

LA INDEPENDENCIA LATINOAMERICANA (1810-1825) Y SUS ALTERNATIVAS AXIOLÓGICAS

CUBA

José Ramón Fabelo Corzo

Doctor en Filosofía

Instituto de Filosofía del CITMA, La Habana

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Puebla, México

Escuela Pedagógica Latinoamericana (EPLA)

Durante todo el período colonial, América Latina vivió bajo un sistema de valores oficialmente instituido e impuesto por la metrópoli, que muy poco tenía que ver con el mestizaje cultural que en su seno se iba produciendo. Este sistema pretendía ser una extensión del universo cultural ibérico hacia sus tierras de ultramar, con las lógicas adaptaciones que implicaba su aplicación a territorios sometidos a la explotación colonial. Al margen de ese sistema oficial de valores, se iba conformando de manera espontánea y natural una nueva identidad mestiza con sus propios valores, identidad que no tenía, bajo el férreo dominio colonial, posibilidad alguna de instituirse en una determinada forma de organización social. Ni siquiera le era dado al latinoamericano tomar plena conciencia de su nueva identidad, por el incipiente grado de maduración de esta última y por el monopolio espiritual que la metrópoli ejercía sobre el pensamiento latinoamericano.

Debido a las relativas ventajas de su posición social, es el criollo el que primero desarrolla cierta noción de singularidad, noción que por mucho tiempo fue más sensible que racional y que estuvo asociada, sobre todo, a un sentimiento de marginación económica y política en relación con el peninsular. Poco a poco, el sistema de valores que venía de España y Portugal, que había dominado durante siglos el ambiente cultural del sub-continente, iba perdiendo su fuerza monopolizadora de la conciencia latinoamericana. En la propia Iberia aquellos valores habían comenzado a perder crédito, dando lugar, desde la primera mitad del siglo XVIII, a cambios de naturaleza reformista que afectaban a todas las esferas de la vida social. Los cambios, acentuados hacia la segunda mitad del XVIII, provocaron un repunte económico de la Metrópoli y sus colonias, una flexibilización de las rígidas estructuras feudales y una mayor tolerancia hacia la circulación de las ideas modernas.

Los cambios continuaron por una senda progresiva hasta “el estallido de la Revolución Francesa, cuando la radicalidad del acontecimiento asustó a los monarcas ibéricos y los predispuso contra las ideas y las reformas más avanzadas” (1). Pero los efectos que aquellos cambios habían provocado, sobre todo en el pensamiento criollo iberoamericano, eran ya irreversibles. El contraste entre una España atrasada y feudal y una Europa floreciente y moderna, unido a la cada vez más notoria contradicción entre los intereses criollos y de la metrópoli, colocó en una situación de creciente descrédito a los valores asociados al dominio colonial ibérico. Varios acontecimientos producidos en el último cuarto del siglo XVIII y en los inicios del XIX vie-

nen a reforzar esos sentimientos criollos de inconformidad y distanciamiento de la metrópoli: la Declaración de Independencia Norteamericana (1776), la Revolución Francesa (1789) y la invasión napoleónica a España y Portugal (1807). Los dos primeros sirvieron de fuente inspiradora a las gestas emancipadoras, el último le aportó un marco contextual favorable por el desgaste que significó en la Península Ibérica la resistencia a la invasión.

En el breve lapso histórico de poco más de 15 años (1810-1825), como resultado de una heroica Guerra de Independencia que contó con el protagonismo de los criollos y la participación de vastas masas populares, toda la América ibérica, excepto Cuba y Puerto Rico, consiguió liberarse de los colonialistas españoles y portugueses. Fue enorme el desafío histórico que representó la Independencia para las nacientes repúblicas americanas. Sometida durante tres siglos a una rígida subordinación colonial, cancelada toda posibilidad de un retorno a las civilizaciones precolombinas, la inmensa región iberoamericana comenzaba a transitar, por primera vez, su propia senda social independiente con más preguntas que respuestas sobre la ruta a seguir.

Tres alternativas básicas se levantaban ante los ojos de infante del nuevo organismo social surgido como resultado de las gestas emancipatorias: continuar (sólo que ahora con independencia) la herencia ibérica y sus valores; adoptar y reproducir en estas tierras el camino de desarrollo social y los valores de los EEUU y de los países más avanzados de Europa; o, por último, asumir una ruta autónoma, distinta, derivada de los valores propios de la identidad latinoamericana.

De estas tres alternativas, la tercera y la primera fueron, por ese orden, las que menos posibilidades tenían de convertirse en aspiración subjetiva consciente en esos momentos. La identidad propia continuaba en franco proceso de formación y maduración; no había tenido, hasta ese momento, oportunidad alguna de expresarse a plenitud y mucho menos de erigirse en sistema oficial de valores. La epopeya emancipadora había hecho consciente, a través del pensamiento de su más grande y brillante exponente, la interrogante por la que da inicio el proceso de concientización de la nueva identidad: ¿quiénes somos? Y se respondía el Libertador Simón Bolívar: “somos un pequeño género humano, poseemos un mundo aparte, (...) no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles” (2). La respuesta estaba cargada de toda la imprección que le daba la época; mas reconocía, aunque fuese



a través de la revelación de lo que no somos, la existencia de una identidad propia. Pero lo más importante de todo no era la respuesta, sino la pregunta misma, expresión de la crucial encrucijada en que la historia había colocado al latinoamericano.

El cambio sustancial que debía implicar la Independencia habría de exigir también un cambio de cultura. Pero la cultura autóctona no estaba preparada para suplir a la que hasta entonces había sido dominante. Era necesario comenzar por pensarla, por indagar cuál era ella y qué sistema social estaría en correspondencia con sus valores. Es lógico que surgieran las interrogantes: ¿quiénes somos?, ¿cómo somos?, ¿cómo queremos (o podemos) ser?. Una respuesta precisa a aquellas interrogantes no era dable a obtener en corto plazo. La modelación de la nueva sociedad latinoamericana no podía esperar a que ella fuera alcanzada. Además, a esas alturas, no todos tenían conciencia de que éramos distintos y, entre los que sí se percataban de esa distinción, muchos ponían en cuestión la positividad de este hecho y, en definitiva, optaban, no por su despliegue y concreción social, sino por su desarraigo y olvido arrepentido. A fin de cuentas (se pensaba con cierta lógica) la mezcla de sangres y de culturas no nos había traído nada bueno; otros, como los norteamericanos, no se mezclaron, y su éxito había sido indiscutible.

Esta forma de pensar se veía reforzada por las ideas predominantes de la época. En concordancia con éstas, se asumía que todos los hombres son iguales y que todos están dotados de razón, pero, al mismo tiempo, se reconocía, desde Descartes, que no todos aplican de igual forma su facultad racional. En el imaginario de muchos, el indio, el negro y el mestizo habían demostrado en la práctica no ser muy hábiles en el uso de la razón. Lejos de estimular el desarrollo de una identidad mestiza, de lo que se trataba entonces era de “purificar” la raza blanca, ya de por sí muy cuestionada por su origen ibérico. Por lo tanto, continuar siendo fieles a la herencia ibérica y a sus valores instituidos tampoco era muy deseado en aquellas circunstancias. Para algo se había realizado la Guerra de Independencia, no para seguir siendo tan obligadamente “ibéricos” como hasta entonces.

Las luchas independentistas habían hecho crecer el descrédito de los rígidos valores de corte feudal. El fragor de la lucha había llevado a identificar en muchos casos el sentimiento anti-colonialista con un sentimiento anti-ibérico. Y ahora, cuando la victoria había sido alcanzada, al pasado hispánico y lusitano se le achacaban las causas de todos nuestros males. Extirpar ese pasado era la tarea de orden. Para ello no bastaba la emancipación política, era necesaria también una emancipación mental que dejara atrás todos los valores asociados a la escolástica medieval y a la práctica clerical. El anticlericalismo, empastado con el liberalismo y dirigido contra la Iglesia como “gran propietaria de tierras, controladora de la enseñanza y receptora de tributaciones, capellanías y manos muertas” (3), fue otra de las formas en que apareció mezclada la lucha contra los rezagos colonialistas con la lucha contra la herencia hispánica.

Si cae en descrédito el sistema de valores que durante tres centurias había sido impuesto, si todavía no hay plena conciencia del sistema propio, si además a ambos se tildan de inferiores, por hispánico uno y por mestizo el otro, entonces es lógico que se busque en otro lugar el sistema de valores que habría de instituirse oficialmente en las nacientes repúblicas americanas. La lógica de la época empujaba al latinoamericano a depositar sus ojos en la otra Europa, en la Europa avanzada, de la cual los EEUU de Norteamérica eran vistos ya como una mera extensión extra-continental. Allí parecía estar el porvenir, el futuro de progreso, el mejor sistema de valores posible. Los ejemplos de la Independencia Norteamericana y de la Revolución Francesa eran deslumbrantes. La Declaración de Independencia redactada en 1776 por Tomás Jefferson; las diez enmiendas a la Constitución, conocidas como Carta de Derechos (*Bill of Rights*), aprobadas por el Congreso de los EEUU en 1779 bajo la Administración de Jorge Washington; y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, emitida en Francia por la Asamblea Constituyente el 26 de agosto de 1789, con su famosa fórmula trivalente “libertad, igualdad y fraternidad”; contenían y difundían, todas ellas, valores largamente ansiados por el latinoamericano.

El reconocimiento de que todos los hombres nacen libres e iguales en derechos, de que cada ciudadano ha

Notas

(1) "Las ideas en América Latina. Una antología del pensamiento filosófico, político y social" (Selección e Introducción de Isabel Monal". Casa de las Américas, La Habana 1985, Primera Parte, t. I, p. 101

(2) **Simón Bolívar**: "Carta de Jamaica", en Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana, UNAM, México 1978, Nº 1, p. 17

(3) **Alfredo Antonio Fernández**: "Notas sobre el liberalismo y su reflejo en la cultura latinoamericana del siglo XIX", en "El liberalismo en el devenir histórico de América Latina y Cuba". Edit. Félix Varela, La Habana 1994, p. 26

(4) Término que utilizaría más tarde Martí para referirse a la América al norte del Río Bravo. Ver **José Martí**: "Obras Completas", Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 1991, t. 8, p. 442

(5) **Arturo Uslar Pietri**: "El mestizaje y el Nuevo Mundo", en Revista de Occidente, Madrid 1967, Nº 49, p. 27

(6) **Germán Marquín Argote y otros**: "La filosofía en América Latina: historia de las ideas". El Buho, Santa Fe de Bogotá 1993, p. 153

(7) **Leopoldo Zea**: "Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender". UNAM, México 1993, p. 112

de gozar de libertad personal, de palabra, de reunión, de conciencia, que tiene derecho a su seguridad, a luchar y resistir a la opresión extranjera y a conservar y defender su propiedad, así como otras ideas liberales puestas muy en boga en aquellos tiempos, tendían a coincidir con la noción de singularidad y con los intereses políticos y económicos del criollo en su relación de antagonismo con el pasado colonial ibérico. Téngase en cuenta que, para esos momentos, la voz del latinoamericano era, en lo fundamental, la voz de la naciente burguesía criolla. Por la Independencia habían luchado también el indio, el negro y el mestizo. Todos ellos aspiraban a emanciparse de la metrópoli y se habían dejado llevar con gusto por la ruta directriz que iba señalando el criollo. Mas ninguno de los sectores populares representados por aquellos había alcanzado el nivel de desarrollo organizativo e ideológico necesario para elevar sus propios intereses de clase al rango de sentido estratégico de la lucha, primero, y de las transformaciones sociales post-independencia, después. Los intereses del criollo adinerado, deseoso de expandirse como clase social, eran los que comandaban las acciones, y fueron los que en definitiva decidieron la alternativa axiológica a asumir.

Súmelese a todo esto que, para aquella época, el sistema de valores liberal burgués era, en realidad, el más avanzado de todos cuantos se hubiesen diseñado con alguna posibilidad práctica de ejecución. Los progresos y avances económicos obtenidos en EEUU y Europa eran una prueba irrefutable de lo anterior. El atraso en que se sumían España y Portugal, con su ya caduco sistema de valores, también lo confirmaba. Por eso, una vez que los destinos del subcontinente pasaron a manos propias y comenzó a ser asunto central el problema de qué tomar y qué dejar de la herencia hispánica, por un lado, y de la del resto de Europa, por el otro, el latinoamericano no tuvo muchas dudas en reservar con carácter casi exclusivo el rechazo para todo lo que viniera de la vieja Iberia y la aceptación prácticamente indiscriminada para todo lo que fuera patente de la moderna Europa o de los EEUU.

El conjunto de circunstancias aquí descrito provocó que para la América Latina de esa época la disyuntiva progreso-reacción adquiriera en lo fundamental la forma de "europeísmo vs. hispanismo". Ante la existencia de tan pocas posibilidades reales de que los valores autóctonos de una identidad mestiza en formación lograsen su plena expresión mediante la institucionalización de un sistema propio de organización social, el europeísmo se presentaba como una forma legítima de expresión del americanismo, como un medio para lograr la autoafirmación nacional y regional ante el pasado colonial ibérico.

La lucha por la Independencia se había inspirado en las ideas avanzadas de la Europa moderna y de la "América europea" (4). Era lógico que después de la victoria se produjera un acercamiento espiritual a aquella tradición. De esas fuentes se copian los modelos políticos y de organización social. "Roto irremediamente el orden colonial se quiso implantar sobre sus restos esparcidos y resistentes un orden ideal copiado de Francia, Inglaterra o Estados Unidos" (5). Quisimos ser entonces como los franceses o como los ingleses y convertirnos en los nuevos "yanquis del sur". A fin de cuentas (se pensaba) éramos iguales a ellos, teníamos los mismos derechos, y si, hasta el momento, no habíamos obtenido los mismos resultados, era porque no habíamos hecho igual uso de la razón. Las instituciones políticas y sociales de aquellas *mecas* modernas eran la suprema expresión de la racionalidad humana. Sólo restaba copiarlas.

Pero en la realidad no todo iba a resultar tan fácil como se había pensado. "Un conjunto de prácticas políticas y culturales diversas se sucedieron (...). La búsqueda de las formas políticas en los procesos de organización de las nuevas sociedades estuvieron atravesadas por dictaduras, monarquías, diferentes tipos de constituciones, variados matices en la manera de entablar las relaciones entre Estado e Iglesia, reformas múltiples en los aparatos educativos, guerras civiles de diferentes tipos, medidas gubernamentales heterogéneas con respecto al tratamiento de la economía, etc." (6). Cada nuevo paso que se daba hacía crecer la incertidumbre política. Pareciera que no se sabía qué hacer con la libertad conquistada. El sinfín de ensayos, fallos, contradicciones y hasta guerras que acontecieron mostraba en la práctica la ausencia de un proyecto político concreto y alternativo.

Todo el resto del siglo XIX fue una permanente sucesión de intentos por reproducir en tierras americanas el modelo de desarrollo occidental, por desentenderse de la herencia propia y asumir como propia una herencia ajena. Basados en las explicables aspiraciones de las burguesías nacionales, estos intentos partían, no obstante, de una lógica que la historia se encargó de refutar. En un sentido cultural, el liberalismo positivista que acompañó aquellos ensayos era expresión del deseo de dejar de ser lo que se era para ser algo distinto, de renunciar al mestizaje propio en aras de la blanca "pureza" occidental. "Fue un vano esfuerzo por establecer en Hispanoamérica una burguesía semejante al gran modelo europeo y norteamericano. Fuerzas internas y hereditarias lo frustraban al mismo tiempo que la burguesía, en su expresión imperialista, tenía buen cuidado de que tal cosa no sucediese" (7).

Un modelo de desarrollo social no puede ser mecánicamente transplantado de un lugar a otro, pasando por alto las variadas condiciones históricas. América Latina no tenía preparación económica, ni social, ni política, ni cultural, para aquel trasplante. Sin base histórica alguna y bajo los efectos alucinantes de la Ilustración, la Revolución Francesa y la Independencia Norteamericana, se quería hacer de América Latina una nueva Francia o unos nuevos EEUU. Se proclamaron los derechos del hombre, la igualdad, la libertad, el régimen democrático y federal, se redactaron constituciones que no tenían nada que enviarle a las más avanzadas de la época, y todo en un contexto humano en el que aquellas instituciones resultaban totalmente extrañas, sin coherencia alguna con la realidad social y cultural.

La experiencia post-independencia latinoamericana es la más clara confirmación de que el desarrollo capitalista no puede imponerse sólo a base de leyes jurídicas. La debilidad del componente burgués autóctono, limitado a un reducido sector en vínculo con la economía agro-mercantil; la ausencia de una burguesía manufacturera y de otras capas interesadas en desarrollar el trabajo asalariado; la no inclusión en el programa de reformas liberales de la decisiva cuestión agraria, dándole continuidad al latifundio, ahora a favor de los terratenientes laicos; eran factores que hacían imposible el idealizado avance capitalista (8). El orden social era uno, muy similar al de las antiguas colonias, y el orden político y jurídico era otro, totalmente distinto. "La colonia --decía Martí-- continuó viviendo en la República". "América --reconocía Bolívar-- no estaba preparada para desprenderse de la metrópoli" (9).

Como no podía ser de otro modo, el intento se frustra. De esta frustración daba cuentas ya la primera

experiencia republicana (Venezuela) que sucumbe apenas un año después (1811-1812) de haber sido instaurada. Lo mismo irá ocurriendo con las otras experiencias que le siguen. El resultado estaba bien lejos de lo deseado. En lugar de prósperas y organizadas repúblicas a la imagen de los modelos copiados, en la América que había sido propiedad ibérica, cundía ahora la anarquía. El vacío de poder provocado por la destitución de los órganos coloniales y su sustitución por las ineficientes e inadaptadas instituciones republicanas no podía provocar otra cosa que el desajuste anárquico de la sociedad.

A la anarquía le seguiría el caudillismo como su consecuencia lógica y única alternativa posible en aquellos momentos para poner un poco de orden en las relaciones sociales. “En una sociedad que, desatada de sus patrones de conducta impuestos por las instituciones españolas, se hallaba de pronto librada a sí misma y en franco camino a la anarquía y la desintegración, surgió el caudillo como reacción inevitable del organismo social” (10). El caudillismo era ya una muestra evidente del fracaso de la copia de modelos. Rosas (Argentina), Boves y Páez (Venezuela), Santa Anna (México), Flores (Ecuador), Portales (Chile), Santa Cruz (Bolivia), Castilla (Perú) y otros caudillos ponían en evidencia, con su mera existencia, que los latinoamericanos seguían siendo distintos aun cuando habían querido ser iguales a sus vecinos del Norte y a sus admirados modelos europeos.

Fuertes intereses internacionales se oponían también al éxito de la empresa en la que se había embarcado todo el subcontinente. Las potencias occidentales no estaban interesadas en que le surgieran nuevos competidores de fuerza en el sur de América, como ya los tenían en el norte. Además, la salida de España y Portugal del escenario latinoamericano, los constantes traspies que daban las jóvenes repúblicas, la anarquía y el caudillismo, favorecieron la conversión de América Latina en un pasto apetecible para la oleada expansiva del capitalismo occidental. Más que estimular el desarrollo capitalista autóctono, se intentó sacar la mejor tajada de la situación creada. De esta forma, el admirado Occidente actuó como otro importante factor en favor no de los anhelados sueños de transformarnos en franceses o norteamericanos, sino de sumirnos aún más en nuestra condición de latinoamericanos, de periféricos y de dependientes, si ya no en la forma colonial directa, sí en una nueva forma que precisamente con los latinoamericanos se estrenaba: el neocolonialismo.

Importantes lecciones y decisivos pasos en el proceso de conformación de una identidad propia habría de dejar el convulso siglo XIX latinoamericano. La común historia de esta enorme región, los mismos procesos, las mismas intenciones y los mismos resultados, pusieron en evidencia la unidad socio-cultural y la comunidad de destinos de los pueblos latinoamericanos, co-

munidad y unidad a la vez singulares en su relación con la América norteamericana o con Europa. Fueron en principio idénticos los valores que guiaron las gestas independentistas, la instauración de las repúblicas y la copia de modelos políticos exógenos. Toda América Latina atravesó por un común proceso traumático de búsqueda e identificación de los valores propios.

Y fue precisamente con los inicios de este período que arranca la preocupación consciente por nuestra identidad, paso trascendental e imprescindible en el proceso de su conformación. Por primera vez el pensamiento latinoamericano se plantea el propósito explícito de descubrir los valores que nos identifican. “Se ponen de pie los pueblos, y se saludan. ‘¿Cómo somos?’ se preguntan; y unos a otros se van diciendo cómo son (...) Las levitas son todavía de Francia, pero el pensamiento empieza a ser de América” (11). Las interrogantes que el inicio de esta preocupación plantea se repetirán hasta la saciedad en el futuro. Pero el paso más importante había sido dado: Latinoamérica comenzaba a pensarse a sí misma.

Y en este proceso de autoidentificación habría de surgir un problema insoslayable: ¿qué relación tenemos con el resto del mundo?, ¿en qué nos parecemos y en qué nos distinguimos? y, si fuese posible, ¿a quiénes deseamos parecernos? Las vitrinas del capitalismo occidental fueron, lógicamente, nuestro primer modelo. Mas la historia se encargó de demostrar que no encontraríamos nuestro camino a través de la mera reproducción del camino transitado por otros. “La incapacidad --como señalara Martí-- no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia. Con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero. Con una frase de Sieyès no se desestanca la sangre cuajada de la raza india” (12).

El fracaso de las repúblicas latinoamericanas fue la dramática confirmación de la existencia de una identidad propia y distinta, fue la más fehaciente prueba de que nuestro destino y nuestros valores habrían de seguir un curso diferente y contrastante al de Europa occidental y, sobre todo, al de nuestros vecinos norteamericanos.



- (8) Ver Sergio Guerra Vilaboy: “La crítica a los modelos liberales de la época de ‘Nuestra América’ de José Martí”, en “El liberalismo en el devenir histórico de América Latina y Cuba”, ed. cit., pp. 40-46
- (9) Simón Bolívar, ob. cit., p. 20
- (10) Arturo Uslar Pietri: “La creación del Nuevo Mundo”. FCE, México 1992, pp. 120-121
- (11) José Martí: “Obras Completas”, ed. cit., t 6, p. 20
- (12) Ibid., pp. 16-17