

II. HACIA LA INDEPENDENCIA

Las nuevas coordenadas de la identidad en el fin de la época colonial

Ádám Anderlé.

En la América colonial la identidad, es decir, la identificación social, partía de la base de las coordenadas étnicas. Su versión más temprana fue la concepción de las dos repúblicas, pero debido a la diversidad étnica la Corona requería una categorización más definida, en tanto que en la vida cotidiana la división se fundamentaba en la segregación entre las castas blancas y las indias. Naturalmente, tanto los blancos como los indios poseían una conciencia étnica profundamente arraigada. Los conquistadores ibéricos llevaron consigo el concepto de "pureza de sangre" que fuera formulado contra los moros y los judíos.

Durante la colonia secular la élite de las etnias indias —sobre todo en los Andes— estuvo caracterizada por una fuerte conciencia histórica y por ambiciones de poder.¹ Pero a partir del siglo XVII merece atención el surgimiento de nuevos fenómenos —la noción de "patria" el primero y con connotaciones cada vez más amplias—, y el robustecimiento de la conciencia americana entre las capas mestizas.² La noción de nación, y hay que subrayarlo, incluyendo el significado original de natio / nascor (nacimiento, origen) se utilizó incluso durante el siglo XVIII en el sentido de etnia.³ Eso significaba que los americanos blancos (criollos) se consideraban parte de la "nación" española.⁴ De esta manera, cada "nación" se caracterizaba por sus comunes tradiciones, costumbres, normas, derechos, privilegios y lengua. Es decir, en la América Latina colonial los criollos asumirán su identidad conforme a los marcos de las coordenadas europeas.

En la segunda mitad del siglo XVIII los nuevos elementos de la conciencia de identidad estaban presentes más en la rápida trayectoria y en las cada vez más amplias connotaciones de la palabra patria que en las de la palabra nación.

Desde el punto de vista lógico y cronológico el primer estadio de la palabra patria fue la "conciencia geográfica" (expresión de L.A. Sánchez) de sustrato fuertemente emocional, que se observó en dos niveles: local-regional y continental. Caldas, por ejemplo, habla de su patria chica, Quito, como de un "país bello y rico (...) la bella porción de la América."⁵ El brasileño Cunha considera que "La América es un territorio abundantísimo; Brasil es el más abundante de la América. La Sierra está en todo el año cubierta de un alegre verde y en una primavera continuada." El chileno Sales considera "el reino de Chile, sin contradicción el más fértil de la América y el más adecuado para la humana felicidad." Para el peruano Viscardo "el Nuevo Mundo es nuestra patria, y su historia es la nuestra .."⁶

La conciencia geográfica de la patria se enriqueció en primer lugar gracias a los representantes latinoamericanos de la Ilustración. Caldas advierte que los

¹ Sobre el tema: Ádám Anderlé, *Vihar a Sierrában (Tempestad en la Sierra)*, Budapest, 1981, 121-140, 179-257.

² Sara Almaraz, 'Variaciones en la Noción de "Patria" en la época colonial', *Cuadernos Americanos*, 1985, no. 5, 186-196.

³ *Pensamiento de la Ilustración. Economía y sociedad iberoamericana en el siglo XVIII*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979, 217, 246.

⁴ José Ignacio López Soria, *Ideología económica del "Mercurio Peruano"*, Lima, 1972.

⁵ *Pensamiento de la Ilustración*, 45, 221, 321, 324.

⁶ *Pensamiento político de la Emancipación, 1790-1825*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, I, 51.

conocimientos geográficos son puntos de partida de todo actuar político y económico: "no nos queda otro medio para conocer nuestra patria que mejorar nuestros estudios (...) Hay que dedicar tiempo a conocer nuestro globo y el país que habitamos".

A finales del siglo XVIII el concepto de "felicidad del país" se convirtió en un motivo reiterado: "debemos convertir esta provincia en la más feliz de la tierra", dice el bonaerense Azara, y según Arango, hay que "satisfacer" todas las necesidades de nuestra América."

En las ideas prevalecientes durante el último tercio del siglo XVIII se advertía un proceso de aposeionamiento de "nuestra América" (según la expresión que apareció en esa época) desde un punto de vista emocional e intelectual. Se hicieron extensas descripciones y análisis socio-económicos sobre la geografía económica de prácticamente todas las regiones de América Latina. Todo ello servía para obtener un panorama del potencial económico, los recursos, posibilidades y problemas. En consecuencia, surgieron las primeras estrategias económicas y políticas vinculadas con la patria. De aquí se originaron conceptos que más tarde serían muy divergentes.

Ante la decadencia del Perú, se procuró fomentar su restauración; para ello, Baquiano y el grupo formado alrededor del periódico El Mercurio Peruano emprendieron los planes conducentes a ella. En tanto, el brasileño Cunha pretendía reavivar "el comercio de la nación".⁷

En ese entonces se formularon los primeros planes para ampliar la escolaridad. A través de estos conceptos se percibe el creciente influjo que cobraba el panorama de ignorancia, decadencia y abatimiento que la población padecía. El objetivo era "la regeneración de América con reformas continuas" mediante "nuestra agricultura", "industria nacional", "enseñanza nacional" y "comercio nacional". En el vocabulario político del fin del siglo XVIII lo "nacional" se vinculaba con lo "patriótico" como adjetivo, lo que refleja la tendencia de la mayoría de los pensadores ilustrados a continuar apegados a los marcos del imperio hispano.⁸

A fines del siglo XVIII la idea del desarrollo progreso se convierte en la categoría central del pensamiento. América Latina era concebida como una región atrasada, esto es, se la juzgaba desde el punto de vista de las coordenadas universales.

Al concepto original de nación se sumaban ahora aspectos económicos expresados en una demanda de aceleración del desarrollo. De esta manera comenzó a formarse una más amplia concepción de la patria. Esto se reflejó durante el fin del siglo en la creación de organizaciones tales como la Asociación Económica de los Amigos del País, lo que evidencia una reflexión colectiva sobre estas cuestiones, así como la preocupación por divulgar tales ideas y la formación de una nueva conciencia de identidad. El mismo papel asumieron los periódicos que surgieron en esa época.

Pero de estas organizaciones brotaron dos tendencias diferentes: una consistió en una lógica de pensamiento orientada hacia la independencia política y la otra hacia las tareas de transformación social.

⁷ Pensamiento de la Ilustración, 341.

⁸ Ibid, 4-26, 109, 68, 269-297, 342.

Félix Azore (La Plata, 1801) plantea la repartición de tierras: "dar libertad y tierras a los indios cristianos: repartir las tierras en moderadas estancias de balde y con los ganados alzados que hay allí." El mismo urge a dar tierra a los pobres, a blancos y a indios igualmente.

El amplio plan de Manuel Belgrano (1796), que abarca toda América Latina, consideraba realizable el desarrollo de la economía por medio de pasos radicales. Declaró que era necesario, al lado de la red de escuelas rurales gratuitas y escuelas industriales urbanas, el incremento del número de la población y la "repartición de la economía".

Simón Rodríguez (1794) urgió la instalación de las escuelas industriales necesarias para "toda raza", insistiendo en proteger la industria y pronunciándose por la igualdad de las razas. Varios pensadores, por ejemplo Cunha, Miguel José Sanz, formularon enérgicos argumentos tendientes a abolir la esclavitud.

La particularidad de todos estos conceptos consiste en que la noción de "patria" connota una nación integrada, que abarca todas las etnias, todas las clases que constituyen la patria, el país.⁹

La posición más radical de los pensadores de la Ilustración corresponde al mexicano Manuel Abad y Queipo (1799). Su punto de partida fue la enorme desigualdad social que privaba en Nueva España (México), donde "los españoles (incluidos los criollos) un décimo del total de la población, tiene toda la riqueza y propiedad del reino." Las otras dos clases estaban constituidas, la primera, por los indios, y la segunda por las castas, los servidores domésticos, los obreros agrícolas, los artesanos y los pequeños comerciantes. Los intereses de ambas clases eran antagónicos entre sí, lo que se traducía en envidia, robo y mal servicio por parte de los primeros, y en desprecio, dureza y usura por la contraparte. Las dos clases se hallaban en el mayor abatimiento y degradación. La discriminación racial, la ignorancia y la miseria se interrelacionaban. Al indio le aislaba hasta su idioma.

Desde su visión de una nación integrada, Abad interroga: "En este estado de cosas ¿qué intereses pueden unir a estas dos clases con la primera, y a todas tres con las leyes y el gobierno?" La respuesta de Abad fue para: la propiedad; "hay que reparar los males con la división de tierras, con la abolición general de los tributos discriminatorios." Propuso una repartición de tierras gratuita para los indios y las castas, así como eliminar las disposiciones que limitaban la libre circulación. Su pensamiento, muy moderno, vuelve reiteradamente a su punto de partida: "los intereses individuales redoblan los vínculos de la sociedad."¹⁰

Es importante destacar que los pensadores que planteaban la obtención de la independencia política concebían débilmente las reformas sociales, mientras que quienes urgían reformas sociales no planteaban la independencia política. Así, las concepciones y los proyectos de unos y otros seguían rumbos divergentes. Lo común en ambos era la conformación incipiente de un concepto de nación integral capaz de abarcar a todas las etnias. Esto significa que los dos vectores de las coordenadas que plasmaban la conciencia de nación integral —reformas sociales e independencia política— fueron trazados por dos diferentes corrientes ideológicas entre el final del siglo XVIII y principios del XIX.

⁹ Ibid, 68-73, 120, 313, 375, 395-396.

¹⁰ Ibid, 343-353.

En el vocabulario de los reformistas sociales los conceptos centrales eran "bien de la patria" y "felicidad de la patria". Quienes planteaban la independencia política enfatizaban "la libertad de la patria". Pero la patria abarcaba "varios niveles": significaba indistintamente una región particular y América Latina, y aun la misma España. Asimismo, entre los latinoamericanos que reflexionaban en las interrelaciones entre política e independencia cobró gran fuerza el concepto de nación, y con ello, la idea del continentalismo.

Veamos a Juan Pablo Viscardo, de tono radical, quien dirige su carta a los "españoles americanos" (1792). Para él, España es "la primera patria". Naturalmente, ello no le impide instigar apasionadamente contra la madre patria, que durante tres siglos mantuvo a América en la injusticia, la servidumbre y el deterioro, y cuya tiranía comercial destruyó la economía. Viscardo exigía libertad y seguridad para la población sobre la base del derecho natural, mismo que enarbola Mariano Moreno para demandar: "Las Américas no deben ser colonias; éstas constituyen una parte esencial e integral de la monarquía española", por lo tanto, América debe ser partícipe de la "representación nacional".

Esta idea cobró especial fuerza entre 1808 y 1810, cuando Napoleón ocupaba España. En la nueva situación política, mientras se hacían los preparativos para las Cortes de Cádiz, destacaba en primer lugar este aspecto de la conciencia criolla de la "nación". Según Camilo Torres "todos somos españoles" y en ello se afirmaba para exigir "representación"; hablaba de la "fraternidad y la unidad entre los españoles europeos y americanos" y señala: "nosotros somos españoles igualmente a los descendientes de don Pelayo." En Potosí, Victoriano de Villalba también escribía sobre la igualdad entre los españoles de América y los de Europa. Este concepto de "nación integral criolla" tenía un carácter fuertemente monarquista, lo que en su momento significaba de manera esencial una actitud antifrancesa.¹¹

Esta tendencia pone en el centro la expresión "nuestra América". Hay que subrayar que tal concepto criollo de la nación abarcaba diferentes actitudes políticas, desde la franca hispanofilia hasta los propósitos de independencia total, pasando por toda la variedad de conceptos de la autonomía.

A partir de 1808, sobre esta versión panhispana de nación, engendrada por la clase dominante, comenzó a delinearse con celeridad un propósito de independencia que, una vez obtenida, promovía la unidad continental; más tarde se redujo a un concepto regional de nación a cargo de la clase pudiente. En este punto se encontró con la noción de patria, cuyo contenido también abarcaba y cuyo término más tarde se apropió; no consideraba, sin embargo, las etnias ni las clases. Pero ello corresponde ya a una etapa posterior.¹²

Del concepto panhispano de nación de los criollos y los "señores" provino lógicamente el plan de establecer el Estado continental. Su prototipo corresponde a Miranda (1801). Para Francisco Miranda "nuestra América" expresa un sentido amplio e integral. En su proyecto político contempla a todos los individuos allí nacidos, cualquiera que fuera la casta a la que pertenecieran, según el modelo inglés. En el Estado panamericano que él imaginó, al lado de los blancos tendrían su papel los indios y las castas en el aparato estatal y en la representación a diferentes niveles. Como muestra de vinculación con el pasado indio, al cargo más alto dio el nombre de Inca, y a los funcionarios el de Kuraka. Pero el proyecto de Miranda consideraba sólo a los individuos libres y destinaba gran papel a la iglesia

¹¹ Ibid, 28-30, 50, 51-58, 59-63, 72-80.

¹² Ricaurte Soler, *Idea y cuestión nacional latinoamericanas*, México, 1980, 36-42.

católica.¹³ Con toda probabilidad Manfred Kossok acierta al señalar que en ese entonces habían sido los latinoamericanos en emigración quienes plantearon como esencial la constitución del Estado panamericano. El modelo era el de Miranda.

Este plan pretendía ser integral en dos sentidos: en sentido continental (horizontalmente) y en sentido social (verticalmente) con el logro de la independencia mediante la alianza de todas las etnias americanas. Tal tendencia estuvo representada más tarde por Bolívar y San Martín durante las guerras de independencia (1810–1824), pero perdió vigencia para los señores criollos después del logro del Estado independiente y del cese de la amenaza española.¹⁴

Los libros y ensayos que versan sobre el surgimiento de la nación y de la conciencia de nación examinan exclusivamente las versiones criollas de la época. Pareciera que la historia de las ideas de otras capas sociales y de otras etnias no presentara tales fenómenos. Es necesario cuestionar esta suposición.

A finales del siglo XVIII aparecieron en la América hispana otras versiones de conformación de la nación. Tal por ejemplo, el modelo indio esbozado en el tiempo de la sublevación de Tupac Amaru (1780–83).

El movimiento de Tupac Amaru se diferenciaba igualmente de los movimientos indios peruanos y de los mexicanos de la primera mitad del siglo XVIII. No copiaba los intentos de restauración incaicos, aunque naturalmente utilizó una fuerte argumentación india. En su ideología se sumaban las ideas de las tradiciones indias y las de la Ilustración, así como las experiencias de las luchas de independencia de las colonias norteamericanas. En su fraseología —que omitió los términos de castas— apareció, por primera vez en los Andes, la expresión peruanos y en ocasiones americanos. José Gabriel Tupac Amaru, rebasando los aspectos étnicos, creó la noción de nación integral. Ello se refleja en la liberación de los esclavos negros, en la disposición hacia los criollos y en la falta de crítica acerca de los latifundios criollos. Quiso establecer un frente único contra los españoles, expresando los intereses del desarrollo económico autóctono peruano, del mercado interno y de la industria textil.

A este propósito es de señalar lo siguiente. Manfred Kossok, reflexionando sobre las opciones para la configuración de la nación, anota: a consecuencia del “dumping” industrial inglés (y de la política de la Corona que aniquilaba la industria americana) la burguesía hispanoamericana, debilitada, no pudo sellar la hegemonía que propiciaría la independencia.¹⁵ Vale la pena abundar en esta aseveración. El debilitamiento a la falta de interés en el intercambio interno por parte de los sectores burgueses locales significó no sólo el “camino criollo” del desarrollo agrario latifundista, sino el surgimiento de “la nación criolla”. En el caso del Perú la sublevación de Tupac Amaru constituye toda una enseñanza. Los dirigentes indios y mestizos de la sublevación, en buena parte comerciantes y aristócratas indios interesados en la industria y en las plantaciones, participaron en este movimiento —finalmente destruido— que consistía en un desarrollo capitalista temprano y en el intercambio de artículos dentro de la región (trueque).

La expansión de la sublevación acusaba también el mapa de las relaciones mercantiles de la sierra del sur. Tupac Amaru pensó en una nación peruana

¹³ Pensamiento político de la Emancipación, I, 13–23.

¹⁴ Manfred Kossok, 'Unidad y diversidad en la historia de la América española: el caso de la independencia', Santiago, 1983, no. 51, 18.

¹⁵ Ibid, 26.

integrada, donde tuviera cabida toda etnia.¹⁶ El libro del polaco Szeminski lo reafirma indirectamente.¹⁷ Szeminski analizó los documentos de diferentes períodos del movimiento con un método cuantitativo y muy singular. Uno de los interrogantes “¿a quién defiende? [el movimiento, Á. A.]” refleja la progresiva amplitud de visión del dirigente y del propio movimiento:

- 1780 12 de noviembre: a los indios;
 15 de noviembre: a los indios y otras personas; el bien común;
 16 de noviembre: a los peruanos; “a las gentes peruanas”; a los nacidos allí;
 7 de diciembre: el bien común; a los indios; a los españoles criollos;
 12 de diciembre: a los súbditos fieles de mi nación;
 15 de diciembre: a los españoles criollos, mestizos zambos, indios, a todos los hijos queridos de la patria.
- 1781 8 de marzo: el bien de esta América.¹⁸

¿Por qué no surgió de todo ello un frente único criollo —mestizo-indio— que se opusiera a los españoles en el Perú? La respuesta estriba en la hegemonía.

El movimiento de Tupac Amaru proyectaba una hegemonía india, consecuente con el desarrollo de la industria y el comercio internos que colocaba a los latifundistas criollos al lado de los españoles. Durante la lucha encarnizada, después de la muerte de José G. Tupac Amaru, la aristocracia india no pudo conservar tal posición. Tras el telón de la lucha, que se convirtió en una guerra campesina, la extrema aversión a los blancos por parte de los hermanos Tupac Catari se había resumido en un proyecto de nación de una etnia india, idéntica a la posición segregacionista de los señores criollos. La crónica del surgimiento de Haití nos llama a revisar fenómenos similares en la conformación de las masas negras y mulatas.

Desde mediados del siglo XVIII los movimientos de los esclavos, el cimarronaje y las sublevaciones se sucedieron en forma continua y permanente en toda la América colonial hasta culminar en las liberaciones de esclavos ocurridas en el siglo XIX, en gran parte debidas a la creciente presión negro-mulata.

La ciencia de la historia registró tales sucesos, pero en la realidad poco sabemos de ellos, como no sea el punto de vista de los blancos colonizadores. Conocemos poco de la estructura interna de las sociedades esclavas, de la naturaleza de sus relaciones con el mundo exterior y de su ideología, por mencionar sólo un poco. En América Latina la etnografía se ocupa en primer lugar del desenvolvimiento de las sociedades negras, pero no atiende de manera destacada sus fenómenos políticos, por lo tanto, su investigación es tarea del futuro. A este propósito, es de interés mencionar algunos sucesos importantes que se conocen sólo por informaciones esporádicas. Por ejemplo, las sublevaciones de los esclavos negros en la Costa peruana ocurridas entre 1767-68 y 1779 demuestran que entre ellos eran ampliamente conocidas las ideas libertarias de la época, así como las noticias de las luchas de independencia de Norteamérica y los sucesos políticos internacionales, y que tales acontecimientos ejercieron un vigoroso efecto movilizador. En esa época las comunidades negras estaban ligadas por múltiples lazos a la sociedad libre blanca, india, mestiza, mulata y negra. En todos estos grupos se observaban los efectos generados por la intranquilidad

¹⁶ Anderle, Vihar a Sierrában, 140-264.

¹⁷ Jan Szeminski, Los objetivos de los tupamaristas, Varsovia, 1982.

¹⁸ Ibid, 116-122.

sociopolítica, e incluso las sublevaciones de los negros con el tiempo ganaron el apoyo de aquellos grupos. Entre los esclavos negros apareció la figura del agitador, personaje que sabía exponer con, eficacia su situación y sus objetivos. La sublevación negra peruana de 1799 se lanzó ya no sólo contra la esclavitud: los negros querían vivir en un Perú exento de españoles, como hombres libres, pequeños propietarios o campesinos.¹⁹

De todas maneras hay que destacar que, como en el caso de las sublevaciones de los negros venezolanos, se trataba de comunidades de largo tiempo consolidadas, al contrario de las de Cuba y Brasil, donde a causa de la afluencia permanente de esclavos provenientes de África tales organizaciones y proyectos no podían surgir.²⁰

¿Cuáles son las diferencias y las similitudes entre Haití y los otros casos mencionados? En un capítulo anterior dijimos que la parte occidental de Santo Domingo estaba ocupada por las plantaciones latifundistas ligadas con la economía mundial, con cerca de 400 mil esclavos negros y algunas decenas de miles de blancos y mulatos latifundistas y urbanos. El idioma creole y la religión vudú indican la existencia de una sociedad negra fuertemente cohesionada.²¹ La influencia de la revolución francesa estremeció todo el sistema colonial así como a toda la sociedad de la isla. Sus ideas y sus efectos determinaron los sucesos de Haití: todas las clases y las etnias trataron de aprovechar el proceso revolucionario de la madre patria en provecho de sus intereses; los blancos y los mulatos de París en el parlamentarismo revolucionario y los negros en el terreno de la sublevación armada.

Aimé Césaire ofrece un panorama multifacético de las discusiones en París referentes a las colonias y a la cuestión de la esclavitud.

En la asamblea nacional francesa algunos opinaban que "las colonias no constituyen parte de la patria, sólo son provincias dependientes de la misma." Otros hablaban más matizadamente: "las colonias son (...) especies de potencias aliadas, de partes federativas de la nación ..."²²

Así, en París se discutía si era posible extender el derecho ciudadano a las colonias. Pero en realidad se discutía si los hombres libres de color podrían ser "citoyens" (ciudadanos). La derecha de la revolución estaba en contra y encontró el apoyo de los señores blancos de las colonias. El ala izquierda de la revolución miraba más lejos.

Robespierre formuló en forma erudita pero muy clara: "Cuando hayáis dado a todos los ciudadanos de color, propietarios y amos, el mismo interés, si no hacéis con ellos más que un solo partido que tenga el mismo interés en mantener a los negros en la subordinación, es evidente que la subordinación será consolidada de un modo todavía más firme en las colonias (...) Si por el contrario, priváis a los hombres de color de sus derechos, haréis una escisión entre ellos y los blancos, acercaréis naturalmente a todos los hombres de color (...) los acercaréis, digo, a la clase de los negros (...)."

¹⁹ Wilfredo Kapsoli, *Sublevación de esclavos en el Perú (siglo XVIII)*, Lima, 1975.

²⁰ Frederico Brito Figueroa, 'Los esclavos de Chuaco en el siglo XIX', *Semestre Histórica*, 1975, júl-dec, no. 2.

²¹ René Depestre, 'La metamorfosis de la negritud en América', *Etnología y Folklore*, La Habana; 1969, no. 7, 43-53.

²² Aimé Césaire, *Toussaint Louverture*, La Habana, s.a. 54, 68.

Es decir, Robespierre creía posible la sujeción de la colonia esclava mediante la alianza entre los mulatos y los blancos acomodados, y propuso concederles derechos ciudadanos. Los argumentos de los diputados mulatos fueron semejantes. El mulato Raymond habló sobre la importancia numérica del elemento mulato que en Santo Domingo detentaba la tercera parte de las tierras y la cuarta de los esclavos: "Así pues, si tienen posesiones, están interesados en conservarlas y en mantener los esclavos que tienen (...) que aún cuando los negros quisieran rebelarse, no podrían, porque las personas de color interesadas en mantenerlos en la esclavitud, se unirían a los blancos formando una sola clase."²³

Era un argumento de peso; sin embargo, la revolución francesa aprobó tal proposición apenas a mediados de 1791 —tras considerar los argumentos de la presión armada mulata; sin embargo; su promulgación en la colonia fue sabotada.

Los legisladores de la revolución francesa estaban en constante rezago. Césaire anota: "La constituyente se había agotado en arreglar el problema blanco, cuando ya era el problema mulato lo más importante. La legislativa creía arreglar el problema de las colonias arreglando la suerte de los mulatos. Al hacerlo no cayó en cuenta de que ya el problema mulato era sólo secundario y que lo esencial ahora era lo que ninguna asamblea deliberante había osado mirar cara a cara hasta ese momento: el aterrador problema negro."²⁴

La revolución francesa no quiso plantear la liberación de los esclavos, aunque en la izquierda surgieron proyectos en este sentido. Cuando finalmente en 1793 la revolución abolió la esclavitud, era tarde: los negros de Santo Domingo habían tomado en sus manos su propio destino.

Las experiencias del período transcurrido desde la vigorosa sublevación de los esclavos negros iniciada en 1791 hasta el establecimiento del Estado negro independiente se resumen —sin detalles— en lo siguiente: tanto la movilización como la acción conjunta se habían realizado sobre la base de una conciencia colectiva que, rebasando las parcialidades de las etnias africanas e integrándolas, se sustentó en la religión, el idioma y el destino compartidos y en la lucha contra el enemigo común.

Por otra parte, eran ya sensibles los efectos de homogeneidad resultantes de las plantaciones capitalistas. Los enfrentamientos raciales habían cohesionado una conciencia étnica común y nueva. Esta conciencia de comunidad étnica apuntaba ya —a principios del siglo XIX— hacia una conciencia de nación.

Los movimientos blancos y mulatos de la isla tenían que asimilar, junto con los efectos de la revolución francesa, la bien coreografiada agitación abolicionista inglesa. Pero para que la sublevación inspirada por los sacerdotes vudú fuera algo más que una masacre instintiva y desesperada se necesitaba la aparición de un sector político formado por militares negros cultos y de gran relieve.

Ellos emprendieron la organización militar de la sublevación y formularon su perfil ideológico, político y diplomático. Así, la sublevación se convirtió en una revolución: sus organizaciones de masas armadas eran las sectas vudú, y su vanguardia el ejército revolucionario. Toussaint Louverture dirigió un llamado lacónico a la etnia negra reprimida y en nombre de la misma: "quiero que reinen

²³ Ibid. 126–127, 144–146.

²⁴ Ibid, 207.

en Santo Domingo la libertad y la igualdad (...) Trabajo por hacerlas existir. Uníos a nosotros ...²⁵

Los dirigentes de la revolución negra, consciente y muy hábilmente, utilizaron para sus fines los conflictos armados entre las tres potencias enfrentadas en la región del Caribe, como las contradicciones de los colonizadores españoles, ingleses y franceses. Esta era su única posibilidad de sobrevivir. A la vez, diez años de lucha habían fortalecido la cohesión de la comunidad negra y su conciencia colectiva; la elevaron de las coordenadas culturales étnicas a las políticas. Es entonces cuando se inicia el nacimiento de la nación propiamente dicha.

Por lo demás, este concepto de nación no tenía carácter sectario ni exclusivista. En la constitución de 1801 se establece: "En este territorio no podrá haber esclavos. La servidumbre ha sido abolida para siempre. Todos los hombres nacen, viven y mueren libres y franceses. Todo hombre, cualquiera sea su color, puede ser admitido en cualquier empleo. La ley es igual para todos (...) La propiedad es sagrada e inviolable."

La constitución también establecía que la isla era parte del imperio francés. El poder revolucionario aspiraba a la independencia, pero en 1801; por las circunstancias internacionales, los dirigentes se manifestaron en pro de continuar perteneciendo a Francia. Hay que tener en cuenta que en 1801 el Haití revolucionario estaba solo en la América Latina colonial. El documento emitido por Toussaint —por esta razón— contenía consideraciones hacia los blancos y los mulatos que permanecieron en la isla. Toussaint reitera en varias formas su posición, en la que manifiesta realismo y una exigencia de consolidación.²⁶

Tres años después, en 1804, el acta y la declaración de independencia emitidas por Dessalines traslucen mayores ambiciones: "asegurar para siempre a los indígenas de Haití un gobierno estable." La independencia se formula en forma resuelta: "renunciar para siempre [?] a Francia y morir antes que vivir bajo su dominación."²⁷ Por esta razón la primera bandera del Haití independiente ostenta la consigna: "Libertad o muerte".

Merece la atención la expresión "indígena" en la declaración de Dessalines. Se trata de un término nuevo, surgido en esos años, y que resulta expresivo justamente por su índole incierto. Evidencia la intención de sobrepasar las expresiones y categorías de tipo racial y étnico; refleja su propósito de integración y a la vez simboliza su estrecha vinculación con Haití. Encierra una connotación útil y aceptable, como se hace patente en el hecho de que después de las guerras de independencia llegó a los diccionarios de las otrora colonias españolas, aunque en ellos suele utilizarse para designar a los indios y a los indio-mestizos.

(Essays on Cultural Identity in Colonial Latin América (Ed. Jan Lechner). Leiden, 1988, pp. 31-41)

Utopía y alternativa histórica en la obra de Bolívar

"¿Fue Bolívar simplemente un visionario, o realmente se adelantó a su época?"

Esta pregunta incluso fue posible de formularse a comienzos de 1983 en una de las revistas internacionales de historia de mayor prestigio, lo que también

²⁵ Ibid, 255. Véase G. Pierre-Charles, 'Génesis de las naciones haitiana y dominicana', *Política y Sociología*, 14-41.

²⁶ Riehard Hant, *Esclavos que abolieron la esclavitud*, La Habana, 1984.

²⁷ *Pensamiento político de la Emancipación*, I, 81-87.

demuestra que en la apreciación de Simón Bolívar las ciencias históricas aún se hallan lejos de sentir que ya fue proclamada la última palabra. Y esto pone de relieve los extremos aún existentes en la valoración de Bolívar.

Ya que la obra de Bolívar contiene en sí varias trampas para el investigador descuidado, sus escritos al mismo tiempo han servido de origen para varios prejuicios y de concepciones políticas, contradictorias entre sí.

Se han hecho intentos para demostrar que Bolívar fue precursor del panamericanismo moderno, de la idea de interamericanismo y que el Congreso de Panamá de 1826 fue un antecedente de la liga panamericana y de la Organización de Estados Americanos. Mientras la idea de la Unión Andina se relacionó directamente con el nacimiento del Pacto Andino.

Los historiadores que representan los esfuerzos antiimperialistas de América Latina —justamente luchando contra la “expropiación” panamericanista— actualizaron muchas veces con parcialidad similar la obra de Bolívar, espigando las manifestaciones antiestadounidenses, que se pueden encontrar en la obra de Bolívar.

En este debate, por ejemplo, la discrepancia entre Santander y Bolívar —ya se conoce que Santander, a pesar de las intenciones de Bolívar, también invitó a los delegados de Estados Unidos al Congreso de Panamá— muchas veces sirvió de base para la actualización ideológica.

Pero igualmente podemos leer sobre las aspiraciones “imperialistas” de Bolívar por ejemplo con motivo de sus planes confederativos —, y algunos historiadores ingleses con sumo gusto suelen reunir los párrafos, que justificarían que Bolívar hubiera contado con el apoyo de Inglaterra al planear el futuro de América Latina, o hasta le hubiera reservado la suerte de un protectorado inglés. La cita preferida desde este punto de vista es una línea de Bolívar de 1824, según la cual los principales factores que determinan el destino de América son “Dios, Inglaterra y nosotros mismos”.

Últimamente ganó terreno la interpretación “supranacionalista” del ideario de Bolívar que urgió la unión continental, y tratan de demostrarlo a través del hecho de que la integración de Europa Occidental también se desarrolla en este sentido, así que la profecía e ideas bolivarianas —dice el argumento— expresan este tipo de tendencias históricas. La presentación de las riñas y de la incapacidad de desarrollo de las “republicuitas” —como solía llamar Bolívar a veces los nacientes, débiles estados latinoamericanos— sirve a la vez para urgir la integración entre las naciones y para afirmar la inoportunidad de los intereses nacionales.

El esfuerzo para expropiar la obra de Bolívar, durante el siglo XX en filas de la derecha política se presentó como una tendencia político-ideológica duradera y forzosamente despertó la crítica de las tendencias políticas progresistas y de los historiadores latinoamericanos, quienes en los diferentes planes confederativos de Bolívar pusieron de relieve el temprano, vigoroso y movilizador surgimiento de la unión latinoamericana. ¡Y con razón!

Todo esto se puede demostrar con la idea que tuvo Bolívar sobre la nación y también con la transformación, desarrollo de esta idea.

La famosa Carta de Jamaica (1815) significa a este respecto un importante punto de referencia en la concepción bolivariana. Se desprende de esta Carta que para Bolívar la patria significó la tierra natal, Venezuela, mientras que la nación parecía referirse a toda América Latina: “Deseo más que cualquier otra persona,

que América sea la nación más grande del mundo” escribe, y más adelante añade a modo de argumento: “Ya que son comunes sus raíces, es común su idioma, son comunes sus costumbres, es común su religión ...”

Las citas demuestran claramente que en el vocabulario de Bolívar América significó las antiguas colonias españolas.

Pero de la “Carta de Jamaica” se desprende que para Bolívar el atributo más importante de la nación es de carácter político: además del origen, idioma y etnia comunes —que constituyen las condiciones previas para la nación— el estado mismo constituye la esencia de la nación. Cuando Bolívar menciona la idea en el sentido de la “Nación americana”, entonces la relaciona con la posibilidad de crear un estado que abarcaría toda la región latinoamericana.

Sin embargo de la Carta de Jamaica también se desprende otra alternativa del desarrollo estatal latinoamericano así como del desarrollo de la nación. Ya que según Bolívar se presentaron varias posibilidades para América Latina (en ese entonces aún tuvo lugar la Guerra de Independencia): o un estado-nación latinoamericano unificado, común —él personalmente deseaba esto, pero según su parecer ésta no fue una alternativa realmente factible,— o una serie de estados confederados. Según Bolívar esta última fue una posibilidad real: “En América se puede crear 17 naciones”, argumentó, y estas naciones al mismo tiempo significaban para Bolívar repúblicas. La idea bolivariana de estado-nación contó también con la alternativa de crear federaciones, entre los estados nacientes de las diferentes regiones —incluso ya en 1815.

Estas alternativas no sólo son visiones de Bolívar, sino representaron el carácter abierto del desarrollo de los estados latinoamericanos, sus alternativas reales, la etapa temprana, incierta, embrional de convertirse en nación.

Sólo subrayando y reconociendo esto podemos entender el porqué de los cambios que se efectuaron durante los años en las ideas concretas de Bolívar sobre la confederación. Lo que no se cambió fue insistir permanentemente en la necesidad de la unión continental. Pero esto ya nos llama la atención a los elementos permanentes y los cambiantes del ideario político bolivariano y a la necesidad de separar decisivamente estos dos grupos de factores.

“Para completar nuestro renacimiento indudablemente necesitamos unidad” escribe en la Carta de Jamaica. Esta es la base fundamental, invariable del ideario bolivariano: la independencia y desarrollo de los pueblos que se liberaron del destino colonial sólo es posible a través de la unión. Sus necesidades y posibilidades podían cambiarse en diferentes momentos y períodos, pero siempre fueron estos a determinar los pasos de la práctica política bolivariana. Durante la guerra, por causa de las necesidades de la lucha contra los españoles y después, a consecuencia de la amenaza real de la Santa Alianza, era necesario buscar aliados en la política internacional: el valor de Inglaterra y de los Estados Unidos y las relaciones con ellos se cambiaron en este sentido, así como por ejemplo también la valoración del Brasil.

Además la búsqueda permanente de las formas más adecuadas de la unión también se explica con este punto de partida. Para conseguirla Bolívar hizo el intento de mayor envergadura en 1822 con la convocatoria del Congreso de Panamá.

El Congreso tan sólo se reunió en 1826 en Panamá y sólo estuvieron presentes los delegados de cuatro estados: Nueva Granada, Perú, México y la Confederación Centroamericana. El Congreso mismo no dio resultados, pero las ideas allí

presentadas y los proyectos de tratados han influido desde entonces en el modo de pensar político latinoamericano, ya que esbozaron los contornos de una organización latinoamericana permanente, la cual —como una sociedad de naciones latinoamericanas hubiera obrado por el arreglo pacífico de los asuntos litigiosos entre los diferentes países, por el fomento de las relaciones económicas y por la organización de la defensa común. Este plan no fue el precursor del interamericanismo encabezado por los Estados Unidos, sino significó la primera aparición concreta de la solidaridad de los pueblos independientes y ambiciosos latinoamericanos y su influencia justamente se puede explicar con el hecho de que su desaparición todavía en estado embrional, contribuyó a la nueva dependencia de América Latina.

Son sumamente reveladoras las cartas de Bolívar escritas en ese entonces, en 1826–1827. Al igual que el ave gigante y orgullosa de los Andes, el cóndor, que de 5–6000 metros de altura contempla y vigila su reino de dimensión de varios países, Bolívar también conocía todas las vibraciones políticas de América Latina, mientras que observaba también el movimiento de los poderes de Europa, el comportamiento y acciones de América del Norte y Brasil. Conoce todo lo que puede ser importante desde el punto de vista de la independencia de América Latina y con sus consejos trata de influir en el curso de los acontecimientos.

Pero desde el istmo de Panamá y, después del traslado del Congreso a México, de Tucubaya le llegan noticias cada vez peores. La esperanza de la unión continental, señala uno de los delegados peruanos en 1827 - es cada vez más ilusoria a consecuencia del desinterés y discrepancias existentes entre los diferentes estados latinoamericanos. Aunque, añade, "...la confederación americana fue el único medio que nos hubiera podido defender de la intervención extranjera..."

Bolívar entonces buscó nuevas posibilidades para poder asegurar la defensa de todo el continente.

Expone su nuevo plan en 1826 ante varios generales, todos amigos suyos, un plan en que ha elaborado la idea de la confederación entre Perú, Colombia y Bolivia y esta unión "sería más estrecha que la federación entre los estados americanos ..." La confederación tendría una sola bandera, un solo ejército y constituiría "una nación" escribe Bolívar.

Esta Confederación Andina la hubieran constituido seis estados; al lado de Venezuela, Ecuador y Nueva Granada, que entonces constituían la Gran Colombia, estuvieran Perú del Norte, Perú del Sur (con capital en Arequipa) y Bolivia. Cuando una parte de los historiadores habla de las utopías de Bolívar, suelen mencionar este plan como ejemplo ilustrativo, el plan de un "estado supranacional a nivel mediano". Hasta en las interpretaciones progresistas de la unión continental bolivariana suele surgir con fuerza la idea del utopismo de Bolívar —en el sentido de utopía progresista: ya que, según se dice, Bolívar se ha anticipado a su época.

Realmente suena bien este argumento, que eleva a Bolívar entre los grandes utópicos de la humanidad. Pero nosotros pensamos, que —si seguimos utilizando la misma expresión— las utopías bolivarianas no son clasificables en la categoría irrealizable, sino en la de las cosas no realizadas. Y en este caso las utopías pueden vincularse con las alternativas de desarrollo de los estados y de las naciones latinoamericanos. A través de las correlaciones existentes entre utopía y alternativa histórica podemos conseguir un acercamiento a una valoración más profunda e historicista de Bolívar y así también podemos evitar las trampas de la falsa actualización.

¿Qué significa esta correlación en caso de Bolívar?

A nuestro modo de ver significa que los planes de Bolívar —no nos parece acertado utilizar la expresión de utopía para sus planes— fueron los reflejos, expresiones de las alternativas existentes, pero no realizadas del desarrollo latinoamericano de aquel entonces.

Tomemos por ejemplo el plan de la Confederación Andina, últimamente mencionado y considerado (por los historiadores) general y unánimemente como irreal.

¿Hubiera sido sólo una utopía irreal? Según nuestro parecer este plan expresó una de las alternativas, posibilidades del desarrollo estatal andino de los años 1820–40. Pensemos solamente en la Confederación Perú-Bolivia constituida ya después de la muerte de Bolívar (1835–39), en la cual —y esto pocos lo tienen en cuenta— se unieron tres estados: al lado de Bolivia, Perú del Norte y Sur (con el centro en Arequipa). Tengamos también en cuenta lo que escribió en 1839 el cónsul de Inglaterra en Perú, Belford Hinton Wilson, quien pensó que “a consecuencia de las relaciones entre las regiones, a consecuencia de la federación entre Perú del Sur y Bolivia sería aconsejable también la unión entre Perú del Norte y Ecuador”.

Tampoco es pura casualidad que en los años 1820, un grupo influyente de los comerciantes de Guayaquil (“los peruelos”) solicitó la unión de la región con el Perú. La orientación de Guayaquil de aquel entonces hacia Perú se explica por el hecho de que el 60 por ciento de su comercio lo realizó con Lima y con el “Perú limeño”, así como su “desvío” no mucho más tardío estaba en cambio relacionado con el desarrollo de la producción de cacao ecuatoriano. Llegamos a conclusiones similares al estudiar el comercio del Perú del Sur, (las regiones de Arequipa, Cuzco, Puno) con Bolivia y Lima respectivamente.

Podemos conseguir una valoración real de este plan bolivariano si estudiamos el sistema de relaciones comerciales de la región del Océano Pacífico y la transformación de este sistema que se llevó a cabo en ese entonces. Pero este trabajo no fue realizado todavía por las ciencias históricas, aunque sólo de esta manera podemos obtener una base sólida para la valoración correcta de cuestiones de la historia de ideas, inclusive de la problemática de los planes y “utopías” de Bolívar.

Es indudable que el desarrollo de los estados latinoamericanos no se realizó en sentido de apoyar los planes bolivarianos; estas cuestiones no se resolvieron definitivamente ni siquiera en los años 1830–40. El nacimiento tardío del Uruguay (para qué hablar del Panamá), la existencia de la Confederación Centroamericana, la que sólo se desintegró en 1839; el surgimiento de planes e intentos para la federación entre Perú y Bolivia, así como los planes obstinadamente renacientes de la confederación centroamericana; los litigios fronterizos entre los diferentes estados, la existencia duradera del “regionalismo” dentro de los estados (por ejemplo el antilimeñismo de Arequipa), el nacimiento de la anarquía política y del caudillismo: todos testimonian de que los estados latinoamericanos actualmente visibles y existentes representan una de las alternativas realizadas del desarrollo que presentó varias posibilidades. La cual nació después de larga gestación y lucha y expresa el resultado y las consecuencias de la transformación del sistema de relaciones comerciales dentro de América Latina y de las relaciones entre América Latina y Europa, entre América Latina y América del Norte.

El sistema de relaciones antiguo, colonial de América Latina con la economía mundial llegó a una crisis después del comienzo de la revolución industrial inglesa. Esta crisis se ha reflejado —en último término— también en la guerra de independencia latinoamericana entre 1810 y 1824, durante y después de la cual, o sea durante la vida de Bolívar, la transformación, la descomposición de las relaciones antiguas, la búsqueda y desarrollo (o la demora) de nuevas relaciones caracterizaron el sistema de relaciones económico-comerciales del subcontinente latinoamericano. Los planes que nacieron en la esfera de la política así también las “utopías” de Bolívar —reflejaron ciertos intereses, tendencias existentes, lo mismo que la crisis y la incertidumbre, junto con los múltiples intentos de encontrar el camino.

Los planes de Bolívar —tanto el plan de la federación continental, como la idea de la unión andina— significaron el óptimo posible, la demanda del desarrollo dinámico a base de la independencia política, la convivencia pacífica de los pueblos de la región, que tuvieron la misma cultura, un idioma y un pasado comunes, todo lo cual parecía una alternativa real en la época; lo que quiere decir más o menos que con la lucha dura, con la movilización de las fuerzas políticas, económicas y militares, con la utilización de las posibilidades existentes en las relaciones internacionales (por ejemplo con la utilización del antagonismo entre las grandes potencias) Bolívar trató de realizar esta alternativa.

Sin embargo ésta, a consecuencia de la influencia conjunta de varios factores internacionales e internos, sufrió una derrota.

(Hungria Recuerda a Simón Bolívar. Budapest, 1983, pp. 63–70)

Capítulo tomado del libro de
Ádám Anderlé. *Modernización e identidad en América Latina*. Hungría: Editorial Juhász Gyula –Universidad de Szeged, 2005.

