

II

Apuntes para una investigación sobre el principio de fraternidad en el pensamiento latinoamericano

por Domingo Ighina^{*}

^{*} Profesor a cargo de la cátedra de Pensamiento Latinoamericano de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.

Cuando, en 1967, el filósofo e historiador de las ideas mexicano Leopoldo Zea recibió el encargo de UNESCO para preparar un tomo referido a América Latina y sus ideas¹, no incluyó trabajos que aludieran a la fraternidad, por lo menos como una idea regulativa que de algún modo orientara la producción intelectual, como sí lo hicieran la libertad y la igualdad. El reciente diccionario *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*², coordinado por el chileno Ricardo Salas Astrain, tampoco registra entrada para “fraternidad”. Bien podría hacerse un rastreo rápido por la bibliografía más relevante de y sobre el pensamiento latinoamericano y será evidente lo que ya se indicó: “fraternidad” no es una idea o concepto recorrido; es más, prácticamente está omitido.

Sin embargo, por otra parte, en los mismos textos en los cuales no se habla de fraternidad se discurre más o menos ampliamente sobre la influencia de la Ilustración europea en nuestros pensadores independentistas y en las clases ilustradas desde fines del siglo XVIII hasta la tercera década del siglo siguiente. Las matrices francesa y norteamericana influyeron sin duda en las concepciones de los más importantes pensadores y políticos de las revoluciones independentistas, incluso de manera radical. Dice Serrano Caldera, en su artículo “Las últimas etapas de la Ilustración”, que esta etapa en Hispanoamérica tuvo como rasgos generales “la creencia optimista en el poder de la razón, el despotismo ilustrado, la secularización de la cultura, la reacción contra el escolasticismo contrarreformista, la importancia y el valor que se concede a la crítica como ejercicio

1. ZEA, L. (coord.): *América Latina en sus ideas*, UNESCO/Siglo XXI, México, 1986.

2. Santiago, Ediciones de la Universidad Católica Silva Henríquez, 2005.

de la razón, la oposición a los valores de la tradición, la convicción profunda de la igualdad y la concepción igualitarista de la sociedad”³. Esta caracterización de la Ilustración en nuestro sudcontinente encierra una apelación explícita a la igualdad, como legado de la Revolución en Europa, y de modo implícito la libertad, por su apelación a la crítica y al desprendimiento de la tradición que, en ese contexto, no es otra cosa que desprenderse de los valores culturales y políticos que representaba la monarquía española. Es, sin duda, una apelación a la libertad. La caracterización de Serrano Caldera advierte también una contradicción: la Ilustración, entre nosotros, también apeló y valoró el Despotismo Ilustrado, clara antinomia de la libertad y la igualdad.

Sin embargo, en la cita del intelectual nicaragüense no podemos encontrar una alusión explícita ni implícita a la fraternidad. Pareciera que ese principio revolucionario europeo no hubiera conformado a la Ilustración de las colonias y ex colonias españolas. ¿Qué sucedió con la fraternidad? ¿Fue, desde el comienzo, un “principio olvidado” entre los latinoamericanos?

Si nos guiamos por el rastreo del término debemos concluir que en el amplio *corpus* de textos y discursos variados que componen el llamado pensamiento latinoamericano, el principio de fraternidad es casi inexistente, salvo que, esperando las primeras décadas del siglo XX, las olas inmigratorias con perspectivas ideológicas novedosas instalen, si bien marginalmente, el término en el habla político-social, sobre todo en el Cono Sur. Pero limitarnos a esto sería desconocer el movimiento antropofágico de nuestro conocer: las ideas de Europa no se aplican sin más, ni se asumen como inmutables: antes se las selecciona, se las devora, se las transforma en instrumentos de un conocer situado, histórica y epistemológicamente⁴.

3. SERRANO CALDERA, A.: “Las últimas etapas de la Ilustración”, en ROIG, A.A. (ed.): *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, Editorial Trotta-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2000.

4. El comienzo de las posiciones antropofágicas como marca cultural latinoamericana se debe al poeta brasileño Oswald De Andrade, en su célebre “Manifiesto antro-

Lo que postulamos es que el principio de fraternidad en América Latina no se planteó como una solidaridad entre aquellos que por vínculos determinados *a priori* son “hermanos” –en el sentido más amplio de la palabra– ni tampoco a nivel de individuos, sino que mutó, en el discurso latinoamericano, hacia requerimientos históricos que lamentablemente aún persisten por acción de la colonialidad.

Mario Casalla, en su libro *América Latina en Perspectiva*⁵, no consigna la idea de fraternidad, pero sí establece que en los “sectores populares” estaba presente intuitivamente una larga tradición intelectual española, acallada por el despotismo de los Austrias y Borbones, y era la de la denominada “Escuela de Salamanca” –de desarrollo durante el siglo XVI, con los nombres claves de Francisco de Vitoria, Francisco Suárez y el italiano Roberto Belarmino–. Esta escuela, con variantes y matices, postulaba la radicación del poder en el pueblo, que éste delegaba a su vez en la autoridad real. Cuando ésta por alguna razón caduca, es el pueblo quien recupera el poder y debe actuar de modo tal que se evite la usurpación de ese poder. El sujeto histórico que suponían esas ideas no era entendido como un individuo, sino como un conjunto histórico, una “sujetividad”, como propone el mendocino Arturo Andrés Roig⁶. Ese nuevo

pofágico” de 1928: “Sólo la antropofagia nos une. Socialmente. Económicamente. Filosóficamente”. [...]

Tupí or not tupí that is the question. [...]

Queremos la Revolución de los indios Caribes. Mayor que la Revolución Francesa. La unificación de todas las revueltas eficaces en la dirección del hombre. Sin nosotros, Europa ni siquiera tendría su pobre declaración de los derechos del hombre.

“La edad de oro anunciada por América. La edad de oro. Y todas las girls”, en *Escritos Antropofágicos*, Corregidor, Buenos Aires, 2001, pp. 39-40.

Desde el manifiesto de De Andrade a hoy, se han sucedido distintas variantes que fundamentan la *diferencia* epistemológica de América Latina, desde los primeros textos del filósofo argentino Rodolfo Kusch (*América Profunda*, Hachette, Buenos Aires, 1962) hasta Walter Dignolo (*Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Ediciones del signo and Globalization and the Humanities Project –Duke University–, Buenos Aires, 2006).

5. CASALLA, M.: *América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente*, Altamira-OSDE, Buenos Aires, 2003.

6. ROIG, A.A.: “Eugenio y los comienzos y recomienzos de nuestra filosofía”, Quito, 1981. Reeditado en ROIG, A.A.: *Rostro y filosofía de América Latina*, EDIUNC, Mendoza, 1988.

sujeto histórico para Casalla es el pueblo, e implica una solidaridad profunda, un compartir intereses políticos y sociales. En la base de ese sujeto histórico colectivo subyace una fraternidad tan sólida que lo convierte en “comunidad histórica”. Casalla encuentra que esa “comunidad histórica” actúa con fuerza autónoma tanto en España contra Napoleón como en América en la Independencia. En el primer caso, la llamada Ilustración española de Jovellanos y Floridablanca la ignoran, en el segundo caso, la Ilustración hispanoamericana hará un uso distinto de ella.

Carlos Beorlegui, en *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*⁷, en el capítulo 4, sostiene tesis similares a las de Casalla –aunque destaca más la influencia de la Ilustración francesa– y esclarece aún más el que, creo, es el punto de partida para pensar el principio de fraternidad en el pensamiento latinoamericano. Cito a Beorlegui: “La Ilustración suponía una invitación a la libertad de pensamiento, que implicaba también un impulso a la emancipación política, en la medida en que suponía una incitación a tomar conciencia de la propia identidad hispanoamericana”⁸.

La mutación del principio de fraternidad puede enunciarse, entonces, del siguiente modo: la exigencia ilustrada de la libertad de pensamiento lleva a cuestionar los valores opresivos de las monarquías absolutistas europeas; el sostener la libertad crítica obliga a “conseguir” o “recuperar” el poder –esto según la lectura de cada experiencia histórica– y en el caso hispanoamericano eso implica la emancipación política de España. Tal emancipación política, para el conjunto de ideas que conforman nuestra Ilustración, puede ser llevada a cabo por una minoría ilustrada, pero en los hechos será consolidada por un “sujeto histórico colectivo”, llamado pueblo o “los pueblos”, como se decía en el discurso independentista de principios del XIX. Ese sujeto histórico colectivo actuaba para lograr la consecución de sus intere-

7. BEORLEGUI, C.: *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004.

8. BEORLEGUI, C.: *Op. Cit.*, pp.188-189.

ses políticos y sociales; esto supone una solidaridad y compartir una solidez que promueve una “identidad” histórica.

LA FRATERNIDAD COMO UNIÓN E INTEGRACIÓN

Podría pensarse que la fraternidad fue relegada del temprano discurso latinoamericano por mera especulación política. La noticia cruel y anticatólica de la Revolución de 1789 y la experiencia napoleónica podrían entenderse como diques para el discurrir del lenguaje revolucionario. Sabemos que esto fue verdad sólo a medias. Si bien la apelación a la libertad no es patrimonio sólo de la Revolución Francesa, sí lo es la asociación con la igualdad que supone la ciudadanía. Además, las minorías revolucionarias en los focos más importantes de Caracas y Buenos Aires ejercieron un jacobinismo notorio, por lo menos al comienzo de su gesta.

No obstante, perdura la sensación de una moderación del lenguaje revolucionario, un intento de asociarlo sólo parcialmente con el producido en Francia desde 1789 y buscar una inserción mayor en las propias tradiciones españolas. Un ejemplo de eso sería el famoso discurso de Castelli el 22 de mayo⁹ de 1810. Desde esta perspectiva, el paso de fraternidad a una apelación a un “sujeto histórico colectivo” llamado pueblo, parece una adaptación necesaria. Quizás sea así, pero cabría señalar la posibilidad de otra lectura.

En 1799, cuando en América los juicios negativos sobre la Revolución Francesa eran realizados no sólo por sectores ultra monárquicos, se difunde –con escaso éxito– entre los peruanos y venezolanos una carta escrita –en 1791, en francés– por un jesuita expulso peruano llamado Juan Pablo Viscardo y Guzmán¹⁰. El

9. Nos referimos al discurso que dio Juan José Castelli en el Cabildo Abierto de Buenos Aires el 22 de mayo de 1810, primer paso hacia la formación de un gobierno autónomo. En él propone que, al estar vacante el trono español por los sucesos de Bayona, el poder debe volver, legítimamente, al pueblo. Esto es llamado principio de retroversión.

10. Nace en Paucabamba, Perú, en 1747. Muere en Londres en 1798.

texto, conocido como “Carta a los españoles americanos”, el cual según Mitre fue escrito a pedido de Francisco de Miranda¹¹, comienza con una apelación a los “Hermanos y compatriotas”, con lo que excluye como receptores a los españoles peninsulares por no formar parte de esas dos categorías. La carta resalta amargamente la “ingratitude, injusticia, esclavitud y desolación” con que España pagó el esfuerzo de los conquistadores, quebrando la fidelidad debida a la monarquía y el respeto por la “madre patria”. Así presenta el panorama contemporáneo. Fundamenta su lectura en la historia de 300 años de colonia y toma su argumentación principal del Inca Garcilaso. El dato no es menor si se piensa la utilización de los *Comentarios Reales* en la propaganda antiespañola del momento¹², pero cobra aún mayor importancia si tenemos en cuenta que el fragmento de los *Comentarios* que toma es aquél que cuenta la represión que el virrey Toledo ejerce sobre los primeros mestizos, a los que margina de toda relación con España y de solidaridad con los peninsulares. Viscardo, que en su comentario del relato toma partido por los mestizos, comienza a tejer la comunidad de intereses –que en este momento llama “deberes”– entre los conquistadores, los mestizos y los indígenas, tres grupos amenazados por el despotismo de la corona ibérica.

Viscardo y Guzmán forja así una afinidad histórica profunda entre todos los americanos decibles –los negros no son siquiera mencionados en la carta– que excluye a los europeos. Esa afinidad implica a la vez un reclamo imperioso por la liber-

11. MITRE, B.: “Fue entonces cuando, por vía de manifiesto y declaración de derechos de la América del Sur, hizo redactar en 1791 una carta a los americanos, en que se hacía el proceso del sistema colonial de la España”, en *Historia de San Martín y de la emancipación sudamericana*, Peuser, Buenos Aires, 1946, p. 36.

Francisco de Miranda (Caracas, 1750- Cádiz, 1816) es considerado el precursor de la Independencia de Hispanoamérica. Participó en la Revolución Francesa y fue uno de los principales sujetos ilustrados de acción en el continente americano. Llegó a ser el Presidente de la primera República venezolana (1810-1813). Murió preso en Cádiz cuando aún la libertad política del continente no se había afianzado.

12. Garcilaso de la Vega, nacido en Cuzco en 1539 y muerto en España en 1616, fue quizás el primer escritor mestizo americano. Su obra monumental, *Los comentarios reales* (1609), narra la memoria materna sobre el Incario y los procedimientos de conquista y colonización española en los Andes peruanos.

tad y el reconocimiento de una identidad histórica común –son todos esclavos del mismo amo–, que conlleva el deber de unirse para enfrentar al invasor. Se plantea así una solidaridad evidente que forja una identidad. La fraternidad deviene así en una identidad, la colonial, limitada por la experiencia histórica. No estamos ante la proclamación de una esencia americana, sino de una comunidad histórica cuyo rasgo es la colonialidad. Acabar con ese rasgo –que paradójicamente coloca en relación fraternal a varias de las castas coloniales– es una idea regulativa para ese sujeto histórico colectivo que son los “españoles americanos”. Afirma Viscardo: “Hemos visto la ingratitude, la injusticia y la tiranía con que nos ha maltratado el gobierno español desde la fundación de nuestras colonias, es decir cuando muy lejos estaba del poder absoluto y arbitrario a que ha llegado; pero actualmente, que no conoce otra regla que su voluntad, y que ya se acostumbró a contar con nuestra propiedad como si fuera su hacienda, todo su cuidado no puede tender sino a buscar aumentarlo a costa nuestra, enmascarando siempre con el pretexto del interés de la Madre Patria el infame sacrificio de nuestros derechos e intereses más importantes; pretexto vergonzoso y que haría legítima toda usurpación del bien ajeno, por el beneficio que recae en el usurpador”¹³. La solidaridad es la de los dominados contra el dominador. Se trata al mismo tiempo del quiebre de la fraternidad con los españoles, por acción de estos últimos, y del surgimiento de una nueva, limitada por la situación histórica.

A pesar de las limitaciones que Viscardo pone a la asociación de los españoles americanos en la contingencia histórica, la identidad nueva de los oprimidos se proyectará más allá de su circunstancia, pues no se trata en definitiva de la constitución de una nueva nacionalidad, sino del primer paso hacia una fraternidad universal: “¡Qué agradable y conmovedor espectáculo presentarán las costas de América, llenas de hombres de todas las Naciones, intercambiando de buena fe y con equidad los

13. VISCARDO Y GUZMÁN, J.P.: “Carta a los españoles americanos”, *Obra completa*, Ediciones del Congreso del Perú, Tomo I, Lima, 1998, p. 213.

productos de sus países por los nuestros! ¡Cuántos, huyendo de la opresión y la pobreza, preferirán establecerse entre nosotros para enriquecernos con su industria, con sus conocimientos y principalmente con el incremento de nuestra población, tan desfallecida! De esta manera, por América se acercarán los extremos más alejados de la tierra, y sus habitantes se unirán en los intereses comunes de una sola gran familia de hermanos”¹⁴. La fraternidad se constituye, entonces, en un rasgo fundamental de la identidad latinoamericana en ciernes. Sólo que integrada de lleno en esa misma identidad, que dejará de definirse, por acción de la misma fraternidad humana, desde su condición colonial.

La carta de Viscardo, valiosa por su carácter de precursora de la independencia, tiene un valor mayor aún, pues anuncia el argumento y el método del discurso del Libertador Simón Bolívar. Es posible que Francisco de Miranda haya puesto en conocimiento del Libertador el texto del jesuita, y que aquél haya decidido repetir el tipo de argumentación en su famosa “Carta de Jamaica” de 1815. Sin embargo, Bolívar advierte algo que Viscardo no vislumbró: si la opresión obliga a la solidaridad de los esclavos de la monarquía, si esa solidaridad está afincada profundamente en una historia común que obliga a una fraternidad de intereses tal que implica la constitución de una identidad histórica, ¿qué sucederá cuando acabe la opresión por obra de la revolución?

A diferencia de Viscardo, Bolívar escribe su carta en pleno proceso independentista, cuando el poder monárquico parece restaurarse no sólo en América sino en Europa también. Eso obliga a una definición categórica de los americanos como un “otro” distinto de los europeos y mucho más de los españoles. Pero el extraordinario lazo que obliga a la fraternidad americana caerá cuando su contrario caiga también. Entonces, ¿en libertad podrán los americanos reconocerse como comunidad, como sujeto histórico colectivo? Ante la solidaridad cortada definitivamente entre España y América –“menos difícil es unir

los dos continentes que reconciliar el espíritu de ambos países”– Bolívar reclama la necesidad de una nueva fraternidad americana entre pueblos, que forje la “más grande nación del mundo, menos por su extensión y riquezas que por su libertad y gloria”¹⁵. A esta afirmación retruca el mismo Libertador con un escepticismo que luego no practicaría: es imposible tal fraternidad, tal unión, pues no se tienen las herramientas políticas y morales para concretarla. Para el venezolano, los americanos venimos de la esclavitud más abyecta y carecemos de la suficiente experiencia de autogobierno. Pero a ese defecto debemos sumar una paradoja: “Mas nosotros, que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue, y que por otra parte no somos ni indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores”¹⁶. Así, la comunidad americana tiene límites históricos muy acusados, y si bien el discurso del Libertador tiende a su superación, no deja de instalarse una tensión que agrieta la solidaridad de los pueblos americanos.

Bolívar iba siendo consciente de que el fraccionamiento de la hasta hace poco colonia española iría en detrimento de sus propios intereses, ensangrentada en luchas intestinas, perdiendo las múltiples posibilidades nacidas de una colaboración entre todos. Bolívar –según Leopoldo Zea¹⁷– “aspiraba, como un heredero y recreador de la vieja idea de solidaridad ibérica, a crear una comunidad, no una sociedad anónima de intereses. Comunidad de pueblos que se saben unidos por la aspiración a lograr metas comunes, con independencia de sus muy concretas personalidades y no menos concretos intereses”.

15. BOLÍVAR, S.: “Carta de Jamaica”, en *Doctrina del Libertador*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1979, p. 68.

16. BOLÍVAR, S.: *Op. Cit.*, p. 62.

17. ZEA, L.: *Simón Bolívar, integración en la libertad*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1989.

La fraternidad americana se constituiría entonces en una idea regulativa, en una orientación, un mandato para la libertad e independencia de los americanos.

CODA

La comunidad histórica, devenida en identidad histórica que requiere la integración, es la forma que el discurso latinoamericanista desde sus comienzos ha dado al principio de fraternidad. Probablemente otras coordenadas históricas hayan permitido ver la fraternidad como un principio de solidaridad entre individuos, sobre todo en los países de fuerte inmigración europea, como los del Cono Sur. Intentos de generar un socialismo que no sea “calco y copia”, como el del peruano José Carlos Mariátegui en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), han redescubierto la matriz prehispánica de la fraternidad sin embargo, la persistencia de la dependencia de los pueblos americanos respecto de un poder imperial obliga todavía a pensar la fraternidad en los términos de los tiempos de la Independencia, o a pensar con José Martí: “Ni se han de esconder los datos patentes del problema que puede resolverse, para la paz de los siglos, con el estudio oportuno y la unión tácita y urgente del alma continental. ¡Porque ya suena el himno unánime, la generación actual lleva a cuestas, por el camino abonado por los padres sublimes, la América trabajadora; del Bravo a Magallanes, sentado en el lomo del cóndor, regó el Gran Semí, por las naciones románticas del continente y por las islas dolorosas del mar, la semilla de la América Nueva!”¹⁸.

Hasta aquí unos breves apuntes para comenzar el estudio del principio de la fraternidad en el pensamiento latinoamericano. La hipótesis de su mutación e inclusión en los conceptos de unión e integración continental requiere mayor cuidado y análisis, pero no se podrá negar su valor como componente identitario temprano en los latinoamericanos.

18. MARTÍ, J.: “Nuestra América”, en *Obras Completas*, tomo VI, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, p. 22.

