el primer fraude electoral de la historia republicana— le ha otorgado la presidencia a Manuel José Arce, quien había quedado en segundo lugar, muy por debajo de Valle. Esta misma asamblea “espera de su patriotismo” para servir en el empleo que se le ha conferido, lo que naturalmente no hace. Años después de este incidente capital en su vida —que lo hace escribir un excelente boceto autobiográfico, su *Manifiesto a la nación guatemalana*— suficiente para frustrar personalidades menos características, hacía un análisis retrospectivo al conde de Pecchio:

Esto es lo que ha sucedido en Centroamérica. El ciudadano Manuel José Arce que no poseía aún los elementos de la ciencia de gobernar, quiso sin embargo ser primer presidente de la República. Tuvo algunos votos populares: no fue a su favor la mayor de ellos. La aristocracia que había tenido el hábito de dominar, deseaba un jefe que por la escasez de sus conocimientos fuese instrumento flexible de su voluntad...: hizo que el Congreso eligiese a Arce infringiendo la ley y sobreponiéndose a la elección nacional. Arce fue lo que quiso que fuese la aristocracia... Empezó a ejecutarse el plan meditado por ella para destruir la Ley fundamental. Los estados lo conocieron: comenzó la guerra civil: se derramó sangre de los pueblos: se fue generalizando la opinión: se creó la Fuerza Moral; y ella fue la Libertadora. Cayó el despotismo: están presos Arce, Beltranena y Aycinena que ejercían funciones de Presidente, Vicepresidente y Jefe de Estado...

Valle deviene en un candidato profesional a la presidencia de la República, sin proponérselo. Un candidato natural, dadas las circunstancias:

usted —le dice Pecchio— sería muy útil en este puesto [embajador en Londres] pero lo sería aún más, si se le encargara de la presidencia que yo le deseo de todo corazón, en interés de la República y de los amigos de la Libertad.

Flores Estrada le comenta que celebrará “que le elijan a Ud. presidente: pues no cuento que abunden en ese país y en toda nuestra América los hombres capaces de serlo”; y hasta sus adversarios consideran conveniente su designación: “...aquí [México] —le informa su amigo Del Barrio en septiembre de 1823— aún los expulsos, deseaban que Ud. fuera el presidente, porque veían claro que la República haría grandes progresos en todos sus ramos.” Y cuando finalmente —sin hacer campaña alguna— los ciudadanos lo eligen para el cargo, la muerte se interpone entre la historia y su destino. Parecía cumplir —aunque involuntariamente— el consejo que nueve años antes le daba el mineralogista Andrés Manuel del Río, ante su queja de la in-

comprensión de sus contemporáneos: "... ya sabe Ud. el remedio, que es apelar a la posteridad, que es la que hace justicia seca."

En 1831, renuncia a la presidencia de la Corte Suprema de Justicia, cargo para el que había sido electo por mayoría de votos populares, elección que la asamblea manipula, en uso de autorizaciones parlamentarias:

Cuando la nación procedió a la elección de Presidente de la alta Corte, quiso hacerme un honor de que no soy digno, me distinguió dándome a mí 94 votos, al C. Mariano Gálvez 67, al C. Mariano Ramírez 32, al C. Nicolás Espinoza 28, al C. Nicolás Buitrago 18. El Congreso se sirvió elegir primero al C. Gálvez, y después al C. Buitrago. Uno y otro renunciaron y por no haber aceptado el destino he sido electo yo. Pero subsisten ahora las mismas causas que tendría presentes el Congreso para prescindir del que había obtenido 94 votos, y elegir primero a quien tuvo 67 y después a quien sólo contaba 18. Mi salud está debilitada: mis quebrantos han sido grandes, y fundado en todas estas causas he hecho ante el Congreso mi respetuosa renuncia.

Posiblemente, ante la falta de elementos que aquejaba a la naciente república o en un afán ingenuo de compensarlo se trata de otorgarle premios de consolación fuera de proporción. Cuando le arrebatan la presidencia, lo nombran vicepresidente, cargo que rechaza con un malestar apenas contenido una y otra vez, hasta que le aceptan la renuncia. Publica entonces un brillante alegato jurídico demostrando la ilegalidad de la maniobra. Y el mismo cargo, lo persigue años después, al que también renuncia reiteradamente, en orden a otras consideraciones que subrayan su gran calidad de político y una responsabilidad ética poco común en el manejo de las ideas:

Yo haría gustoso –le comenta a José Joaquín de Mora a Londres en junio de 1833– los servicios posibles a mi cara patria. Pero, ¿podría gobernar sin los elementos necesarios para el gobierno? El Federal ha quebrado sin rentas, sin fuerzas, sin opinión: y el plan que sigue el Congreso es muy diverso del mío. Habiendo identidad de opinión en los dos Poderes legislativo y ejecutor, yo aceptaría el destino y procuraría dirigir la revolución. Pero falta aquella identidad, y por no haberla, serían nulos o peligrosos mis servicios...

A Flores Estrada, le decía, comentando el mismo asunto: "¿Cómo es posible mandar sin rentas, sin fuerza, sin facultades?", lo que el economista español no aceptaba: "Siento que Ud. no haya aceptado la vicepresidencia, y si he de decir a Ud. francamente mi opinión, no apruebo esa conducta. Si hay deberes para con la Patria, Ud. faltó esta vez a uno que puede ser muy trascendental."

Sin embargo, llama la atención en esta coyuntura trágica, el deseo de servicio y el amor a Guatemala:

Yo no cesaré de servir a la República del modo que pueda en la vida privada. Está identificada con su existencia política la mía personal. El nombre de Guatemala, deprimida por otros es muy dulce para mí... soy hijo y ciudadano de esta digna nación. Estimo estos títulos en todo su valor y amo cordialmente la independencia absoluta, la prosperidad y el honor de mi patria...

Y así, mientras renuncia a aquellas altas dignidades, acepta modestamente otros encargos, posiblemente mucho más engorrosos y menos prestigiosos: escribir una obra elemental sobre la "justicia de nuestra independencia y deberes del hombre en sociedad"; auxiliar y dirigir una comisión para establecer una casa de corrección, integrar la que elaboraría los nuevos códigos en el Estado de El Salvador; la que se integró para formar el nuevo plan de estudios y el proyecto de estatutos para un establecimiento literario, e incluso ofrece su sueldo de diputado para pagar al maestro que se contrate para introducir el método lancasteriano.

Hasta aquí, las pinceladas de su retrato, trazadas por él mismo. Un hombre superior. Posiblemente mucho más avanzado de lo que su circunstancia permitía. Entre la ilustración y el liberalismo, es el hombre mejor formado de Centroamérica en la primera mitad del siglo XIX. Su legado intelectual y su ejemplo de honestidad y patriotismo están vigentes. En la memoria de la región, su espacio debe rescatarse y subrayarse. Ante una nueva crisis calificada con mucho más violencia y en la que faltan dirigentes vivos, los muertos orientan nuestra historia. Y entre ellos, José del Valle, es de los mejores.

LA EMANCIPACIÓN Y EL MUNICIPIO RURAL LIBRE EN MÉXICO: DE LOS COMUNEROS AL LIBERALISMO

FRANÇOIS CHEVALIER
Universidad de París I

En el mundo hispánico, la filosofía de la Ilustración y la de la independencia parecen haberse combinado con ciertas ideas o instituciones tradicionales, infundiéndoles una nueva vida para crear, a veces, situaciones originales propias de América Latina. Así, la doctrina de la soberanía popular de Rousseau, que profesaban los próceres de la emancipación, parece despertar o revivir ciertas ideas de Suárez y de la Escuela del Derecho Natural, que habían sido inculcadas y arraigadas en las mentes americanas desde el siglo XVI: *Vox populi, vox Dei*, la voz del pueblo es la voz de Dios, tal como lo habían aprendido muchos de los participantes en el proceso de independencia a lo largo de toda América. Esto implica que si el rey está incapacitado o no cumple su deber, el pueblo puede destituirle legítimamente.

Todavía en 1881, un periódico liberal brasileño, *El Libertador* de Fortaleza, podía escribir, por ejemplo, en su editorial:

Las grandes ideas vinieron siempre del pueblo. Es él quien tiene la primera y la última palabra en todo. Él empieza la revolución y la termina. Es el pueblo el que derriba el trono y el que levanta el cadalso. Su autoridad pesa tanto que la historia creó el proverbio: *Voz do povo, voz de Deus*.

En forma indirecta, y probablemente inconsciente, el periodista reflejaba la enseñanza del antiguo maestro de Coimbra y Salamanca.

¿Pero, cómo podía expresarse “el pueblo” para influir en los acontecimientos? En la época de la independencia y aún muchos años después, el llamado “pueblo” seguía siendo la suma de los cuerpos sociales y de las comunidades de vecinos de “ciudades, villas y lugares” con sus antiguos “privilegios... y sus libertades y franquezas y buenos usos y costumbres”, como lo manifestaban leyes de los siglos XIV y XV, impresas y completadas en la *Novísima Recopilación* de 1807, para España y América. La tradicional comunidad de vecinos, antaño con su cabildo abierto y luego cercenada por los corregidores y los intendentes, parecía recobrar vida y encontrar su mejor expresión en el

municipio libre que proclamara la independencia. Con una autonomía administrativa potencial y cierta independencia económica merced a sus tierras comunes o individuales, el “pueblo” renovado (en el sentido local de la palabra), aparecía como una escuela de libertad y democracia para los hombres ilustrados y para los próceres de la emancipación.

De hecho, los antiguos fueros, la libertades y la independencia municipal tendían a confundirse en las mentes de estos hombres con la *libertad* de los filósofos y de la Revolución francesa. Al lado de ciertas convergencias o coincidencias existía, sin embargo, una diferencia esencial en los conceptos, diferencia que no se reflejaba tanto en las palabras usuales que solían ser las mismas. La comunidad y, sobre todo, el “pueblo” rural constituían una solidaridad, un vínculo del cual los miembros no podían libertarse sin perder sus derechos políticos y económicos “de vecindad”. Las tierras del común eran de “manos muertas”, parte de todo un sistema del Antiguo Régimen que, precisamente, atacaban los liberales. En este caso, las libertades y el derecho eran, pues, colectivos; al contrario de la *libertad* y de los derechos del hombre que eran individuales, al tiempo que, según los conceptos liberales, el pueblo soberano estaba integrado por los ciudadanos, es decir, por individuos, de ahí cierta fuente de contradicciones.

I. *Los antecedentes: de los comuneros a la Ilustración*

En el curso del siglo XVI y primera mitad del XVII, los españoles fundaron en México muchas ciudades, villas y otras poblaciones que, en cierto sentido, hacían revivir una antiquísima tradición de la Reconquista peninsular o del repoblamiento medieval de ciertas zonas de Europa occidental (como las *bastides* francesas). Cada nueva población tenía su “concejo” o cabildo municipal con sus respectivos alcaldes de justicia, tierras, aguas, pastos comunes o ejidos. A pesar de los progresos del poder real, vencedor de los comuneros, los cabildos conservaron aquí cierta autonomía, que las guerras de independencia pusieron en evidencia a través del continente americano.

Con la recuperación demográfica y el aumento general de población, a partir de fines del siglo XVII, se manifiesta una nueva tendencia: solicitar y, a veces, conseguir del virrey la erección de “pueblos” con estatuto municipal y dotación de tierras por parte de grupos de familias, “congregaciones” o “rancherías” de peones, campesinos o “arrimados”, establecidos, sin derechos, en tierras públicas y, sobre

todo, en haciendas privadas. El nuevo “pueblo”, reconocido como tal, adquiriría entonces su concejo o cabildo integrado por dos alcaldes con varas de justicia menor, regidores y otros cargos. Tenía derecho a poseer, por lo menos, una legua cuadrada de pasto común o ejido, reducido a veces a 600 varas en todas las direcciones a partir del casco, pues la legislación no era uniforme y tenía sus ambigüedades. Había libertad de comercio y, por consiguiente, independencia respecto a la “tienda de raya” de la hacienda y a su monopolio de ventas. Materialmente, el “pueblo” se ordenaba alrededor de la iglesia con su plaza y sus calles rectas, razón por la cual ciertos hacendados no veían con agrado que los habitantes levantaran una iglesia y alinearan casas en terrenos de su propiedad. Si los últimos Habsburgos de España apoyaron a veces estas reivindicaciones, los hacendados, tolerantes al principio por la escasez de mano de obra, no tardaron en oponerse a esta desmembración por limitada que fuera y trataron de impedir la elección de alcaldes, de ocupar las tierras, quitar las campanas de las iglesias, etcétera.

A partir del reinado de Carlos III, la política del despotismo ilustrado favorece la erección de pueblos en las haciendas por su preocupación de poblar más, de administrar y de controlar mejor sus inmensos dominios. Por su parte, la Iglesia apoyó esta política con el deseo de crear más parroquias o “vicarías”. En una relación de viaje a las provincias septentrionales entre 1777-1778, fray Juan de Morfi, visitador franciscano y hombre ilustrado, insiste constantemente sobre los males que trae el latifundismo “principal causa de la despoblación de las Américas” y habla a menudo de la necesidad de fundar pueblos en lugares precisos de “tan dilatadas posesiones” como las hay por esas partes. Diez años más tarde, el intendente de Durango escribe al virrey de México sobre la conveniencia de erigir un gran número de “curatos que se reduzcan a pueblos” en una serie de haciendas que enumera por distritos. El virrey está totalmente de acuerdo en que las poblaciones de las haciendas se puedan “convertir en pueblos” con su gobierno político y económico, con su justicia, sus elecciones anuales y con sus tierras. Así, escribe, los hacendados tendrán peones y arrendatarios seguros, conservando “sus derechos y facultades exclusivas”.

En este último punto estaba la dificultad: aún con pocas tierras independientes, los nuevos “pueblos” gozaban de ciertas libertades, en particular la del comercio que privaba al amo de una renta segura. Más al sur, hacia Guanajuato, Michoacán y otras regiones aledañas, los habitantes de ciertas haciendas presionaban también para conseguir el estatuto de “pueblo”. Aunque en muchos casos –por la lentitud y

embrollo burocrático y judicial— no sabemos cuál fue la decisión final del virrey, es evidente que la actitud del gobierno era cada vez más favorable a la erección de “pueblos”.

Así, desde 1766 la legislación hispana procuró, en todos los pueblos, “favorecer la libertad de comercio... para facilitar la concurrencia de los vendedores y libertarles de imposiciones...” Con este fin particular —que beneficiaba al fisco real— debían entrar en los concejos municipales dos o cuatro diputados “sin distinción de estados”, nobles o plebeyos, nombrados “por 24 comisarios electores” por parroquia, designados anualmente “en Consejo abierto” por todos los vecinos. Carlos III y las autoridades ilustradas buscaban la “pluralidad de votos” y más “uniformidad” en las elecciones. Pero no podían suprimir las costumbres establecidas por la tradición, situación que se presentaba de manera más común en el campo, como lo demuestra la *Novísima Recopilación* de 1807, en la que figura una ley de 1432, por ejemplo, cuya primera regla sancionaba la necesaria unanimidad del sufragio para tomar las decisiones en los concejos o cabildos municipales, estipulando que, de no ocurrir así, debía intervenir el corregidor real (VII, II, 7).

La misma *Novísima Recopilación* recoge otras leyes antiguas, inclúyese las *Siete Partidas* medievales de Alfonso el Sabio. Así, en 1778, por ejemplo, a propósito de nuevas fundaciones de poblados en España, se indica que reuniendo éstos el número de 20 vecinos, “gozarán estos lugares de jurisdicción Alfonsina para que se puedan defender de toda vexación” (VII, XXII, 6). Los textos anteriores al siglo XVIII mencionan los “ejidos”, tierras de comunidad con limitaciones a los derechos de propiedad individual que eran, evidentemente, muy generalizados. Por el contrario, la legislación más reciente sobre fundación o erección de pueblos habla solamente del derecho que tenía cada vecino a una “suerte cerrada y privativa” aun después de la cosecha, pagando, sin embargo, un “modesto canon” —censo— enfitéutico.

En lugar del ejido, aparece en 1767 una “dehesa boyal” de aprovechamiento individual, aunque los vecinos podían unirse para el efecto (VII, XXII, leyes 3, 6, 7). En los concejos municipales se introducen los “síndicos” encargados de dividir las tierras comunes y de controlar las finanzas locales. Se advierte, que, por lo menos en la legislación, los derechos del ciudadano tendían a ser sustituidos por los de la comunidad, y la libertad individual por las libertades comunitarias o colectivas. Pero, de hecho, la realidad todavía distaba mucho de las metas que se proponía el despotismo ilustrado.

II. *La emancipación y el auge del municipio libre*

Aunque en la emancipación mexicana influyó la vieja oposición entre criollos y peninsulares, las ideas de la Ilustración tuvieron también un papel importante, papel que adquirió un peso aún mayor en los años que siguieron a la consumación de la independencia en 1821 por la sencilla razón de que, rota la legitimidad monárquica, los mismos conservadores no encontraron otra que pudiera sustituirla. Tenía, pues, que aceptar una legitimidad republicana que tenía sus bases en la Ilustración —lo quisieran o no— y quedaban, por ende, condenados a seguir casi la misma vía que sus adversarios liberales, aunque, por supuesto, más lentamente.

Los primeros liberales estaban impacientes por llevar sus ideas a la práctica. En 1812, la Constitución de Cádiz, proclamada en México el mismo año, ordenaba que se eligieran “ayuntamientos” de uno o dos alcaldes, varios regidores y un procurador síndico en todas las poblaciones de mil habitantes o más (inclusive no congregados) que aún no tuvieran concejo. Igualmente, se debía delimitar un territorio para cada “pueblo” (Tít. VI, cap. I). Había, naturalmente, otras disposiciones marcadas por el mismo espíritu de la Ilustración. Estas medidas fueron adoptadas por la legislación del México independiente, hecho que se advierte, por ejemplo, particularmente en el 2o. artículo de la Constitución Federal de 1824.

El tema de los municipios ocupaba un lugar destacado en los debates de los congresos locales, ya que, al parecer, el afán de libertad municipal seguía siendo muy fuerte entre los habitantes. Estas nuevas disposiciones legales fueron ejecutadas por las diputaciones provinciales instauradas inicialmente por las Cortes de Cádiz. De manera especial, entre 1820 y 1821, la diputación provincial de Nueva España examinó y autorizó un gran número de erecciones de ayuntamientos. Sin embargo, no tardaron en manifestarse las reacciones de los propietarios y en la década de 1830 se suprimieron muchos de esos nuevos ayuntamientos —según lo indican investigaciones inéditas de Carlos Herrejón. Haría falta cuantificar estos fenómenos y reconocer qué “pueblos” en forma lograron conservar su estatuto y su territorio, por limitados que fueran, aunque, al parecer, lo consiguieron muchos más pueblos que antes de la independencia.

Hay que hacer notar también, que ciertos gobernadores ilustrados o “liberales” —como empezaba a llamárseles—, siguieron favoreciendo y aun organizando la erección de “pueblos” o municipios libres en sus estados. Por lo menos conocemos a uno de estos

gobernadores que merecería un estudio mucho más completo y que nos proponemos hacer en otra ocasión: Francisco García Salinas, gobernador del estado de Zacatecas de 1829 a 1835. Una de las primeras acciones de García Salinas fue la fundación de un banco que reunió importantes capitales de desamortización de bienes eclesiásticos. Por este medio logró adquirir una serie de haciendas y ranchos grandes en Sombrerete, Sain Alto, Jerez, Villanueva..., que transformó en poblaciones dotadas de estatuto municipal y de tierras de labor, repartidas por lotes a los nuevos vecinos, y en dos ocasiones, a “una compañía de colonos militares”. En otras oportunidades, asignó tierras a los pueblos más próximos que carecían de ellas. Generalmente, los lotes debían pagar un modesto censo enfitéutico o arrendamiento perpetuo a favor del banco, lo que evitaba también los inconvenientes inherentes a una propiedad absoluta de la “suerte” de tierra. En ninguno de estos nuevos municipios había ejidos “porque sólo el interés personal puede sacar de ellos toda la utilidad de que son susceptibles” (las tierras). Así, nacieron entonces en el vasto estado de Zacatecas no sólo “pueblos”, sino aun varias “villas” –sin que sepamos exactamente qué prerrogativas confería este título, superior al de “pueblo”, pero inferior al de “ciudad”, orden respectivo de la jerarquía de poblaciones.

Haría falta estudiar iniciativas paralelas en algunos otros estados, particularmente en el centro-oeste (Jalisco, Guanajuato...), aunque probablemente no hayan sido tan importantes ni tan sistemáticas.

En oposición a este movimiento, se advierten reacciones muy fuertes en los años 1837, 1840, etcétera, prueba de ello es que se anularon, nuevamente, títulos de pueblos y de villas. Por ejemplo, en 1837, en Michoacán, se enviaron dragones para expulsar de la hacienda de San Nicolás (propiedad de los Agustinos) a una congregación de campesinos “indios” que pretendían constituirse en “pueblo” alrededor de su iglesia. Los campesinos avecindados en este lugar habían reclamado la “erección en pueblo” para su congregación desde hacía ciento veinte años sin conseguirla del virrey (por la tenaz oposición de los propietarios), pero sin que nunca éste hubiera rechazado formalmente la pretensión. El 30 de julio de 1853 se institucionalizó la actitud hostil a la erección de municipios libres con el decreto del general Santa Anna, que “prohíbe a las congregaciones de familias de las haciendas que [se] erijan en pueblos sin el consentimiento de los propietarios de los terrenos”. En la década de 1830 tres poblaciones del estado de Veracruz habían pretendido erigirse en pueblos, iniciativa aprobada por la legislatura del estado, que sólo impuso a los vecinos

la condición de indemnizar a los dueños “conforme a las leyes”. “Pero hubo mil moratorias en perjuicio de los colonos, y en 1842 los terrenos pasaron a ser propiedad de don Antonio López de Santa Anna, hecho que aumentó las dificultades”. Estas circunstancias explican mejor el señalado decreto presidencial de 1853, año en el que Santa Anna volvió al poder. Según lo expresa un diputado constituyente en 1856, el presidente, “no contento con esto, declaró la más tenaz persecución a los colonos de las congregaciones, destruyendo la iglesia que habían edificado y llevándose a sus haciendas las imágenes y los paramentos”.

El 27 de mayo de 1856, al proclamarse la Reforma liberal, se deroga y “se declara insubsistente” el decreto de Santa Anna, los comentarios del congreso al respecto, no dejan de mostrar cierta continuidad entre la antigua tradición comunera o comunitaria y la independencia municipal. Según los liberales:

desde tiempo inmemorial... ..en la política de los gobiernos absolutos... ..se han visto de tiempo en tiempo leyes y costumbres acatadas que no han podido menos que ser favorables a las masas, aun cuando han sido en perjuicio de los grandes propietarios. Tales son las que han permitido que cuando los vecinos de una hacienda han llegado a un número considerable y en que sus necesidades exigen que se les imparta justicia, se le fijen sus derechos y obligaciones municipales, y en fin que se les saque de la tutela patriarcal de los amos tan parecida a la esclavitud, entonces los infelices proletarios tenían el derecho de cumplir con algunas formalidades y llamarse a pueblo para lograr ser gobernados de otro modo que al capricho de un señor, siempre árbitro de su suerte.

La comisión investigadora terminó solicitando la revisión de “este monstruoso decreto (de Santa Anna) para dejar en el goce de sus antiguos derechos a las congregaciones de familias vecindadas en las haciendas”.

III. *Proyecciones en los siglos XIX-XX*

Después de su triunfo total, el liberalismo en el poder empezó a evolucionar en un sentido más pragmático, para cristalizar en un “cientificismo” positivista y tecnocrático, ajeno a la idea de libertad durante el gobierno de Porfirio Díaz (1876-1911). El progreso no vendrá de la libertad –decían los “científicos”– sino que, al contrario, la libertad vendrá del progreso: lo que autorizaba a dejar la cuestión de la libertad para un futuro lejano. Por otra parte, se reforzaban los derechos individuales de propiedad sobre el suelo y se creaban nuevos derechos sobre el subsuelo (las minas); se acabó también con

los censos, arrendamientos perpetuos y derechos colectivos, aplicando estrictamente, en fin, el *Código Civil* de 1871 completado en 1888. No cabía ya la erección de municipios libres en las extensas fincas que modernizaban o pretendían modernizar los científicos porfirianos.

Los únicos nuevos “pueblos” legales autorizados por el gobierno fueron los que podían justificar la propiedad previa del suelo, es decir “ranchos” que, unidos, abarcaban un tamaño suficiente para la población: en los Altos de Jalisco, por ejemplo, zona de tierras pobres, cultivadas por familias extensas de modestos propietarios mestizos, cuya iglesia o capilla marcaría el centro del pueblo nuevo. Aunque relativamente independientes de las haciendas, estos rancheros buscaban más libertades con la promoción política, social y religiosa que representaba para ellos la erección de un “pueblo” y de una “vicaría” o parroquia donde no había antes sino familias dispersas.

También el gobierno de Porfirio Díaz consintió en dar títulos de “pueblo” formal a algunas “ex haciendas de minas” o “haciendas de beneficio” de la Sierra Madre Occidental, abandonadas por sus dueños cuando la gran baja del precio de la plata a fines del siglo XIX (provocada en 1905 por el cambio del patrón plata por el patrón oro para el peso mexicano). Los habitantes de las llamadas “cuadrillas” o “reducciones” de mineros conseguían, de este modo, el uso exclusivo de tierras y milpas serranas, de muy poco valor por cierto, junto con la explotación de los desechos de minas que ya no eran “rentables”. Pero, como sus antecesores, seguían aferrados a la tradición del municipio libre, por modestas y pobres que fueran sus ventajas económicas.

En su etapa de esplendor, el orden autoritario impuesto por don Porfirio había ganado la adhesión no sólo de las clases acomodadas, sino también de la gran mayoría de la *intelligentsia* convertida al positivismo y al “darwinismo social”, como la manifiestan tantos escritos o declaraciones de la época. Seguía viva, sin embargo, una oposición doble que se reforzó singularmente con las dificultades políticas y económicas de la última década porfirista: por una parte, la oposición de un liberalismo auténtico y nostálgico del ideal de *libertad*; por otra, un malestar popular o aun un espíritu de subversión, consecuencia de la modernización acelerada del país, a veces brutal, impuesta por los tecnócratas en el poder. Todas las manifestaciones de oposición al orden porfiriano eran duramente reprimidas por los jefes políticos locales y su policía de “rurales”.

A este respecto, es curioso notar que tanto las revueltas populares de los primeros años del Porfiriato como las que estallaron más tarde, sobre todo con la revolución, no dejaron de reclamar a menudo el municipio libre. Recordemos por ejemplo, en la Huasteca potosina, al cura Zavala que sublevaba a los campesinos al conjuro del lema: “Gobierno Municipal y Ley agraria” en 1879. O bien, en la Sierra de Durango al “bandido” Heraclio Bernal (estudiado por Nicolás Gizon), que exigía la “emancipación de los municipios como cuarto poder del Estado” en su “Plan de Conitaca” de 1887, muy poco conocido. En este manifiesto subversivo, como en otro anterior, Bernal confiere a “los pueblos” –es decir a las comunidades de vecinos– una importancia que resalta en el célebre *Plan de Ayala* zapatista (1911), restaurador del “ejido” y ajeno al liberalismo, sin embargo, en ambos planes se menciona a “los ciudadanos”, individuos políticos y económicos.

Contra el porfirismo se manifestaba además una oposición intelectual, más “elitista” –en contraste con la anterior–: la del Partido Liberal Mexicano que reclamaba la libertad política, la de la emancipación y de la Reforma (con cierta influencia subrepticia de los anarquistas, a través de los hermanos Flores Magón). Esta corriente liberal alcanzó un triunfo efímero con el gobierno de Francisco I. Madero (1911-1913). Anteriormente, en el primer congreso liberal de San Luis Potosí, en 1901, el temario incluía, entre seis puntos esenciales, el “papel que desempeñan los ayuntamientos en la educación política de los pueblos jóvenes; la libertad municipal considerada como el preliminar forzoso de la democracia, como el medio seguro de despertar el espíritu público y como la mejor escuela para que el ciudadano aprenda a gobernarse a sí mismo...” En cuanto al segundo congreso liberal, en 1902, se anexaba en su programa de estudios la “reorganización de los municipios que han sido suprimidos y el robustecimiento del poder municipal”.

En varios “planes” de la Revolución empezada en 1910-1911, se advierten reivindicaciones más o menos paralelas como en el caso del de Pancho Villa, que en su artículo 5o., pretende expropiar tierras para “la erección del pueblo” donde “se hubiere congregado o llegare a congregarse” cierto número de labradores. Pero sólo se habla de lotes o ranchos individuales: la propiedad comunal no había arraigado en el norte de México como en los estados del centro y del sur.

A través de una reivindicación municipal extraordinariamente vivaz en el curso de los siglos, se proyectaron, indudablemente, ideas nacidas y desarrolladas desde la época de la emancipación ilustrada hasta la de la Reforma y el liberalismo destructor del orden porfiriano.

Con sus componentes populares arraigados en una larga tradición hispana y en estructuras sociales mestizas, este liberalismo progresista mexicano inició la Revolución e impuso una gran reforma agraria sin hacer triunfar un municipio realmente libre, con bases económicas, financieras y políticas suficientes. Quizá la historia indique aquí una vía interesante para el porvenir.

VALLADOLID, EL MUNDO DE MORELOS

ABELARDO VILLEGAS

Me propongo tratar de elucidar cómo el análisis de algunos aspectos de José María Morelos, puede servir como factor explicativo no sólo de su acción personal sino de la independencia en general. Varios de los caudillos de la independencia hispanoamericana eran criollos, lo cual significa, en general, que descendían de padres españoles sin mezcla de las castas o indios americanos. O, al menos, eso creían ellos. Esto nos avisa, en primer término, que las diferencias clasistas o de grupo en la sociedad colonial eran también, y en fuerte medida, diferencias raciales. La sociedad colonial era una sociedad racista con criterios explícitamente racistas que sólo en parte han sido superados en la época actual. Bolívar mismo, que era criollo, tuvo que ser defendido así por su maestro Simón Rodríguez:

¿qué dirán las naciones europeas cuando lleguen a saber que Bolívar es Zambo? –¿Qué dirán los rubios de Inglaterra, los de Escocia, los de Francia y sobre todo los de ... Andalucía? ¡Un Zambo mandando indios en el Perú! ...¡qué impropiedad! –Y ¿qué dirán las gentes de juicio, si el autor de esta defensa emprendiese probar, con papeles o con opiniones, que Bolívar es *blanco* de primera, de segunda o de trigésima extracción? –noble de primera o de centésima jerarquía: –Bolívar y su defensor son ZAMBOS; pero ninguno de los dos es NECIO. ¹

En cambio Morelos mestizo aindiado, probablemente con un poco de sangre negra, interrogado por la Inquisición se declara “español”. Estaba acostumbrado a hacerlo porque los mestizos y castas carecían de privilegios y de oportunidades. La ordenanza del Seminario Tridentino de Valladolid donde él estudió así lo muestra, pues se aceptaría al aspirante sólo si “es español o indio puro, sin mezcla de otra mala generación de judíos moros, chinos, mulatos o semejantes”. ² A esas

¹ Citado en Leopoldo Zea y Abelardo Villegas, en: *Antología del pensamiento social y político de América Latina*, Washington, Unión Panamericana, 1964 p. 206.

² Véase el magnífico libro de Ernesto Lemoine, del cual obtuve muchos datos e ideas, *Morelos y la revolución de 1810*, México, Edición del gobierno del estado de Michoacán, 1979, pp. 32 y ss.

alturas, último tercio del siglo XVIII, estas ordenanzas ya no se cumplían al pie de la letra, pero sí indican cuáles eran los criterios de prestigio social que iban aunados a los puestos salientes de la sociedad colonial. Sensibles a estos criterios discriminativos muchos de los próceres de Hispanoamérica abolieron la esclavitud. En concreto, Hidalgo y Morelos, además, abolieron los impuestos que pesaban sobre las castas por el solo hecho de serlo. Esto no puede considerarse como una perspectiva puramente criolla; los criollos admiraban a veces las civilizaciones indígenas del pasado remoto, pero despreciaban al indígena del presente aunque en la letra las leyes los protegieran. Pero si frente al indio tenían esta actitud ambivalente, su desprecio por los negros era infinito. Los criollos fabricaron una serie de teorías indigenistas pero ninguna negrista que yo sepa. La protección a los mestizos y a las castas es una ruptura del punto de vista racista de los criollos y españoles.

En Morelos se da siempre un ímpetu de ascenso social. Abandonado por su padre; su madre, su abuelo y sus parientes le costearon el aprendizaje de las primeras letras pero no pudieron pagarle la beca para sus estudios de seminario. Entonces, a los catorce años se empleó en el rancho de Tahuejo donde permaneció alrededor de once años – 1779-1790—. El profesor Lemoine nos informa que este rancho era uno de los siete que pertenecían al latifundio Hacienda de San Ildefonso Taretan, propiedad de la familia Iturbide en la zona caliente del estado de Michoacán. Pero no se empleó en calidad de arriero como al parecer inventó Carlos María de Bustamente sino como “labrador”, según declaró a la propia Inquisición. Lemoine nos aclara lo que entonces significaba esta palabra: Labradores eran, según una de las representaciones de Abad y Queipo, que fue obispo “balín” de Michoacán, aunque gran intelectual, la gente ligada a la agricultura, desde los propietarios hasta los administradores y contralores, pero no los peones. Morelos no era peón sino una especie de contralor ayudante del administrador el cual, a su vez, no era más que ayudante del administrador de San Ildefonso, mientras la familia Iturbide residía en Valladolid. Y es que Morelos sabía leer, escribir y hacer cuentas. En ese rancho aprendió a manejar cuadrillas de peones y a administrar, cualidad esta última que se refleja tanto en su vida privada como en el manejo del movimiento insurgente.

Estaba, pues, muy familiarizado con los problemas del agro en una de las zonas más ricas de México. Inicialmente la próspera hacienda de San Ildefonso Taretan había pertenecido a los agustinos quienes la extendieron a costa de los terrenos de los pueblos de indios y luego

tuvieron que venderla en virtud de las medidas secularizadoras de los Borbones. El proceso por el cual las haciendas se extendieron a costa de los pueblos de indios se inicia desde los primeros años de la conquista hasta el porfirismo. En sendos decretos Hidalgo y Morelos expresaron sus deseos de que las comunidades indígenas gozaran íntegramente de las tierras que les pertenecían. El decreto de Hidalgo es famoso:

...mando a los jueces y justicias... que inmediatamente procedan a la recaudación de las rentas vencidas hasta el día, por los arrendatarios de las tierras pertenecientes a las comunidades de los naturales, para que enterrándolas en la Caja Nacional se entreguen a los referidos naturales las tierras para su cultivo, sin que para lo sucesivo puedan arrendarse, pues es mi voluntad que su goce sea únicamente de los naturales de sus respectivos pueblos.³

Morelos expidió decretos parecidos pero en el sitio de Cuautla quedaron abandonados unos papeles no escritos por Morelos, pero sí autorizados por él, que van más allá, aunque en un contexto vago y muy vinculado a las peculiaridades de la lucha:

Deben –se dice en esos papeles– inutilizarse todas las haciendas grandes, cuyos terrenos laboríos pasen de dos leguas cuando mucho, porque el beneficio positivo de la agricultura consiste en que muchos se dediquen con separación a beneficiar un corto terreno que puedan asistir con su trabajo e industria, y no que un solo particular tenga muchas extensiones de tierras infructíferas, esclavizando millares de gentes para que las cultiven por fuerza en la clase de gañanes o esclavos, cuando pueden hacerlo como propietarios de un terreno limitado, con libertad y beneficio suyo y del público.⁴

A éstas, se añadían otras medidas concretas de reparto de semillas, dinero y ganado, de manera “que nadie enriquezca en lo particular, y todos queden socorridos en lo general” en los territorios que iban ocupando los insurgentes.

Sin embargo, en los once años transcurridos en Tahuejo; Morelos no da señas de que algo de esto se le haya ocurrido ni de prepararse para una actividad redentorista. Ahorra para sostener a su familia y para reunir el dinero de la beca de estudios. Lemoine señala con razón que en Morelos hay una vocación urbana. No le iba tan mal en Tahuejo

³ Leopoldo Zea y Abelardo Villegas, *op. cit.*, p. 99.

⁴ Ernesto de la Torre Villar *et al.*, *Historia documental de México*, México, UNAM, 1964, p. 87.

y hasta hubiera podido ascender a administrador, pero prefirió regresar a Valladolid, la ciudad obispal y señorial. La prosperidad de Valladolid no se debía ni a su situación, ni a su comercio o a su agricultura, sino justamente a ser la sede del obispado. El obispado se había iniciado en Pátzcuaro, pero las intrigas contra Vasco de Quiroga condujeron a que se produjera la mudanza. Era, pues, Valladolid, una ciudad clerical, pero también administrativa porque era la receptoría de rentas, impuestos y donaciones eclesiásticas en donde la autoridad civil estaba de hecho subordinada a la influencia del obispo entre otras razones porque el obispo era mucho más rico. No es extraño que Morelos, en su ímpetu ascensional, quisiera pertenecer a esa corporación, aunque fuera en su estrato más bajo.

Efectúa, pues, seis años de estudios sacerdotales, de 1790 a 1796 primero en el colegio de San Nicolás, cuyo rector era Miguel Hidalgo y luego en el seminario. Morelos había nacido en 1765, tenía, pues, 24 años cuando inició sus estudios en ese colegio, estudios cronológicamente equivalentes a lo que serían hoy los secundarios, once años mayor que el resto de sus condiscípulos. Dichos estudios consistían principalmente en gramática, retórica, filosofía, teología y dos años de latín, nada excepcional y sí al parecer de baja calidad. Un poco antes de terminar, fue a México, hizo el examen de bachillerato en artes en la Real y Pontificia Universidad y en veinte días regresó para tomar los hábitos. Inmediatamente pidió una colocación y fue destinado auxiliar del cura de Uruapan, parroquia muy rica que proporcionaba fuerte influencia local. Según una Inspección ocular, citada por Lemoine, Uruapan es

curato de tasación y pagan estos naturales a su cura, de las festividades anuales, 1164 pesos 32 reales. Además, 2 pesos por cada difunto. Costean una arroba de cera de Castilla y le dan todos los días sal, chile, atole, tortillas y tamales al medio día y a la noche, y leche los días de vigilia. Cada ocho días un peso de carne y 38 pesos anuales para verduras y terneras, el sebo para el gasto de su casa, el zacate, agua, leña, ocote, carbón y huevos que consume; y luego, los sirvientes, llamados pazaris, mitates, caballeros y petapes sin contar los cantores, sacristanes y campaneros, que dan estos indios por separado, para el servicio de la iglesia. Recibe también el cura de estos naturales 28 manteles y 30 pollos.⁵

Comenta el historiador que por eso los curas, a medida que discurría su labor, se iban poniendo gordos y lucios como gatos de sacristía.

⁵ Lemoine, *Morelos...*, p. 126.

Algo de esto debe haberle tocado a Morelos, sin embargo, él pidió una parroquia propia. Pero como no tenía influencias le dieron un curato miserable en tierra caliente, Churumuco, y luego otro más o menos igual, el de Carácuaro. Pero sus talentos administrativos lo sacaron de pobre, entre otras razones porque era inflexible en el cobro de sus servicios e impuestos; además, compraba quincalla en Valladolid y la vendía en Carácuaro así como enviaba al mercado de Valladolid los frutos de tierra caliente y a veces fungía como contratista de obras. De acuerdo con su vocación urbana logró comprarse una casa en esa ciudad, a sólo tres cuadras de la calle Real donde vivían las familias más distinguidas. Ante la Inquisición confesó haber tenido tres hijos, pero a quien más quería era a Juan Nepomuceno Almonte quien lo acompañó en todas sus campañas; y ya en 1815, a la vista del desastre lo envió a estudiar a los Estados Unidos. Almonte efectuó ocho años de estudios y luego regresó para incorporarse al cuerpo diplomático y al partido Conservador desempeñando el papel que todos conocemos.

La carrera de Juan Nepomuceno Almonte era el corolario lógico, de la trayectoria social de Morelos. Localizado éste en el seno de las clases medias bajas, iba ascendiendo en virtud de su profesión, que como tal se puede concebir el sacerdocio. No era extraño pues que llegara a tener un hijo caballero y además conservador y monárquico. En Morelos hay una quiebra; antes de 1810 no es ningún rebelde ni se prepara para la Revolución, su carrera es la de un sacerdote un tanto administrativo, un poquito comerciante y nada místico puesto que para él, como para muchos otros, el celibato era letra muerta, Y de pronto todo lo abandona para seguir a Hidalgo.

Fijémonos un poco en la cuestión religiosa. Sin duda detrás de la fachada del cura negociante había algo, uno como estrato profundo de sentimiento religioso, porque ni él ni Hidalgo conciben a la constitución de la nación mexicana sin el catolicismo. En los *Sentimientos de la nación* al lado de la idea de que la soberanía dimana del pueblo, de que se proclama ya la idea de la independencia de América, de que se debe distribuir la riqueza para moderar la opulencia y la indigencia, establece: “que la religión católica sea la única, sin tolerancia de otra” y que “todos sus ministros se sustenten de todos y sólo los diezmos y primicias, y el pueblo no tenga que pagar más obvenciones que las de su devoción y ofrenda.” Se trata de un catolicismo acendrado que no se considera incompatible con la independencia y lo que hoy llamaríamos justicia social. Un ascendiente del catolicismo que cien años después acompañaría al zapatismo.

Hidalgo es de la misma opinión, cuando se defendió de las acusaciones de herejía dijo que “jamás me he apartado ni en un ápice de la creencia de la Santa Iglesia Católica: jamás he dudado de ninguna de sus verdades: siempre he estado convencido de la infalibilidad de sus dogmas y estoy pronto a derramar mi sangre en defensa de todos y cada uno de ellos”. Esto lo afirmó en un manifiesto a los mexicanos, y agregó: “abrid los ojos americanos, no os dejéis seducir de nuestros enemigos: ellos no son católicos, sino por política; su Dios es el dinero... ¿Creéis acaso que no puede ser verdadero católico el que no está sujeto al déspota español?”⁶ En su libro sobre *La ideología de la Revolución de independencia* Luis Villoro dice que, en un cierto momento, los españoles son los acusados de herejía por afrancesados, por contaminados de la ideología napoleónica. También observa que mientras Hidalgo es un caudillo ilustrado atraído por las causas populares, Morelos es un caudillo popular atraído por la Ilustración. Bueno, pues este carácter popular es lo que explica su catolicismo no fingido y sí muy acendrado y también explica que ellos mismos puedan distinguir que el catolicismo puede ponerse al servicio de la explotación, la esclavitud y el coloniaje así como al servicio de la independencia y de las reivindicaciones raciales y económicas. En el caso de Hidalgo, aunaba ciertas corrientes progresistas de la teología con las tesis de la Ilustración.

La generación que hizo la independencia fue anterior a la división maniquea que se abrió entre liberales y conservadores. De hecho es la que origina a estos dos grupos, cuando menos en México; en realidad fue la historiografía liberal la que hizo una interpretación liberal de la independencia así como los conservadores la denostaron. Los liberales, por ejemplo, tratan de soslayar el monarquismo inicial de los insurgentes. No se trataba de un simple disfraz, para los insurgentes criollos y mestizos había una distinción entre el rey Fernando, es decir, la Corona y los españoles. El Reino de la Nueva España era un reino federado a la Corona, pero no dependiente de los españoles. Para Hidalgo no había ninguna contradicción entre matar gachupines y proclamar su adhesión a Fernando. Cuando falta la Corona por obra de los manejos de Napoleón, los criollos se sienten con el mismo derecho que los españoles y por eso el licenciado Rayón funda una Junta que debería desempeñar el mismo papel que desempeñaban las diferentes juntas españolas.⁷

⁶ Leopoldo Zea y Abelardo Villegas, *op. cit.*, pp. 100 y ss.

La alternativa ilustrada a este monarquismo era la idea de un congreso. Fray Servando Teresa de Mier lo diría muy elocuentemente: “congreso, congreso, congreso, luego, luego, luego”. Pero ya en la concepción monárquica y católica de Hidalgo se introduce la idea de congreso. Y Morelos es el que la lleva a su primera realización; en realidad Morelos opone la idea de congreso a la junta de Rayón. La idea de independencia, es decir, de la disolución del vínculo federal con la Corona, se va abriendo paso poco a poco en la mente de Hidalgo y sobre todo en la de Morelos, no sin dificultades. Y desde luego, nada o casi nada, la de una presidencia republicana. También cabe recordar que, cancelado el aspecto social, los criollos consuman la independencia instaurando una monarquía que nada más era parlamentaria de dientes para afuera, como lo demostraron los acontecimientos.

En México la idea monárquica fue muy persistente. Tuvimos el imperio de Iturbide y el de Maximiliano y algún nebuloso intento de Santa Anna. Por eso con razón ha dicho el historiador Edmundo O’Gorman, que en cuestiones de política, México osciló entre tener un emperador presidente o tener un presidente emperador. Este último es Porfirio Díaz que tantas herencias dejó a la Revolución. La fuerza y el centrismo del presidente mexicano son un trasunto del viejo monarquismo. Así también puede explicarse en parte la debilidad del Congreso mexicano.

Ahora bien, el almácigo de la Revolución de Independencia fue la ciudad obispal de Valladolid, ciudad monástica, administrativa y señorial, muy característicamente colonial. De allí eran las figuras más radicales, allí pasó Hidalgo sus mejores años hasta que lo desterraron a Colima; en sus goteras nació Morelos; de allí fueron sus principales enemigos: Abad y Queipo fue su obispo, Riaño fue su intendente. Allí nació, de opulenta familia, Agustín de Iturbide, que combatió a los insurgentes y luego consumó la independencia traicionando en realidad los ideales radicales de sus iniciadores.

Aparentemente ultramontana allí se impulsaron para el México independiente los ideales de monarquía y religión católica oficial. Pero también allí surgió la idea del reparto agrario, de la abolición de la esclavitud y de la discriminación de las castas, de la eliminación de los múltiples impuestos con los que se agobiaba a las clases humildes. De allí nació la idea de congreso, de la separación de poderes y de la soberanía nacional.

⁷ Véase de Luis Villoro, *La revolución de independencia*, México, UNAM, 1953, y el mismo *La filosofía en la historia política de México*, México, Pormaca, 1966.

Valladolid, hoy Morelia (al fin se habría de consumir la aspiración urbanística del cura de Carácuaro), es el símbolo de la unidad original. Una magma en donde se mezclan en forma proteica, tendencias que de pronto se combatirán furiosamente y de pronto se conciliarán amigablemente. Ciudad que le formó al cura administrativo una doble naturaleza, simbólica también de su propio país. Unidad original anterior al doblez maniqueísta con que nos han acostumbrado a ver al siglo XIX, es todo un microcosmos que revela las paradojas de nuestro ser nacional.

CONTRADICCIONES EN EL PROCESO INDEPENDENTISTA BRASILEÑO

MARIO CONTRERAS
UNAM

Hace ciento sesenta años, el 7 de septiembre de 1822, don Pedro, el príncipe regente, dio el grito de independencia – conocido como Grito de Ipiranga – que marca el punto culminante para producir el rompimiento de lazos políticos entre Brasil, colonia portuguesa en América, y la metrópoli lusitana. No hay declaración formal de independencia, ni documento escrito que la avale, tampoco plan o programa que sirva de guía para la consecución de la independencia. No hay, de hecho, lucha armada, ni verdadera oposición, ni derramamiento de sangre; es más, la población sólo se entera de la noticia y se congratula por ella. Sólo con una frase “independencia o muerte” don Pedro garantiza la separación.

El proceso que conduce a esta independencia es apenas parte del camino andado para lograr la liberación de la mayoría del pueblo brasileño. Es posible, dadas las coyunturas actuales, que entremos al siglo XXI con el desarrollo de acontecimientos que en general en América Latina y en particular en el Brasil, conduzcan al rompimiento de las ataduras que nos someten al imperialismo norteamericano, a las transnacionales, al Fondo Monetario Internacional (especie de Cortes ibéricas contemporáneas), al monopolio enajenador de los medios masivos de comunicación y, desde luego, a aquellos grupos dominantes externos e internos, que con su actividad reprimen y retrasan los movimientos libertarios; movimientos encabezados por esa mayoría de población que pretende organizar y administrar, a través del desarrollo de trabajo adecuado, el disfrute de las riquezas naturales. Lugar común es el resultado de tal actividad revolucionaria: mejor distribución de la riqueza nacional y elevación de la dignidad y calidad del ser humano. La constante independiente – la nueva independencia, la liberación de ataduras – deberá cumplir con la defensa y protección de la naturaleza, sobrepasar las metas de alimentación, de higiene, de habitación, de servicios y de recreación para toda la

población. La base de todo ello será el empleo seguro sin discriminación de índole alguna, salvo la propia capacidad, desde luego sin caer en las trampas que la propia capacidad implica en una sociedad no igualitaria.

Desde hace ciento sesenta años que Brasil celebra su independencia. Hace ciento sesenta años también se dio inicio al proceso de consolidación de un Estado nacional moderno. Una nueva nación surgió en el concierto mundial. Pero, ¿cuáles fueron los grados alcanzados, las metas obtenidas con la independencia del Brasil? Desde luego, el triunfo obvio fue la separación política de ambas entidades, Brasil logró ser independiente de Portugal para manejar y organizar autónomamente su política interior y exterior. Y con solo ese triunfo se quedaron. La independencia no trajo la liberación de los esclavos, ni cambios sustanciales en la estructura política, económica, social, y cultural. Es decir, la independencia no fue revolucionaria, sólo fue un movimiento necesario para ajustar intereses internos y externos.

Una independencia que beneficiará, principalmente, a la élite que dirige la política brasileña, a los comerciantes portugueses, brasileños y extranjeros (en particular ingleses), y a los señores de tierras y esclavos. La mayoría de la población brasileña, despolitizada, desinteresada, y en gran parte analfabeta, fue la gran ausente en este proceso histórico.

Podemos seguir dos hilos conductores para explicar el asunto que tratamos. Uno de ellos, el más estudiado, es el que conforma el sector dominante que desembocará en el grupo dirigente del proceso de la independencia, es decir, la minoría que posee el control económico, político y cultural y, por ende, dirige a la sociedad; y el otro, el sector sometido, necesario para la existencia del primero, que seguirá un camino opuesto, ajeno, y que, con sus acciones, marcará, a cada instante, la necesidad de la posibilidad de la liberación y quien, en último momento, está históricamente llamado a jugar el papel transformador de la sociedad brasileña: la mayoría de la población en quien descansa la función del trabajo activo y dinámico.

Los colonos portugueses fueron el elemento constante en las actividades coloniales del Brasil. Introdutores del sistema de plantación, comerciantes de esclavos y de mercancías, pioneros en el conocimiento de la tierra y colonizadores del interior del Brasil, en fin, poseedores de la riqueza producida, del control administrativo y político, y del *status* social más alto en la colonia concentrarán en sus personas el odio del esclavo, del mestizo, del criollo y de toda la población autoidentificada como brasileña. A partir del siglo XVII debe

competir y, a veces, luchar contra el creciente grupo de brasileños, a pesar de su capacidad de adaptación a las situaciones novedosas y a la presencia de los nuevos núcleos. En lo externo, asimila los cambios que se dan en el sistema mercantilista y admite la tutela holandesa; a partir de 1703, con el tratado de Methuen, también la tutela inglesa. Esto en lo que se refiere a la política y a la economía; en cuanto a la sociedad y a la cultura, la influencia dependerá casi exclusivamente de Francia. En el siglo XVIII, en especial en la segunda mitad, un grupo selecto pero numeroso de brasileños conformará lo que se denominó la élite intelectual, misma que jugó un papel determinante en el proceso de la independencia.

La universidad de Coimbra acogió a cientos de brasileños en su seno, algunos de ellos, incluso, se distinguieron como catedráticos de la misma; otros prestaron sus servicios en el aparato estatal portugués. El marco ideológico en el que realizaron sus estudios fue el liberalismo; se nutrieron de la ideología creada por la burguesía europea para, algunos de ellos, recrear posibles situaciones burguesas en el Brasil.

La inquietud de estos núcleos elitistas tuvo como consecuencia que personajes importantes del denominado grupo minero se unieran a la conjura histórica conocida como *Inconfidência Mineira*, en donde un solo personaje adquirió la talla de héroe nacional, símbolo de la lucha por la liberación y de la independencia brasileña: Joaquim José da Silva Xavier, de apodo *Tiradentes*. Exagerada su actuación o no, y principal personaje o no en la conjura, quedará para círculos reducidos de intelectuales dilucidar con toda seriedad, el papel, la participación, y el peso de *Tiradentes* en la *Inconfidência Mineira*, pero restará saber si su veredicto será escuchado. Todo organismo social necesita de héroes y de símbolos; esta necesidad se cumplió en *Tiradentes* y se cumplirá en todos aquellos que surjan de acuerdo a las circunstancias. El valor de *Tiradentes* y, desde luego, su razón de existir como héroe, se debe al hecho de que en él se descargó todo el peso del castigo del Estado portugués. Si se quiere, la Corona portuguesa creó al héroe y la intuición popular lo aceptó y todavía lo acepta como tal. Se dice que su popularidad fue promovida por liberales, republicanos, etcétera, no importa, en todo caso quiénes estuvieron detrás de ellos. Y si no era *Tiradentes*, de todos modos alguien tenía que pagar por la *Inconfidência Mineira* y ante la necesidad del pago, la creación del personaje heroico. Pero también la *Inconfidência Mineira* fue, como tantas otras conjuras, sublevaciones, etcétera, un intento válido dentro de la posibilidad de transformación brasileña.

Algunos planteamientos liberales serán discutidos en este periodo: la independencia política, el fin del monopolio comercial portugués, la libertad individual, la liberación de los esclavos, incluso la instauración de un régimen republicano. El ejemplo de las Trece Colonias y el de la Revolución francesa alentaron las posibilidades de la lucha por la independencia. Realmente no había condiciones para tal, en parte debido al aumento y exportación del azúcar y algodón brasileños y, luego, a la llegada de don Juan, entonces príncipe regente, al Brasil.

Aunque la aparición de minas de oro de aluvión unificó geográficamente a la colonia brasileña en un todo territorial, será don Juan quien logre la unidad política de la colonia; ya que su arribo al Brasil y la apertura de puertos, en 1808, a todas las naciones del mundo, fueron dos hechos contundentes que unificaron a su alrededor, a todos los sectores de la sociedad brasileña y restaron bandera de lucha a los independentistas. Otro hecho importante, si Portugal era ya un estado dependiente del trabajo y producción brasileños, en ese momento se convierte también, por las circunstancias, en dependiente político. Brasil comenzó así, a pasos agigantados, a dirigirse hacia la independencia formal, modelando nuevas circunstancias. En lo interno, se consolidó el poder de una aristocracia trasplantada, que procuró asentarse definitivamente en Brasil. Creó, a su vez, una aristocracia brasileña, con lo que atrajo a su lado a todos aquellos elementos liberales que verán en la instalación de la monarquía portuguesa en Brasil otra cosa, y no la implantación de una república, utópica en esos momentos.

En lo externo, si Portugal y, por ende, su colonia el Brasil, fueron, a partir de 1703, dependientes económicamente de Inglaterra, con la firma del tratado de 1810, Brasil se independizará de hecho, en materia de comercio de Portugal. La apertura de puertos y este tratado formalizarán la dependencia del Brasil respecto de Inglaterra. Se produce así un cambio de metrópoli. En este acomodamiento del capitalismo comercial al industrial, Inglaterra consumirá productos agrícolas brasileños a cambio (obviamente un acuerdo desigual), de la introducción de artículos manufacturados e industrializados ingleses. La independencia de hecho del Brasil de Portugal condujo, paralelamente, a la dependencia legal de Inglaterra.

El proceso no se detiene allí, don Juan, en virtud del Congreso de Viena se ve obligado a decretar, el 16 de diciembre de 1815, la conversión de Brasil en reino y de que en adelante habría un solo Reino Unido, bajo el título de Reino Unido de Portugal, Brasil y los

Algarves. La contradicción externa necesaria para el cambio está presente en dicho decreto. Y seguirá funcionando en virtud de que esa contradicción dirige el proceso. Así, cuando don Juan VI abandonó el Brasil en 1821, los sucesos en Portugal precipitaron la declaración de independencia cuando las Cortes portuguesas buscaron y procuraron, por todos los medios a su alcance, regresar al Brasil al *status* de colonia. Y ésta es la razón básica que provoca el movimiento de independencia.

En adelante, don Pedro, ahora príncipe regente, José Bonifácio de Andrada e Silva, llamado el padre de la independencia, y todos los portugueses comerciantes, los señores de tierras y esclavos, los comerciantes extranjeros y la élite brasileña, todos con su diferente tono ideológico, cerrarán filas alrededor de don Pedro y lo apoyarán primero, en la determinación *eu fico* y después, al lanzar el “Grito del Ipiranga”, antes que volver a la condición de subordinados en una colonia que ya no existía como tal, y que las Cortes portuguesas no supieron apreciar. Tanto en el Brasil como en Portugal, las autoridades brasileñas lucharon por la unificación de los reinos en igualdad de circunstancias, hasta el último momento. No se quiso ni se buscó la independencia, pero Portugal siguió el camino errado lo que provocó la separación de su colonia. La resistencia portuguesa en el Brasil fue fácilmente dominada y Portugal no estaba en condiciones para enviar ejércitos represores.

(Antes de pasar a otra cosa es necesario mencionar que José Bonifácio también ideó un plan para la unificación de todos los países americanos en una Gran Federación Americana).

A la lucha de liberación de la población trabajadora en el Brasil que fue desarticulada, incoherente y heterogénea, siguió más bien una ruta de resistencia constante, a veces con estallidos violentos autónomos, otras veces encabezados por sectores de los grupos dominantes, o en su caso, cooptados para fines muy particulares. Los indígenas no se sometieron al colono y por lo tanto casi los exterminaron. Se introdujo el trabajo esclavo con mano de obra africana y éstos ante el ansia de libertad huyeron constantemente; en muchos casos lograron fundar sus famosos *quilombos*. Las luchas de los mestizos, de los brasileños, contra los colonos portugueses también enmarcaron el periodo colonial. Vale mencionar la “guerra dos emboabas”, la rebelión de Beckman, la “guerra dos mascates”, las *inconfidências babilianas*, la sublevación de Felipe dos Santos y, desde luego, la *Inconfidência Mineira* y la revuelta pernambucana de 1817.

Tal vez uno de los hechos más sobresalientes en cuanto a organización y participación de la población brasileña, prácticamente abandonada de Portugal, fue la expulsión en 1654 de los holandeses que habían ocupado territorio brasileño. El sentimiento de identificación con la naturaleza, la asunción de costumbres y la necesidad de espacio vital forjaron un sentido de incipiente nacionalidad. Posiblemente a partir de este momento el sentimiento nacionalista brasileño se enriqueció paralelamente con la creación de formas de vida, usos y costumbres muy particulares que desembocaron en una cultura propia.

La explotación, la sumisión, el analfabetismo, y todos los males inherentes al sistema político-económico colonial, obligaron a que la mayoría de la población se mantuviera marginada de las grandes decisiones históricas. La independencia de 1822 fue tan sólo un paso en el camino libertario de la gran mayoría ausente.

Así, la independencia cumplió el papel al cual estaba destinada; acomodamiento de fuerzas y campos de acción en el ámbito internacional con el empuje provocado por el ascenso de la burguesía en Europa y la revolución industrial; con el ajuste de fuerzas en el interior del Brasil dejando intacto no sólo el aparato estatal, sino toda la maquinaria económica instalada por don Juan VI; con el mantenimiento del *status quo* al no modificar la base social de toda la estructura colonial, sino al contrario, intensificó el sistema de esclavitud de la mano de obra africana al surgir la economía del café como nuevo flujo exportador y en fin cumplió, en satisfacer los intereses de la clase dominante portuguesa y brasileña en el poder.

Ciento sesenta años han transcurrido. Los problemas y contradicciones aquí delineados aun tienen vigencia aunque con otro sentido esencial porque corresponden a nuestro tiempo. Pero como todo camino tiene siempre espacio por recorrer, los conflictos y contradicciones encubiertos ahora bajo el manto del progreso y de la democracia continúan planteando la necesidad del diseño constante de nuevos proyectos de independencia que nos liberen, por lo menos en esta situación histórica presente, del dominio que ejerce en el mundo y, en especial, en América Latina la burguesía. Demos paso a un nuevo periodo histórico en el desarrollo ascendente de la humanidad.

HIDALGO: LA JUSTIFICACIÓN DE LA INSURGENCIA

CARLOS HERREJÓN PEREDO
El Colegio de Michoacán

Cuando Vicente Guerrero se lanzó como candidato a la presidencia de la república, algunos de sus adversarios formularon la objeción de que carecía de la educación propia de un presidente. A ello replicó el *Correo*, periódico de la época, diciendo que “la escuela de la revolución proporciona conocimientos que no se encuentran en los libros”.¹

La verdad de esa contestación es enorme y se confirma continuamente, de tal manera que la importancia de las vivencias, de la praxis y de las experiencias nos puede llevar al extremo de anular o minimizar la que corresponde a las ideas, a la teoría y a la tradición escrita.

Por eso hay que recordar que por el mismo tiempo en que Vicente Guerrero alcanzaba, también por vía práctica, la primera magistratura del país, allá lejos en la Prusia de los Federicos y de los Guillemos, el filósofo Hegel exaltaba hacia el otro extremo la importancia del espíritu con aquellas palabras: “Hoy nacen las ideas y cincuenta años después vienen cañones a defender esas ideas.”²

Por mi parte creo que la verdad histórica suele andar por el justo medio de un influjo recíproco: la estructura sobre las ideas y éstas sobre la estructura. Es cierto que hoy nacen ideas y después vienen cañones a defenderlas; pero también es cierto que muchas ideas, por buenas que parezcan, jamás tienen cañones que las defiendan; y que no raras veces antes de ideas buenas o malas hay cañones, ambición o miseria, que las hacen posibles.³

¹ Citado por Michael Costeloe, *La primera república federal de México 1824-1835*, México, FCE, 1975, p. 176.

² Federico Guillermo Hegel, *Filosofía del Estado*.

³ Aun en el caso de aceptar las doctrinas marxistas, Ernst Mandel advierte que “ningún marxista digno de este nombre, fiel a la gran tradición científica del propio Marx, podría reducir el problema de las ideas a simples cuestiones de corrupción directa (por interés personal) o indirecta (por la presión del medio ambiente). Marx y Engels precisaron más de una vez que la historia de las ideas sigue su dialéctica propia, que las ideas evolucionan a partir de factores retransmitidos de una generación a otra y

Con las limitaciones que impone esta consideración voy a referirme a libros y a ideas, al pensamiento insurgente, únicamente en lo relativo a la justificación de la causa, al aspecto más bien teórico de la pregunta fundamental: ¿Por qué se consideró lícita la insurrección?

Propongo el tema en dos partes. En la primera trataré de referir algunos pasajes sobre la historia de algunas ideas subversivas. La segunda parte continúa esa historia, ya introducida en la vida y en la obra de don Miguel Hidalgo y Costilla. ⁴

I

Por la mañana de un domingo invernal de 1613, se podía asistir en Londres a una liturgia singular: junto a la cruz de la iglesia de San Pablo se procedía con toda solemnidad a leer la regia condenación de un libro escrito en latín que, a falta de su autor, fue mandado a las llamas, previamente preparadas, ante la expectación del pueblo. La condena partía del rey Estuardo Jacobo I, el libro se llamaba *Defensa de la fe católica*, su autor el jesuita español Francisco Suárez y el motivo: haber escrito en el restallante libro un demoledor ataque no sólo al anglicanismo, sino también al pretendido derecho divino de los reyes. ⁵

Las tesis principales de carácter político contenidas en esa obra son las siguientes:

1) La existencia de un poder político dimana de la sociabilidad del hombre, como propiedad de su misma naturaleza y, en este sentido, la autoridad legítima proviene del autor de esa naturaleza, Dios. ⁶

por la pugna de escuelas contrapuestas... Marx sólo hacía intervenir el factor social en tanto que explicación del último resorte de esta evolución [de las ideas] y no en tanto que explicación inmediata", Ernst Mandel, *Tratado de economía marxista*, México, Era, 1976, tomo I, p. 14. Por su parte Enrique Florescano concluye precisamente en torno al 1810 mexicano: "Las crisis económicas y demográficas, con sus golpes repetidos y devastadores, acentúan sus desequilibrios, favorecen el descontento social y crean el clima propicio a la propagación de las ideas subversivas", Enrique Florescano, *Precios del maíz y crisis agrícolas en México (1708-1810)*, México, El Colegio de México, 1969, p. 197.

⁴ El presente trabajo, leído sustancialmente idéntico el 10 de septiembre de 1982 en El Colegio de Michoacán, forma parte de un proyecto más amplio de investigación para el mismo colegio, denominado "Formación y pensamiento de las generaciones de la independencia mexicana".

⁵ Raúl de Scorraille, *El P. Francisco Suárez*, trad. de Pablo Hernández, Barcelona, Subirana, 1917, tomo II, pp. 155-209.

⁶ *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores cum responsione ad apologiam pro juramento fidelitatis et praefationem monitoriam serenissimi Jacobi Magnae Britanniae Regis*, (primera reimpresión), Colonia, 1914, Libro III, cap. I, puntos 4, 6 y 7; cap. II, puntos 2, 3 y 4.

2) La suprema potestad política en virtud de la misma naturaleza humana y en consecuencia, por disposición general del mismo autor de esa naturaleza, no reside en un determinado individuo o en un grupo de ellos, sino en toda la comunidad, en todo el pueblo, en toda la nación.⁷

3) Consiguientemente la democracia es la institución primordial y “cuasinnatural” de la sociedad humana, aunque no por ello la más perfecta.⁸

4) El pueblo, en el momento mismo de constituirse como tal, elige a su arbitrio forma de gobierno y gobernantes celebrando un pacto, un contrato explícito o implícito, con sus gobernantes y, eventualmente en ellos, con sus posibles sucesores. En virtud de ese pacto el pueblo traslada la autoridad, la suprema potestad política, a esos gobernantes, quienes en consecuencia no la reciben inmediatamente de Dios, sino a través del pueblo, siendo así cada forma particular de gobierno y cada elección o aceptación de gobernantes no de derecho natural o divino, sino de derecho positivo, sujeto en consecuencia a los términos del contrato o pacto de traslación.⁹

Sigo mi propia versión, en prensa por parte del Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la UNAM, como parte de la obra *Textos políticos en la Nueva España*.

⁷ *Defensio fidel...*, Libro III, cap. II, puntos 5, 6 y 7. En el último punto Suárez aclara: “Pueblo se entiende aquí no sólo material e individualmente considerado, sino también tomado formal e indeterminadamente. Esto es, la suprema potestad no reside en una sola determinada persona, por ejemplo Adán, Jacobo o Felipe [inombres a la sazón de los reyes de Inglaterra y España!], y tampoco exige de suyo estar en una persona singular. De la misma forma habrá que decir proporcionalmente del senado, sea que se contemple materialmente como integrado por determinadas personas, sea que se considere formalmente, en cuanto es una junta de personas de tal calidad o número. Y el por qué es obvio, pues a la luz de la razón no hay motivo alguno por el que la suprema potestad se circunscriba más a una sola forma o a cierto número de personas dentro de la comunidad, que a otra. Luego, en virtud de la donación natural, sólo está de manera inmediata en la comunidad.” Este pasaje muestra la diferencia de la doctrina suareciana y, en general, de la teología populista, respecto al contractualismo medieval que pasó a la tradición jurídica hispana y que, en lugar de fundamentarse filosóficamente, prefiere determinar los términos del contrato entre gobernante y pueblo no en el sentido amplio que le da Suárez, sino en el más reducido de nación representada.

⁸ *Ibid.*, punto 8. Suárez siguiendo a Aristóteles y a la mayoría de autores, opina que en principio, la monarquía es mejor forma de gobierno, bien que su corrupción, la tiranía sea peor que la demagogia, sin embargo, en cada caso habrá que observar la norma suprema, el bien común, de manera que este criterio se sobrepone a las razones en pro de la monarquía.

⁹ *Ibid.*, puntos 13, 18, 19 y 20. La expresión latina *suprema potestas* equivale hasta cierto punto a soberanía, en cuanto que un poder así no reconoce superior en su orden y en cuanto que en ambos casos la atribución primera es la legislativa, como lo explicitaría el clásico sobre soberanía, Juan Bodino. (George H. Sabine, *Historia de la*

5) El pacto es estable y obliga al pueblo a la obediencia y al respeto para sus gobernantes y a éstos a velar por el bien común, norma suprema de toda actividad política. ¹⁰

6) La estabilidad del pacto puede romperse cuando el gobernante se vuelve tirano. Se entiende propiamente por tiranía la degradación del gobierno legítimo, en cuanto que el gobernante “todo lo ordena hacia su medio personal, desatendiendo el bien común o aflige injustamente a sus súbditos, robando, matando, pervirtiendo o perpetrando contra la justicia otras semejantes cosas de manera pública y frecuente”. ¹¹

7) “En caso de que el rey legítimo gobierne con tiranía, de suerte que el reino no encuentre más remedio para defenderse que rechazar y deponer al rey, podrá hacerlo la comunidad toda, por pública y común decisión de las poblaciones y de los próceres. Esto, porque el derecho natural permite repeler la fuerza con la fuerza y porque este caso, en cuanto necesario para la conservación de la república, siempre se entiende exceptuado en aquel pacto primordial, por el cual la república transfiere su potestad al rey”. ¹² Obviamente, el rechazo y deposición del rey se podrán hacer, a condición de que de ahí no se sigan mayores males que los causados por la tiranía. ¹³

8) “Después de la sentencia declaratoria que priva al rey del reino dada por autoridad legítima... aquel que pronunció la sentencia o a quien él mismo haya delegado, puede privar del reino al monarca aún dándole muerte, si no hay más recurso o si la justa sentencia se extiende también a esa pena”. ¹⁴

9) En los pueblos o naciones cristianas que padezcan tiranía la disposición y pena del tirano no podrán llevarse a cabo sino en cierta dependencia del Sumo Pontífice, “toda vez que el régimen tiránico del gobernante secular siempre es pernicioso aún para la salvación de las almas”. ¹⁵

teoría política, México, FCE, 1968, p. 301-302.) Sin embargo, la evolución del concepto soberanía fue progresivamente en el sentido de una suprema potestad excluyente de otro poder más o menos autónomo, como la Iglesia.

¹⁰ *Ibid.*, cap. III, puntos 2, 3 y 4.

¹¹ *Ibid.*, Libro VI, cap. IV, punto 1.

¹² *Ibid.*, punto 15.

¹³ *Ibid.*, nuevamente aquí se impone como criterio último, siguiendo a Santo Tomás, el bien común, no entendido ciertamente en sentido colectivista imanente, sino personalista trascendente.

¹⁴ *Ibid.*, punto 18.

¹⁵ *Ibid.*, punto 17. Hay otra tesis suareciana, cuya tradición sería útil seguir, la relativa a la tiranía que ocurre sobre un pueblo sometido por guerra injusta, tema re-

En estas tesis suarecianas resuenan diferentes voces e inquietudes: desde las inmediatas de Roberto Belarmino, Domingo de Soto, Francisco de Vitoria y Martín de Alpicueta hasta las más antiguas del Concilio de Constanza, de Manegoldo de Lautenbach y aún del antiguo derecho romano.¹⁶ Algunos han llamado a esta corriente “populista”.¹⁷ Por otra parte, ya es lugar común en las historias de las ideas políticas o de la teoría política dedicar un capítulo a las obras “contra tiranos” que salidas de plumas tanto católicas como calvinistas circularon a fines del siglo XVI y principios del XVII.¹⁸

Pero Francisco Suárez es el notable sistematizador de unas y otras doctrinas, distinguiéndose por la amplitud, precisión y serenidad con que toca el tema, cualidades que, en cierto modo, lo hacen menos vulnerable y más peligroso que las disertaciones emotivas y retóricas de Juan de Mariana.¹⁹

Y así, a despecho de los absolutismos imperantes y de los regalismos en ascenso, la *Defensa de la fe* se imprimió cinco veces en el siglo XVII y una más en el XVIII.²⁰

Por consiguiente es bastante obvio que en la Nueva España se conocieran las doctrinas populistas, tanto a través de Suárez y de quienes lo citaban, como a través de otros teólogos anteriores a él y de sus consiguientes discípulos.²¹

lacionado con el argumento insurgente de los “trescientos años” de dominación tiránica. *Ibid.*, Libro III, cap. II, punto 20.

¹⁶ El propio Suárez a lo largo de los capítulos citados aduce numerosos y respetables autores, de manera que considera sus puntos de vista como algo común y conforme a la tradición. La diversidad de autores que la continúan lleva a la conclusión de que no se trata de una doctrina suareciana ni jesuita en sentido exclusivo o típico. La distinción que debe hacerse es entre los que como Suárez toman un fundamento filosófico para atribuir primordialmente al pueblo sin más la suprema potestad, y aquéllos más bien juristas, que van determinando los términos del contrato entre gobernante y pueblo, reducido éste a sus representantes estamentarios.

¹⁷ Manuel Giménez Fernández, “Las ideas populistas en la independencia de Hispanoamérica”, en: *Anuario de Estudios Latinoamericanos*, núm. 3, Sevilla, 1946, pp. 517-665. Este trabajo no obstante ser pionero, hizo una aplicación festinada de las tesis suarecianas forzando textos, suponiendo demasiado y pasando por alto la continuidad y presencia efectiva del populismo a través de los textos realmente leídos por los insurgentes.

¹⁸ George H. Sabine, *op. cit.*, pp. 289-291; Walter Theimer, *Historia de las ideas políticas*, Caracas-Barcelona, Ariel, 1969, pp. 110-118.

¹⁹ *Del rey y de la institución real*, Madrid, 1950, pp. 463-576 (Biblioteca de Autores Españoles, tomo XXXI).

²⁰ Coimbra, 1613; Colonia, 1614; Maguncia, 1619 y 1655; Roma, 1698; Venecia, 1749.

²¹ Lo que aún queda en la Biblioteca Nacional de México, de lo que fueron las bibliotecas novohispanas de colegios y conventos de la metrópoli, así como los acervos

Vayan algunos casos por vía de ejemplo. Contemporáneo de Suárez y hermano de religión, Fernando Castro Palao dice que “en caso de que el rey gobierne para perdición de la república, toda ella puede privarlo del reino. porque el rey recibió la autoridad de la misma república para bien y acrecentamiento de ella, no para destruirla”.²²

Posterior a Suárez, pero todavía en el siglo XVII, el cisterciense de origen bohemio Juan Caramuel se expresa así:

Como quiera que la nación, siendo libre, instituyó la monarquía, de la misma forma puede darse un príncipe eligiendo a una sola persona, o a toda una estirpe o de ésta únicamente la línea recta, o en fin, de la manera, cualquiera que sea, que estime convenirle; ya que siendo independiente puede disponer de sí misma y la que puede no estar sujeta a nadie, puede, si así lo prefriere, elegir a quien rinda obediencia, dentro de aquellas condiciones y normas que juzgue adecuadas.²³

El italiano barnabita Silvestre Giribaldi, de fines del XVII, estima que en caso de tiranía “hay que recurrir, bien al pontífice, bien al superior, si alguno tiene, bien a las asambleas del reino. Si se llega a deponer públicamente al tirano por alguna de estas autoridades, así como a privarlo de su potestad y declararlo enemigo, entonces deja de ser príncipe”.²⁴

A principio del siglo XVIII el franciscano alemán Kiliano Kazenberger afirma que “la misma sociedad mediante sentencia legitima puede deponer al soberano legítimo, cuando la oprime con excesiva tiranía”.²⁵

Se podrían seguir citando más tratados de teología de aquellos tiempos y se llegará a la conclusión de que el populismo era una doctrina común. Se incluían temas sociales en las obras teológicas, porque parodiando a Kierkegaard,²⁶ todo se veía aún, en la cristiandad católica, *sub specie theologica*, desde una perspectiva teológica.

No obstante lo dicho, alguno pudiera pensar que tales doctrinas quedaban reservadas a los maestros de teología o al menos, a los ini-

de otras bibliotecas públicas de la República, por ejemplo los de Guadalajara y de Morelia, ofrecen la certeza de la afirmación.

²² Fernando Castro Palao, *Operis moralis de virtutibus et vitiiis contrariis pars quarta*, Lyon, 1946, p. 715.

²³ Juan Caramuel y Lobkowitz, *Theologia intentionalis*, Lyon, 1664, tomo III, p. 137.

²⁴ Silvestre Giribaldi, *Opera moralia*, Bolonia, 1752, tomo IV, p. 344.

²⁵ Kiliano Kanzenberger, *Supplementum theologiae moralis decalogalis R.P.F. Patrii sporer*, Venecia, 1755.

²⁶ Sören Kierkegaard, *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*, trad. de D. G. Rivero, Madrid, Guadarrama, 1969, pp. 156, 160, 169. Con otro sentido hace la crítica de la lógica, que considera los conceptos *sub specie alterni*, R. Verneaux, *Historia de la filosofía contemporánea*, Barcelona, Herder, 1966, p. 32.

ciados en la lengua latina. Pero no es así. Un pequeño manual de moral escrito en castellano por el franciscano Enrique de Villalobos y que en 1682 alcanzaba la décima tercera edición, contiene estas palabras a propósito de la tiranía: “Lo que ha de hacer en este caso la república es recurrir al príncipe superior, como es al pontífice o emperador que le corrijan. Y aún si hubiese peligro en la tardanza, podrá la república deponerle y aún matarle, si fuese necesario; porque el rey se ordena para el bien de la república y no al contrario, mayormente que la república dio al rey la autoridad que tiene para el buen gobierno de ella misma.”²⁷ Es de advertir que la Biblioteca Nacional de México posee abundantes ejemplares de esta obra y varios de las anteriormente citadas, procedentes de diferentes conventos y colegios.²⁸

Sin embargo, a mediados del siglo XVIII, la doctrina populista sobre la traslación del poder político se había ido matizando de tal modo, que esa traslación se entendía entre los autores escolásticos de dos maneras: unos, más fieles a la tradición representada por Suárez, continuaron entendiéndola como una concesión rescindible en caso extremo; mientras que otros, ante las presiones del despotismo ilustrado, la concebían ya como abdicación absoluta y perpetua en favor del rey.²⁹

Así las cosas, en 1767 ocurre la expulsión de los jesuitas del imperio español y acto seguido se suceden las presiones de Carlos III para lograr su total extinción. Entre los motivos alegados ante el Papa estaba el que la Compañía de Jesús era “inventora de opiniones sanguinarias... los reyes insultados, amotinados los pueblos”.³⁰ Y como la presencia de Suárez en el mundo intelectual del despotismo ilustrado era una virtual acusación se le declaró no grata, poniéndolo en la lista de autores prohibidos y expulsándolo de la cátedra y de las bibliotecas.³¹ El arzobispo de México, más tarde cardenal Lorenzana, se apresuró a hacerse eco de los reales sentimientos, prohibiendo

²⁷ Enrique de Villalobos, *Suma de la teología moral y canónica*, Madrid, 1672, p. 201 (segunda parte).

²⁸ Particularmente los fondos procedentes de San Francisco el Grande, San Fernando, San Joaquín, La Turriana y La Profesa.

²⁹ El jurista Hugo Donelli consigna las dos tendencias. Hugo Donelli, *Opera omnia commentariorum de iure civili*, Luca, tomo I, p. 126.

³⁰ León Lopetegui y Félix Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América española*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965, pp. 920-921.

³¹ *Documentos para la historia de la cultura en México. Una biblioteca del siglo XVII. Catálogo de los libros expurgados a los jesuitas en el siglo XVIII*, México, AGN/

que se enseñara la doctrina del tiranicidio “como perniciosa y destructiva de la obediencia a la autoridad civil”.³² Pero ¿acaso era posible borrar a Suárez de todas las obras que lo citaban y, todavía más, abatir el populismo teorizado por otros muchos autores anteriores y posteriores a Suárez? La medida, pues resultó tan despótica como vana. Al menos así pasaría en un rincón de los vastos dominios de su católica majestad: la antigua provincia de Michoacán, región en la que varias de las reformas borbónicas chocaron desde un principio con repulsa clamorosa de la población.³³

II

Entre los alumnos de gramática del colegio jesuita de Valladolid de Michoacán, al momento de la expulsión, estaba Miguel Hidalgo y Costilla.³⁴ En 1770 terminaba los estudios de artes, o sea de filosofía, y ese mismo año iniciaba los de teología,³⁵ llevando como texto fundamental el *Clypeus theologiae thomisticae* del dominico francés Juan Bautista Gonet.³⁶ Al parecer este autor, al menos en las ediciones de fines del XVIII, no aborda todos los temas del populismo y menos la cuestión del tiranicidio, condenada entonces por el propio, prelado de Michoacán, Pedro Anselmo Sánchez de Tagle, quien ese año de 1770 estampó claramente que en el recién fundado Seminario Tridentino de Valladolid, el rector había de velar para que los catedráticos “no enseñen doctrinas sanguinarias, condenadas por el Concilio Constantiense y últimamente proscritos por nuestro soberano”.³⁷

UNAM, 1947, pp. 110, 117, 118, 120, 124, 129, 131. Además, Real Cédula de 12 de agosto de 1786, citada por Águeda María Rodríguez Cruz en: *Historia de las universidades hispanoamericanas; periodo hispánico*, Bogotá, Patronato de Artes y Ciencias/ Instituto Caro y Cuervo, 1973, tomo I, pp. 22-23.

³² Luis Sierra Nava-Lasa, *El cardenal Lorenzana y la Ilustración*, Madrid, Fundación Universitaria Cisneros, 1975, tomo I, pp. 121-122.

³³ Particularmente el establecimiento de la leva militar y la expulsión de los jesuitas. Para lo primero, María Ofelia Mendoza Briones, *Sentencia contra los naturales de San Francisco de Uruapan, 1767*, Morelia, Fimax, 1968. Para lo segundo, José Bravo Ugarte, *Historia sucinta de Michoacán*, México, Jus, 1963, tomo II, pp. 149-150.

³⁴ Nicolás Rangel, “Estudios literarios de Hidalgo”, en: *Boletín del Archivo General de la Nación*, tomo I, núm. 1, sept.-oct., México, AGN, 1930, pp. 15-16.

³⁵ *Ibid.*, pp. 16 y 21.

³⁶ Joannes Baptista Gonet, *Clypeus theologiae thomisticae*, 5 vols., Venecia, 1772.

³⁷ *Erección del Pontificio y Real Colegio Seminario de los Apóstoles, el Sr. San Pedro, y Constituciones para su gobierno... becho en la ciudad de Valladolid.... [por] el Ilmo. Sr. Dr. D. Pedro Anselmo Sánchez de Tagle...*, México, Imprenta del Lic. O. José Jáuregui, 1771, p. 4.

A pesar de todo, el texto de Gonet recoge la doctrina tradicional sobre el bien común, piedra fundamental del populismo, tema que no pudo pasar desapercibido a uno de los lectores más brillantes de Gonet, el alumno nicolaíta Miguel Hidalgo.³⁸

Dice así Gonet:

Pertenece a la ley el que sea por el bien común. Así lo enseñó Platón en el libro 1 sobre *Las Leyes*, donde dice que “las leyes se han de dar en razón de la paz pública”; y Cicerón, quien de manera semejante, en el libro 1 *De Leyes*, asienta que “las leyes se han de dictar por causa del bien público”. Lo mismo enseña Isidoro en el libro 5o. de las *Étmologías* donde dice que “ninguna ley fue escrita para comodidad privada, sino para utilidad común de los ciudadanos”, según aquello de las Doce Tablas, “el bienestar del pueblo debe ser ley suprema”. Igualmente, San Basilio en la *Homilía 12* sobre el principio de los *Proverbios*, no lejos de donde empieza, dijo que las leyes han de encaminarse a conseguir la utilidad en el bien común y que no deben atender intereses privados. El mismo autor añade que el tirano se distingue del rey en que aquél atiende y protege sus intereses a como dé lugar; mientras que el rey sólo procura atender a sus súbditos. Y Aristóteles, en el libro 8o. de la *Ética*, en el capítulo 10, al principio: “El tirano, dice, mira por su propia utilidad; el rey, en cambio, mira por la utilidad de sus súbditos.” Finalmente todos los teólogos y juristas están de acuerdo en que pertenece a la esencia de la ley el que se dé por el bien común.

Por tanto, la ley natural de suyo tiende al bien común de toda la naturaleza humana. Todas las leyes divinas positivas tienden a la gloria de Dios y a la común utilidad de los hombres, según aquello de Isaías en el capítulo 51: “De mí saldrá la ley y mi juicio quedará para iluminación de los pueblos.” También las leyes humanas, tanto las civiles como las eclesiásticas, se encaminan en realidad, y por completo han de encaminarse, al bien común. Para este mismo fin han de ser útiles; de otra forma se tornan inválidas y no son leyes de verdad. Porque ni Dios ni la república dieron a los hombres el poder de legislar sino por el bien común.³⁹

Designado catedrático de teología en 1782, Hidalgo emprende una crítica contra los métodos demasiado especulativos, especialmente contra el texto de Gonet. Culmina Hidalgo en su afán crítico y renovador con la *Disertación sobre el verdadero método de estudiar teología escolástica*, escrita en 1785.⁴⁰ En ella, propugnando una mayor

³⁸ Julián Bonavit, *Fragmentos de la historia del Colegio Primitivo y Nacional de San Nicolás de Hidalgo*, Morelia, Escuela Industrial Militar “Porfirio Díaz”, 1910, pp. 244-245, citado por Gabriel Méndez Plancarte, “Hidalgo, reformador intelectual”, en: *Ábside*, vol. XVII, núm. 2, abr.-jun., México, 1935, pp. 173-196.

³⁹ Joannes Baptista Gonet, *op. cit.*; *Tomus tertius continens tractatus de beatitudine et actibus humanis*, p. 231.

⁴⁰ De sus varias ediciones destaca la publicada por Gabriel Méndez Plancarte en: *Ábside*, vol. XVII, núm. 2, abr.-jun., México, 1935.

atención a la historia crítica, propone como mejores textos el del agustino Juan Lorenzo Berti y el del cardenal Gotti, dominico. ⁴¹

Por lo que se refiere a algunas de las ideas políticas vertidas en ellos, hay que señalar que Berti conoce la doctrina de que “los mismos príncipes tienen la autoridad recibida del pueblo” y de que los decretos de reyes abusivos como Faraón o Saúl “no son verdaderas leyes, sino mandamientos de tiranos”. ⁴² Sin embargo, Berti llega a concluir que “aunque la elección del príncipe algunas veces dependa del pueblo o de los próceres, una vez elegido no hay que desobedecerlo”. ⁴³

El mismo Berti expone adelante las tesis de que “Los poderes civiles no tienen autoridad para establecer leyes eclesiásticas”,⁴⁴ tentación entonces del despotismo ilustrado y de que “El poder de reino temporal no repugna al régimen espiritual de la iglesia”,⁴⁵ problema agudo frente a la soberanía del Estado, encarnada también a la sazón en los déspotas ilustrados.

Por su parte, el cardenal Gotti se alinea más claramente del lado del populismo con estas palabras:

Aunque bien se diga que el pueblo transfirió toda su autoridad al rey; sin embargo, así como no pretende transferirla a tal grado que el rey pueda privar (a los ciudadanos) de lo que se les debe por derecho natural, así tampoco puede privarlos de aquello que les otorga el derecho de gentes y el consenso de todas las naciones.

Por eso un rey no puede despojar a sus súbditos del dominio que tienen sobre sus propios bienes, a no ser que ellos lo consientan; puesto que los gobernantes son guardianes de los bienes de sus súbditos, mas no sus dueños. ⁴⁶

Miguel Hidalgo permaneció diez años impartiendo teología en San Nicolás. ⁴⁷ Sus últimos años de magisterio coincidieron con los cuatro

⁴¹ *Ibid.*, p. 193. El arcediano de Valladolid y amigo de Hidalgo, José Pérez Calama, compartía con él la preferencia por estos autores. Germán Cardoso Galve, *Michoacán en el siglo de las Luces*, México, El Colegio de México, 1973, pp. 30 y 84.

⁴² Ioh, Laurentii Berti fratris eremitae augustiniani theologi praeclarissimi, *Lib. XXXVII de theologicis disciplinis accurata synopsis, quam notis perpetuis et novis dissertationibus auctam concinnavit fr. Hieronymus Maria Buzius augustinianus...* tomos II, Valentiae Hedetanorum, Ex Calcographia Benedicti Montfort, 1771, pp. 260 y 305.

⁴³ *Ibid.*, p. 306.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 312.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 314.

⁴⁶ Vicente Luis Gotti, *Scolastico-dogmatica theologia*, Venecia, Ex Typographia Balleoniana, 1786, tomo II, p. 493.

⁴⁷ Documentos en: Julián Bonavit, *op. cit.*, y Nicolás Rangel, *op. cit.*, pp. 21-33. Conforme a esta documentación, Hidalgo impartió la teología escolástica primero

primeros de la Revolución francesa: de 1789 a 1792. Ese acontecimiento, junto con la decapitación de Luis XVI, obligaba a todo teólogo a discutir los temas que el despotismo se había esforzado en esconder, pero que nunca habían desaparecido de los tratados teológicos.

Hidalgo fue removido de su cátedra en 1792 y mandado al curato de Colima y luego al de San Felipe Torres Mochas.⁴⁸ Ahí siguió pasando la vida “en sus libros y en su música”,⁴⁹ a tal grado que al despuntar el siglo XIX era tenido, según diversos testimonios, como “hombre doctísimo y de mucha extensión”,⁵⁰ como “uno de los más finos teólogos de esta diócesis”,⁵¹ “estimado por el mejor teólogo de esta diócesis”.⁵² Y por todo lo dicho, metido a discutir sobre cuál es la mejor forma de gobierno si el republicano o el monárquico,⁵³ a comentar con libertad los sucesos de Francia particularmente sobre el regicidio,⁵⁴ y, en fin, a criticar abiertamente al gobierno español tachándolo de déspota: “siente mal de nuestro gobierno, que se lamentaba de la ignorancia en que estamos y superstición en que vivimos, como engañados por los que mandan.”⁵⁵

Por lo demás esos temas eran la conversación frecuente de muchos: “sobre lo que todos hablan” dice otro testimonio de 1800.⁵⁶ Por esos días, inclusive, la Inquisición seguía causa a otro clérigo ilustrado de Michoacán, Manuel de la Bárcena, por discutir sobre el tiranicidio.⁵⁷ Averiguación vana, pues el mismo Seminario Tridentino, a principios

como sustituto y luego como propietario. También aparece como catedrático sustituto, por un tiempo menos largo, de teología moral y, sin otra precisión, como maestro de latinidad y filosofía. Por lo demás, frecuentemente participaba en actos académicos del Colegio Seminario Tridentino de San Pedro Apóstol.

⁴⁸ Ezequiel A. Chávez, *Hidalgo*, México, Campeador, 1957, pp. 25-27.

⁴⁹ *Proceso inquisitorial y militar seguidos a D. Miguel Hidalgo y Costilla*, preámbulo de Antonio Pompa y Pompa, México, INAH, 1960, p. 22.

⁵⁰ Testimonio del chantre de Valladolid, doctor Ramón Pérez dirigiéndose a la Inquisición. *Ibid.*, p. 14.

⁵¹ *Ibid.*, p. 61.

⁵² *Ibid.*, p. 68; también p. 105: “argüía en otros actos públicos dicho don Miguel [Hidalgo] con mucho peso, mucho nervio, mucho tino, de manera que según se produjo en las mismas veces que concurrimos o le escuché, yo le tuve por de sólido razonar y capaz de hacerse un honroso distinguido hombre de estudios”.

⁵³ *Ibid.*, p. 50; también pp. 37, 50, 94, 95, y 125.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 98; también pp. 37, 45 y 125.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 47.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 50.

⁵⁷ Catalina Sierra Casasús, “El ex comulgador de Hidalgo”, en: *Historia Mexicana*, vol. III, núm. 4 (10), oct.-dic., México, 1953, pp. 186-187.

del ochocientos, se seguía,⁵⁸ a pesar de sus constituciones, un texto de teología que conjugaba la tradición populista con la renovación historiográfica que había propuesto Hidalgo para San Nicolás: el curso del belga Carlos Billuart,⁵⁹ también leído por Hidalgo desde sus días de magisterio.⁶⁰

Dos pasajes de Billuart son especialmente interesantes. El primero, sobre la constitución de la sociedad y el segundo, sobre la tiranía.

Dice así, en cuanto a la constitución de la sociedad:

Observemos cómo el hombre en comparación con los animales nace mayormente desprovisto de muchas cosas necesarias, tanto para el cuerpo como para el alma. A fin de remediarlo, necesita la compañía y la ayuda de los demás. Consiguientemente el hombre por su misma naturaleza nace como animal social.

Mas la sociedad, que la naturaleza y la razón natural están mostrando como necesaria al hombre, no puede subsistir por largo tiempo, si no es gobernada por algún poder público, según aquello de los *Proverbios II*: "Donde no hay quien mande y gobierne, se deshace el pueblo."

De aquí se desprende que Dios, quien ha dado tal naturaleza, le ha dado juntamente el poder gubernativo y legislativo; puesto que quien da la forma también da todo aquello que necesariamente exige esa forma.

Sin embargo, esta potestad gubernativa y legislativa no se puede ejercer fácilmente por parte de toda la multitud, pues resultaría difícil que todos y cada uno concurrieran tantas veces cuantas hay que tomar providencias sobre lo necesario al bien común y sobre las leyes por hacer. Así, pues, lo más frecuente es que la multitud transfiera su derecho o poder gubernativo. Si lo transfiere a unos de entre el pueblo tomados de cualquier condición, se llama democracia. Si se trata de unos cuantos de la gente principal, se llama aristocracia. Si es única la persona a quien se transfiere el poder, se llama monarquía, ora se trate de él solo, ora se trate también de cada uno de sus sucesores conforme al derecho hereditario.

De lo dicho se sigue que todo poder se remonta a Dios, como dice el Apóstol *Romanos 13*. Mas de manera inmediata y por derecho natural el poder político está en la comunidad. Y sólo de manera mediata y por derecho humano, está en los reyes y demás gobernantes.⁶¹

⁵⁸ Libro en que se asientan las funciones literarias de este Pontificio y Real Colegio Seminario cuyo título es el Tridentino de señor San Pedro Apóstol, manuscrito en la biblioteca del Seminario Tridentino de Morelia, ff. 26-50, citado por Agustín García Alcaraz, *La cuna ideológica de la independencia*, Morelia Fimaz, 1971, p. 254.

⁵⁹ F. Carlos René Billuart, *Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accomodata, sive cursus theologiae juxta mentem divi Thomae insertis pro re mata digressionibus in historiam ecclesiasticam*.

⁶⁰ Documento en: Nicolás Rangel, *op. cit.*, p. 30. También en San Nicolás, al menos a principios del siglo XIX ya se seguía a Billuart y a pesar de que no siempre se leyera íntegro en las lecciones escolares, era, como texto oficial, una de las obras de consulta más a la mano. Documento en: Francisco de Miranda Godínez, *Don Vasco de Quiroga y su colegio de San Nicolás*, Morelia, Fimaz, 1972, p. 321.

⁶¹ F. Carlos René Billuart, *op. cit.*; *Secundae partis pars prima*, Venecia, Typis Petri Savioni, 1777, p. 199.

Por lo que toca a la tiranía, conviene destacar las siguientes palabras:

Los escritores de autoridad advierten que la república, mediante las representaciones reunidas del reino, puede proceder contra el tirano, deponerlo o sentenciarlo a muerte, si no hay otro remedio; porque dicen que el rey tiene recibida de la república la autoridad regia no para destruirla, sino para levantarla y conservarla y, consiguientemente, la misma república puede quitarlo, si el rey actúa para manifiesta perdición. Sin embargo [añade Billuart], de ahí frecuentemente se suelen seguir males mayores que la misma tiranía: por lo cual más bien habría que tolerar pacientemente la opresión y recurrir a Dios.⁶²

La anotación final de Billuart no debilita la doctrina suareciana, que desde antes había señalado la necesidad de observar el principio del mal menor.⁶³ En todo caso, es claro que la puerta para la justa insurrección queda abierta desde el momento que los “males mayores” permanecen en el terreno no de lo necesario, sino de lo posible, sujeto a examen.

En resumen, éstos son algunos de los puntos teóricos que en materia social albergaba el cura Hidalgo en 1803,⁶⁴ año en que fue trasladado de San Felipe a Dolores. A sus conocimientos teológicos y humanistas se añadía el trato social que había cultivado en Valladolid y la experiencia ministerial de Colima y de San Felipe, el conocimiento

⁶² *Ibid.*, tomos VI, París, apud. Victorem Lecoffre Bibliopolam, 1904, p. 225.

⁶³ Véase nota 13.

⁶⁴ Faltaría por analizar las *Prelectiones theologicae-dogmaticae, polemicae-scholasticae* del dominico Jacobo Jacinto Serry (5 vols., Venecia, 1742) leído por Hidalgo también desde los días de su magisterio nicolaita: *Procesos inquisitorial y militar seguidos a D. Miguel Hidalgo y Costilla*, pp. 53-54, 105; Julián Bonavit, *op. cit.*, pp. 244-245. Del mismo Serry, Hidalgo conocía otras tres obras (*Procesos...* pp. 14, 54, 121, 122): una de carácter histórico, *Historia congregationum de auxiliis divinae gratiae* (Lovaina, 1700) en que el autor se muestra demasiado enemigo de la postura molinista; otra teológica que apareció como anónima en que Serry trata de proteger algunas proposiciones condenadas del janscista Pascasio Quesnel y que consiguientemente fue puesta en el *Indice: theologia supplex coram Clemente XI Pontif. Max. Clementinae Constitutionis “Unigenitus Dei Filius” explicacionem atque intelligentiam rogans*, Colonia, 1737; Henricus Denzinger et Adolffus Shönmetzer, *Enchiridios symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona, Herder, 1963, números 2008 y 2400, pp. 446, 490 y finalmente otra de crítica a los abusos en la piedad mariana: *Exercitationes historicae, criticae, polemicae de Christo ejusque Virgini Matri*, Venecia, 1719; *Procesos...*, pp. 121, 122.

real de los mestizos y de los indios, así como de la situación socioeconómica en que se debatían en aquella Nueva España de principios de siglo.⁶⁵

En Dolores, no deja sus libros y acrecienta el contacto con el pueblo. Estando allí padece como criollo propietario los efectos de la consolidación de vales reales⁶⁶ y la progresiva marginación del mismo grupo criollo.⁶⁷ Allí mismo se entera de los sucesos de Bayona: la monarquía sin cabeza; y de los consiguientes sucesos en la capital del virreinato: el golpe contra los intentos de Iturrigaray y las voces ahogadas de Primo de Verdad, Azcárate y Talamantes.⁶⁸ También ahí recibe la visita de un espía de la Inquisición, fray Miguel de Bringas, quien no tiene empacho en reconocerlo como "un gran teólogo".⁶⁹ Ahí, finalmente, se entera no sin sobresalto de la presión de conocidos y amigos: los conspiradores de Valladolid de 1809.⁷⁰ La tiranía de lejos y la tiranía de cerca se hacen intolerables, pero también vulnerables.

La premisa teórica estaba dada desde los días del magisterio teológico. La premisa factual, la comprobación de los hechos tiránicos era patente. La conveniencia práctica estaba a la puerta. El teólogo que conocía las tesis contra la tiranía, el pastor que había comprobado su azote en la carne de sus feligreses se decide, así, a convertirse

⁶⁵ El conocimiento que tuvo Hidalgo de la Nueva España no se reduce a los lugares frecuentados antes de 1810 por razones familiares, de estudios, ministeriales o de negocios: Pénjamo, Abasolo, La Piedad, Zamora, Tiríndaro, Irapuato, Valladolid, Celaya, Colima, San Felipe, Guanajuato, Taximaroa, Tuxpan, México, Dolores, etcétera, sino también en alguna forma a los puntos en que se hallaban sus compañeros y discípulos diseminados por todo el extenso obispado de Michoacán, del Pacífico al sur de Tamaulipas, comoquiera que aun oficialmente hubo de tratar a muchos de ellos, en virtud de ser, al menos por algún tiempo, "examinador sinodal de confesores y ordenados" (Julián Bonavit, *op. cit.*).

⁶⁶ Romeo Flores Caballero, "La consolidación de vales reales en la economía, la sociedad y la política novohispanas", en: *Historia Mexicana*, vol. XVIII, núm. 3, enero-marzo, México, 1969, pp. 334-378; también Masae Sugawara H., *La deuda pública de España y la economía novohispana 1804-1809*, México, INAH, 1976.

⁶⁷ Aunque de tiempo atrás, son muy significativos los datos aportados por David A. Brading, *Miñeros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, México, FCE, 1975, pp. 59-69.

⁶⁸ Genaro García, *Documentos históricos mexicanos*, México, 1910, tomo II, pp. 15-206.

⁶⁹ *Procesos inquisitorial y militar...*, pp. 121-122. El testimonio de Bringas es valioso: estuvo inesperadamente en Dolores en marzo de 1809, examinó la biblioteca de Hidalgo y como obras prohibidas sólo halló las de Serry. Posteriormente Bringas se mostraría furibundo realista.

⁷⁰ José Bravo Ugarte, *op. cit.*, tomo III, pp. 14-18.

en el político conspirador y llevar la conclusión hasta sus últimas consecuencias.

De modo que aquella frase de la noche del 15 de septiembre: “Caballeros somos perdidos, aquí no hay más remedio que ir a coger gachupines”,⁷¹ no es la salida irreflexiva ante el pánico de haber sido descubiertos, sino la conclusión en que resuenan las voces serenas de los teólogos populistas y el clamor desesperado del pueblo oprimido. Por eso, los argumentos que esgrimirá Hidalgo en la centelleante ruta de cuatro meses serán en orden jerárquico,

calificar al gobierno español de tiránico y despótico, que ha tenido esclavizada la América por trescientos años, y a los españoles europeos de tiranos y déspotas, usureros, ambiciosos, enemigos de la felicidad de la América, impíos, traidores, libertinos, vilipendiadores del sacerdocio, asesinos de la Religión, del Rey y de la Patria: que han calificado a los americanos de indignos de toda distinción y honor: que tenían vendido el reino a una nación extranjera, tan pronto a los franceses, tan pronto a los ingleses ... y que si así no les constase (a los americanos) nunca hubieran desenvainado su espada contra los europeos.⁷²

El ejemplo de Hidalgo cunde entre el clero. Su prestigio de rector y maestro, de teólogo competente, “de sabio, celoso párroco y lleno de caridad”,⁷³ influyen en la deliberación de otros pastores. La mayoría se inclina por la independencia; algunos saludan con gusto su anuncio,⁷⁴ pero luego se retraen ante el terror de las multitudes sublevadas, como el cura Lavarrieta de Guanajuato, profundo conocedor también de la teología;⁷⁵ otros en cambio, se comprometen en los riesgos de la lucha y repitiendo las acusaciones de Hidalgo contra la tiranía peninsular no dudan en declarar, como José María Morelos, “que había entrado en la revolución movido en parte por el respeto que debía al cura Hidalgo”.⁷⁶

⁷¹ Procesos..., p. 284

⁷² *Ibid.*, pp. 241, 239.

⁷³ *Ibid.*, p. 133.

⁷⁴ El virrey Venegas lo atestiguaba: “El clero secular y regular de aquella ciudad [Valladolid], empezando por la mayor parte de los prebendados de su catedral, han apoyado las ideas revoltosas y disparatadas del cura Hidalgo, a quien tiene por un oráculo.” José Bravo Ugarte, *Temas históricos diversos, México*, Jus, 1966, p. 108. Sobre nombres concretos de insurgentes, sin contar simpatizantes, véase: *Ibid.*, pp. 81-100.

⁷⁵ José María Miquel i Vergés, *Diccionario de insurgentes*, México, Porrúa, 1980, p. 318.

⁷⁶ *Historia militar del general don José María Morelos sacada en lo conducente a ella de sus declaraciones recibidas de orden del virrey de México, cuando estuvo, arrestado en la ciudadela de esta capital*, México, oficina del Águila, 1985, p. 6

Por lo demás, la justificación particular y excepcional de que un clérigo pueda entrar a la lucha armada también estaba considerada en los tratados teológicos como las *Disquisitiones de teología moral* de Antonio Escobar, que señala cuatro casos al respecto:

Primero, cuando no hay ningún otro medio de conservar la propia vida. Segundo, si a la patria, a la propia comunidad civil o al ejército le son necesarios. En este caso inclusive los clérigos están obligados. Tercero, cuando el hacer la guerra es completamente necesario para defender la vida del inocente. Cuarto, si el hacer la guerra es de todo punto conducente al logro de una justa victoria, de la cual depende la paz y el bien común.⁷⁷

Indudablemente Hidalgo se hubo de considerar incluido en cada uno de los cuatro puntos, pero de modo especial en el segundo, por que cuando le preguntaron en Chihuahua quién lo había hecho “juez competente de la defensa del reino”, “dijo que el derecho que tiene todo ciudadano, cuando cree la patria en riesgo de perderse”.⁷⁸

De todo lo dicho, se desprende que Hidalgo no tuvo necesidad de echar mano de los enciclopedistas franceses para lanzarse como protagonista de la causa insurgente. No podemos excluir que los haya leído. Incluso, es bastante probable que conociera algunas ideas rousseauianas indirectamente, pues algunos amigos o conocidos suyos como Abad y Queipo, sí lo leían. Pero los indicios y sospechas a favor del enciclopedismo de Hidalgo son débiles frente a la evidencia de sus lecturas teológicas, que desde temprano estructuraron larga y profundamente su mentalidad. En tal forma, aún en el caso de haber

reedición en: *Tres estudios sobre don José María Morelos y Pavón*, prefacio “El Lic. don Carlos María de Bustamante y don José María Morelos y Pavón” por Antonio Martínez Báez, México, UNAM, 1963.

⁷⁷ Antonio Escobar, *Universae theologiae moralis absque lite sententiae necnon controversae disquisitiones*, Lyon, sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde et Guilliemi Barbier, 1663, tomo VI, p. 132. Por esto y todo lo dicho, Hidalgo desde tiempo tenía “inclinación a la independencia”. *Procesos...*, pp. 242 y 265.

⁷⁸ *Procesos...*, p. 243. Anteriormente, en el curso de la guerra, Hidalgo utilizó, aplicándolas al caudillaje de la insurgencia, las expresiones “autorizados por la voz común de la nación”, “autorizado por mi nación”, “electo por la mayor parte de los pueblos del reino”, “nombrados por la nación mexicana para defender sus derechos”. (Juan Hernández y Dávalos, *Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia*, México, Imp. José María Sandoval, 1877-1882, vol. I, pp. 119-120, vol. II, p. 404.) Este principio de la representación nacional, unido a la crítica de la tiranía, se aviene adecuadamente con las concepciones de la teología populista y en principio también con las tesis rousseauianas. Sin embargo, el sentido real que Hidalgo quiso dar a tales expresiones no puede alejarse de los esquemas arraigados en el cura teólogo.

conocido a Rousseau y compañía, la proporción de su influencia es exactamente a la inversa de lo que estimó el historiador José Miranda:⁷⁹ poca en comparación de la tradición teológica.

Es obvio que Hidalgo no cite a los enciclopedistas en su *Disertación teológica*, ni en sus bandos y manifiestos, pero tampoco aparecen en las listas de sus libros que conocemos, ni siquiera a través de denuncias.⁸⁰ Ciertamente se le imputó leer libros prohibidos, mas a la hora de las especificaciones lo más que se pudo traer a colación fueron obras de clérigos como Fleury y Serry,⁸¹ ambos finalmente devotos ca-

⁷⁹ José Miranda, *Las ideas y las instituciones políticas mexicanas*, México, UNAM, 1952. Posteriormente a las pistas indicadas por Manuel Jiménez Fernández (nota 17), Miranda señala la tradición político-legal española, junto con el liberalismo gaditano, como "fondo teórico del pensamiento político mexicano" a la hora de la independencia, suponiendo que la doctrina teológica tradicional "casi no hace acto de presencia", p. 272; en cambio, las ideas políticas francesas "constituyen en rigor la médula del pensamiento político", p. 276. Estos puntos de vista, aunados al desconocimiento de Hidalgo como teólogo, llevaron a Miranda a disociar a Hidalgo del grupo teológico, p. 292, e incluirlo, a falta de datos, en un "sector moderado" de la corriente liberal-democrática, pp. 314-315. Semejante opinión sustenta Miranda en trabajo posterior incluido en: *Vida colonial y albores de la independencia*, México, SEP, 1972, pp. 221 y 231.

⁸⁰ Desde luego los testimonios de los *Procesos*, particularmente el de fray Miguel de Bringas (nota 69) son significativos. Además, el testimonio de José Martín García de Carrasquedo en la obra de Juan Hernández Dávalos, vol I, pp. 148-150. Ya Gabriel Méndez Plancarte notó la ausencia de los enciclopedistas en Hidalgo (*op. cit.*, p. 169), y en pos de él Xavier Tavera Alfaro, "Dos Asedios a Hidalgo", en: *Historia mexicana*, vol. IV, núm. 4, abr-jun, México, 1955, p. 617. La propuesta de Hidalgo de establecer "un congreso que se componga de representantes de todas las ciudades, villas y lugares de este reino" (*Procesos...*, p. 330), difícilmente responde a las tesis rousseauianas, al menos directamente. Desde luego, porque se inscribe en la apología pública que el propio Hidalgo hizo frente a los ataques de la Inquisición y además porque el tipo de representación que propone, por "ciudades, villas y lugares" encaja con la tradición jurídica hispana, relacionada con la teología populista, aunque diferente de ella. Sin embargo, el término "congreso" sí trasluce un influjo de la modernidad ilustrada sobre Hidalgo, no tanto a través de teorías políticas cuanto por la realización seductora de los Estados Unidos de América, cuya "constitución federativa" sería el modelo de la mexicana para "vivir en la libertad de hombres" según el propio Hidalgo (Genaro García, *Documentos históricos mexicanos*, México, Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes, 1910, tomo VI, pp. 33-34). Es de advertir, empero, que tanto la propuesta de congreso como la de constitución federativa sólo aparecen después que Hidalgo toma como secretario al licenciado Ignacio Rayón.

⁸¹ Claudio Fleury, *Histoire ecclésiastique*, editada por primera vez en 1691; circuló en la Nueva España según las ediciones de París, 1724 y 1750; Avignon, 1777 y Nîmes, 1779. La base primordial sobre la cual descansan las acusaciones del proceso inquisitorial seguido a Hidalgo es precisamente la repetición o interpretación de varios pasajes de Fleury (*Procesos...*, pp. 10, 16-17, 25, 53, 339, 340). "Con rigor polémico que denuncia su habilidad en la dialéctica, con una serenidad majestuosa" Hidalgo rebatió

tólicos, a pesar de sus resabios regalistas o jansenistas.⁸² La Inquisición no hubiera dejado escapar la oportunidad de inculpar formalmente a Hidalgo de lector depravado, si hubiera algún fundamento para ello.⁸³

También es cierto que Hidalgo estaba afrancesado, en gran parte por sus lecturas. Pero leer a Racine, a Molière, a La Fontaine⁸⁴ y a teólogos franceses no significa haber leído a los enciclopedistas. Sólo después del grito de Dolores, tres libelos, dechados de literatura satanizadora, propalaron la idea de que Hidalgo se inspiraba en Rousseau y en Voltaire.⁸⁵ Nunca lo probaron y los jueces del poder hispano ni siquiera hicieron caso de ello.⁸⁶

La historiografía no puede estar exenta de sorpresas, pero hoy por hoy más bien cabe hablar, por extraño que parezca, de una influencia de doctrinas tradicionales en las deliberaciones de Hidalgo. Consecuentemente, la ruptura tan tajante que en materia cultural propu-

las acusaciones ya preso en Chihuahua (Ernesto de la Torre Villar, "Hidalgo y Fleury", en: *Historia mexicana*, vol. III, núm. 4 (10), oct.-dic., México, 1953, pp. 211-212. Acerca de Jacobo Jacinto Serry véase nota 64.

⁸² *Dictionnaire de theologie catholique*, sous la direction de A. Vacant ed. E. Mangenot, continue sous celle de Mgr. E. Amann, París, 1941 (XVI cols. 1957-1963); 1947 (cols. 21-24).

⁸³ Las prohibiciones y procesos inquisitoriales seguidos a otras personas por la lectura de libros heréticos o sediciosos, particularmente los de Rousseau, son prueba de ello. Véanse notas 80 y 86.

⁸⁴ *Procesos...*, p. 89; Juan Hernández y Dávalos, *op. cit.*, 1.c; Gabriel Méndez Plancarte, *op. cit.*, pp. 166-168. También se le acusó de leer el *Corán*, *Procesos...*, p. 31.

⁸⁵ Ramón Casaus, "El anti-Hidalgo. Cartas de un Dr. Mexicano al Br. D. Miguel Hidalgo y Costilla ex-cura de Dolores... y generalísimo capataz de salteadores y asesinos", en: Juan Hernández Dávalos, *Colección de documentos para la historia de la...*, tomo II, pp. 624-695; Mariano Beristáin, "Diálogos entre Filópatro y Aceraió", en: *Ibid.*, pp. 752-815. Los pasajes de estas obras en que se inculpa a Hidalgo de leer a los enciclopedistas han sido destacados por Juan Hernández Luna, *Imágenes históricas de Hidalgo*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1981, pp. 24, 133-135. Es de advertir, conforme a Hernández Luna, que el primero de los libelos reconoce la ciencia teológica de Hidalgo y su agudeza en el manejo de la lógica (*ibid.*, pp. 22-23). Más tarde, en 1814, Manuel Garríño y Arduengo se hace eco de esta literatura, suponiendo que Hidalgo "dejó el Voltaire sobre su mesa, para enarbolar el estandarte de la impía rebelión".

⁸⁶ El silencio de la Inquisición sobre el enciclopedismo de Hidalgo, desde que le inició el proceso en 1800 hasta 1809, es elocuente. No fue sino hasta después de la insurrección cuando jalando de los pelos las débiles acusaciones de este tiempo anterior, se le declaró seguidor de una docena de herejías y además, "sospechoso de ateísmo y materialismo... sectario de la libertad francesa... libertino, sedicioso, cismático" (*Procesos...*, p. 129). Obviamente el fundamento de tal sospecha era el haberse lanzado a la insurrección, pero antes de ella, sólo se adujeron vagas suposicio-

siera, después Lorenzo de Zavala ⁸⁷ y otras gentes de su generación respecto al pasado novohispano presenta, al menos para Hidalgo, leves dificultades.

El señalamiento me parece que no carece de importancia, pues se trata de esclarecer una de las raíces de esta patria. Y como en el caso de los orígenes de Roma, el gran Virgilio, bien conocido por Hidalgo, también maestro de latines, llegó a cantar:

... *forsan et haec olim meminisse iuvabit.* ⁸⁸

Igualmente ahora, volviendo el verso a nuestra lengua castellana y a nuestro momento histórico, habrá que decir:

Llegará el día en que será provechoso recordar estas cosas: algunas ideas rectoras en la epopeya de la nación mexicana.

nes sobre su posible relación con el enciclopedismo: que Hidalgo “favorece la libertad francesa: la desea [para] nuestros reinos; asegura el despotismo del gobierno monárquico” (*Procesos...*, pp. 37 y 125). En cuanto a otras autoridades eclesásticas, Abad y Queipo declaró a Hidalgo y a sus capitanes “perturbadores del orden público y perjuros y han incurrido en la excomunión” (esto último por atentar contra clérigos). Consideró también el movimiento de independencia como “efecto de la Revolución francesa” punto que no se discute, mientras no se tome exclusivamente, pues de él no se deduce que Hidalgo haya leído enciclopedistas (Juan Hernández Luna, *op. cit.*, pp. 13 y 162). Hasta que la insurgencia se formalizó más, bajo Morelos, Abad y Queipo, citará a Rousseau, mas no precisamente como leído por Hidalgo (José Miranda, *Vida colonial y albores de la...*, p. 230). Finalmente el Arzobispo de México, Francisco Javier de Lizana y Beaumont, acusó a Hidalgo de soberbia luciferina y de ser emisario de Napoleón, esto último sin mayor especificación ni prueba (Juan Hernández Luna, *op. cit.*, 1.c).

⁸⁷ Lorenzo de Zavala, *Memoria de gobierno*, Toluca, Imprenta del Gobierno, 1833.

⁸⁸ Virgilio, *Eneida*, I, v. 203. La intuición poética de Salvador Díaz Mirón destacó las lecturas épicas e históricas de Hidalgo:

Belígeras historias,
que leíste por útiles memorias
junto a moreras o arrimado a vides,
tuvieron en tus pugnas rica parte:
iban, como sirenas, a cantarte
ilaures de famosos adalides!

Salvador Díaz Mirón, “Al buen cura”, en: *Abstide*, vol. XVII, núm. 2, abr.-jun., México, 1953, p. 132.

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| Introducción | 5 |
| Democracia y poder en el pensamiento político de Simón Bolívar, CHARLES MINGUET | 7 |
| Bolívar y la liberación nacional, LEOPOLDO ZEA | 17 |
| La independencia hispanoamericana: un punto de vista comparativo, HAROLD EUGENE DAVIS | 27 |
| Bolívar y la cuestión nacional americana, RICAURTE SOLER | 43 |
| De utopía y topía: posibilidad y realidad del pensamiento bolivariano, MARGARITA VERA | 55 |
| Bolívar: hombre de nuestra América, ÁNGEL GUTIÉRREZ | 63 |
| Uso y abuso del pensamiento bolivariano, FELÍCITAS LÓPEZ PORTILLO T. | 67 |
| Sentido y proyección de la gesta de la emancipación en América Latina, CARLOS STOETZER | 81 |
| Disociación imperial y unificación latinoamericana, JUAN A. ORTEGA Y MEDINA | 97 |
| El héroe y sus usos en la historia, IGNACIO SOSA | 107 |
| Raza y clase en el proceso de independencia, JUAN MANUEL DE LA SERNA | 117 |
| La Ilustración y la “primera independencia”, ARTURO ANDRÉS ROIG | 125 |

| | |
|---|-----|
| Juan Germán Roscio. Vigencia de su pensamiento. Posibles influjos en la formación intelectual de Benito Juárez, DOMINGO MILIANI | 137 |
| Algunos rasgos específicos del pensamiento artiguista, LUCÍA SALA DE TOURON | 145 |
| Fray Servando en la mesa de Bolívar, MANUEL CALVILLO | 157 |
| Unión y denominación antes de la insurgencia de 1810, ARTURO ARDAO | 167 |
| José del Valle. Un ilustrado centroamericano en el umbral de la independencia, JORGE MARIO GARCÍA LAGUARDIA | 181 |
| La emancipación y el municipio rural libre en México: de los comuneros al liberalismo, FRANÇOIS CHEVALIER | 199 |
| Valladolid, el mundo de Morelos, ABELARDO VILLEGAS | 209 |
| Contradicciones en el proceso independentista brasileño, MARIO CONTRERAS | 217 |
| Hidalgo: la justificación de la insurgencia, CARLOS HERREJÓN PEREDO | 223 |



Bolívar y el mundo de los libertadores, editado por la Dirección General de Publicaciones, se terminó de Imprimir en la Imprenta Universitaria el mes de diciembre de 1993. Su composición se hizo en tipo Garamond 10:12, 9:10 y 8:9 puntos. La edición consta de 1 300 ejemplares.

Este volumen reúne una serie de investigaciones acerca de un tema toral en la Historiografía latinoamericana: *El mundo de los libertadores*.

Bolívar, Hidalgo, Morelos, Roscio, Del Valle, Artigas, fray Servando y otros personajes estudiados, son en un sentido amplio no sólo libertadores, sino también fundadores de Nuestra América. Ellos se preocuparon no sólo por la libertad de la patria en donde les tocó nacer, sino de todo el amplio espectro continental. Ya que ellos fueron hombres de vastos alcances, he ahí su grandeza, ajenos a mezquindades y pequeñeces.

Los distintos y novedosos enfoques con que es analizado el pensamiento de los padres fundadores de Latinoamérica convierten a este volumen en lectura obligada de toda persona interesada en los temas centrales de nuestra región.