



III
“Unidos o dominados”.
Sobre una lectura de la fraternidad
en función latinoamericana

por Domingo Ighina

*“Creemos no equivocarnos,
las resonancias del corazón nos lo advierten:
estamos pisando sobre una revolución,
estamos viviendo una hora americana”*

Manifiesto Liminar de la Reforma Universitaria de 1918.

EN UN PRINCIPIO, LA DESIGUALDAD

El principio de la fraternidad, entendida como principio que implica la construcción de una comunidad política cohesionada y por lo tanto moderna, reconoce, como sabemos, orígenes antiguos. Para no derivar en una lectura demasiado amplia, podemos simplemente recordar su génesis cristiana¹ en Occidente y señalar con Antonio Maria Baggio² que este principio actuó en la modernidad como una fuerza de efectiva ampliación de la ciudadanía. En efecto, el principio de fraternidad permite suponer un ciudadano igual a cualquier otro, un ciudadano capaz de asumir su situación política en paridad con su prójimo, de tal modo que la polis se convierta en algo que supere cualquier compartimiento de casta o clase. Sobre ese principio, explícito o no, se construyeron los modernos Estados nacionales a lo largo del siglo diecinueve.

La fraternidad requiere, sin dudas, una fuerte articulación con los principios de libertad e igualdad, sin los cuales es imposible pensar en la equivalencia política de los habitantes de una nación. Tal asociación fue tan activa que, en América Latina, el estatus nacional del Brasil como Estado moderno se resuelve recién con la abolición de la esclavitud en 1889. Los republicanos y abolicionistas insistían en el carácter “antiguo” del imperio en tanto éste mantuviera la inequidad social y política de la esclavitud, negación absoluta de la libertad y de la igualdad. El

1. Cf. CODA, P.: “Para una fundamentación teológica de la categoría política de la fraternidad”, en BAGGIO, A.M. (comp.): *El principio olvidado: la fraternidad*, Ciudad Nueva, Buenos Aires, 2006.

2. BAGGIO, A.M.: “La idea de fraternidad entre dos revoluciones: París 1789 – Haití 1791”, p. 49, en BAGGIO, A.M. (comp.), *Op. Cit.*

razonamiento de los positivistas que promovieron la libertad de los negros y luego derrocaron a Pedro II era simple: no puede lograrse una sociedad homogénea y de cultura estandarizada si gran parte de su población carece de los derechos básicos de igualdad y libertad. Sin esos derechos elementales no puede lograrse jamás una sociedad cohesionada capaz del “orden y progreso” que exige la modernidad para su desarrollo. La desaparición de la esclavitud era necesaria para hacer del Brasil una nación homogénea. Y esa homogeneidad sólo sería posible a partir del reconocimiento de lazos solidarios entre los habitantes de un territorio. La fraternidad, en tanto ligazón solidaria, era entendida como el contenido político del tercer principio del tríptico francés.

Cuando Euclides Da Cunha escribe su célebre libro *Os Sertões*, analizando la guerra civil de Canudos al comienzo de la república, juzga así a los sertaneros rebeldes:

“...el jagunzo es tan inapto para aprender la forma republicana como la monárquico-constitucional. Ambas son para él abstracciones inaccesibles. Es espontáneamente adversario de ambas. Está en la fase evolutiva en que sólo es concebible el imperio de un jefe sacerdotal o guerrero”³.

La cita supone que el habitante del sertón bahiano es distinto del brasileño del litoral, sobre todo del paulista y carioca, y esa desigualdad es fruto, en definitiva, de una historia de esclavitud –el *jagunzo* es mestizo estabilizado de indio, portugués y negro– que impide las formas políticas de la modernidad. Un primer paso hacia esa modernidad tan escurridiza para los Estados latinoamericanos era establecer sujetos que desearan ser aptos políticamente, ser modernos. Y ese deseo debía implicar el principio de fraternidad como primer paso de la ciudadanía.

El positivismo y su tarea de construir Estados-nación en América Latina redujo el principio de fraternidad a un principio nacionalista, al entender que los ciudadanos eran compatriotas y en tal sentido definían su condición de hermanos con el prójimo a partir de una identidad política y cultural común, no siempre dada, pero posible de ser adquirida. De allí que en nuestras tradiciones político-culturales latinoamericanas toda apelación a la hermandad, como sinónimo restrictivo de la fraternidad, fuera un recurso político cohesionante destinado a aplanar diferencias e ignorar la diversidad. Vale como rápido ejemplo la mención del libro *Pueblo enfermo* del boliviano Alcides Arguedas, cuya primera edición es de 1909. En el texto se intenta dilucidar por qué “en Bolivia todo es grande, menos el hombre”. Para tal fin hace una disección de las razas humanas en el país andino: indios –quechuas y aymaras–, mestizos y blancos. Hay culpas en todos, pero las de los primeros son verdaderas taras irredimibles. Sin embargo, esas taras son enfermedades que afectan a todos los bolivianos. Prima la razón nacional sobre la racial, aunque esta última haya sido el hilo de Ariadna para explicar el mal de Bolivia⁴.

IDENTIDAD, MODERNIDAD, FRATERNIDAD

No obstante, como expresamos anteriormente, la fraternidad como principio político activo debe ser entendida en forma relacional con el resto del tríptico. La fraternidad lleva en su seno la conciencia de la libertad y el derecho de la igualdad. De tal manera la operación de reducirla a una mera política de cohesión estaba destinada a encontrar límites casi inmediatos.

La trampa de definir la fraternidad como “hermandad cultural, racial y religiosa” abundó a la hora de justificar la unidad

4. Cf. ARGUEDAS, A.: *Pueblo enfermo*, Editorial Juventud, La Paz, 1986, reimpresión de la edición definitiva de 1936. Arguedas, haciendo gala de un positivismo declinante, apela a psicologías de multitudes, regionales, raciales, causas económicas y determinismos mesológicos para “explicar” Bolivia.

3. DA CUNHA, E.: *Los sertones*, FCE, Buenos Aires, 2003, p.160.

de América Latina. Desde temprano la idea de un continente unido a partir de los legados culturales de Iberia encerraron el peligro que Da Cunha ya ejercía como discriminación: quien no era heredero de la obra civilizadora de España, quien no era católico, quien no hablaba español o portugués según la norma del eje Río de Janeiro-San Pablo, quien no creía en los fundamentos culturales de su nación, corría el riesgo de ser excluido y las soluciones eran o la asimilación o la expulsión de la polis, ser considerado apátrida o traidor.

El historiador chileno Eduardo Devés en su libro *Del Ariel de Rodó a la CEPAL*⁵ sostiene que el pensamiento latinoamericano puede caracterizarse como una alternancia entre momentos identitarios y modernizadores. Se trata de una cuestión de énfasis: de acuerdo con la lectura de la situación histórica, las sucesivas redes de pensadores latinoamericanos han intentado definir la identidad de los latinoamericanos, casi siempre en oposición a otras identidades leídas como ya conformadas –europeas o norteamericanas–, o procurar los caminos necesarios para alcanzar un desarrollo de niveles noratlánticos. Esta sucesión de momentos –cuyos paradigmas serían el momento independentista y el de organización nacional– no implica una desaparición total de ninguno de los dos, sólo la preponderancia de uno de ellos. En este juego espiralado, pues siempre un nuevo momento implica la recuperación parcial del anterior, la fraternidad sirvió para justificar identidades, deseos de unidad o integración, o para procurar homogeneidades que sirvieran a la modernización de los Estados, todo mediante el expediente de transformar la fraternidad en una categoría usual que muchas veces olvidaba la libertad y/o la igualdad.

Proponemos leer el uso implícito del principio de fraternidad en uno de los momentos identitarios del pensamiento latinoamericano, para atisbar al menos los diversos alcances que tuvo, y su también capacidad proyectiva.

5. DEVÉS VALDÉS, E.: *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*, Biblos, Buenos Aires, 2000.

En 1922 visitó Buenos Aires José Vasconcelos, quizás el intelectual más relevante que produjera la Revolución Mexicana. En un “ágape fraterno” –así se calificó a la reunión– José Ingenieros –filósofo y psiquiatra argentino– saludó al visitante y pronunció un discurso titulado “Por la unión latinoamericana”. En él, el pensador argentino destaca el sentido profundo de la revolución en México por abrir una nueva etapa en la historia del continente. Esa nueva etapa está bajo el signo de la conciencia y la resistencia. Conciencia del peligro que tiene la libertad de América frente al imperialismo capitalista, sobre todo el estadounidense, y resistencia activa de algunos estados o grupos a la acción del poderoso hegemon.

La conciencia y la resistencia que advierte Ingenieros son opuestas a la “paz y el orden” del porfiriato mexicano⁶, que sólo había servido para generar menos libertad y más desigualdad entre los mexicanos⁷. La conciencia y la resistencia suponen el desorden y la alteración de la paz, pero porque ésta había sido cimentada en la violencia, el despojo y el despotismo. De tal modo que adquirir conciencia de la dominación de la injusticia de los poderosos internos y externos –oligarquía e imperialismo– y resistirlos para cambiarlos, implica una actitud epistemológica. Es decir, el conocimiento de la situación de carencia de libertad e igualdad, de sus causas y consecuencias, mediatas e inmediatas. Ese conocimiento lleva a constatar la acción depredadora y diversa del imperialismo en el continente: invasión y dominio de Cuba, agresión a México, secesión de Panamá, ocupación de Santo Domingo y Haití, agresión a Nicaragua, colonización de Puerto Rico. El *racconto* de la política del garrote y la diplomacia del dólar permite rápidamente a Ingenieros reconocer cierta comunidad de historia e intereses que incumbe a todos los latinoamericanos. Así, la fraternidad entre los latinoamericanos proviene de una comunidad forjada por la sistemática condición

6. Me refiero al extenso gobierno autoritario y positivista que el general Porfirio Díaz encabezó en México entre 1870 y 1910.

7. Orden y paz; paz y administración; *Ordem e progresso*, fueron los lemas de los Estados positivistas latinoamericanos.

de oprimidos que sufren esos hombres y los países que conforman. Así, América Latina es una comunidad: una comunidad en peligro de dominación, una comunidad de oprimidos, de desheredados y vulnerados, en síntesis, de colonizados.

La conciencia de esa situación colonial lleva a Ingenieros a demandar libertad política y justicia social, principios ambos que desaparecen en una situación colonial. En esa situación y en esa carencia advierte implícitamente Ingenieros la posibilidad de la fraternidad, pues ésta se convierte en un hacer conjunto, proyectivo, destinado a revertir la condición de oprimidos. El principio político de la fraternidad surge entonces como requerimiento contra la opresión, pues articula el de la libertad —a la que llama libertad política— y el de igualdad, expresado en la justicia social. Una unión latinoamericana será posible entonces no a partir de un legado hispánico común, de lo dado, sino a partir de una construcción común a futuro que consiga la igualdad y la libertad. La fraternidad no es un *a priori*, sino un hacer histórico, político y consciente. En definitiva, un proyecto hecho desde las diferencias.

Ahora bien, la agresión colonial y la opresión oligárquica, para Ingenieros, son resultado de la crasa materialidad que supone el desenfrenado capitalismo norteamericano. Monopolio del comercio, control de las comunicaciones, dominio de la renta del Estado, son, según el argentino, los “cimientos inmorales” del sistema depredatorio que oprime a nuestro continente. Ingenieros no propone una acción estatal en sentido inverso para contrarrestar esos cimientos inmorales. Esto sería imposible por la sencilla razón de que los Estados latinoamericanos son, en buena medida, conductores de esos nefastos cimientos del colonialismo. Pero además de imposible, esa acción no es deseable, porque la toma de conciencia de la condición colonial surge a partir de los individuos que la sufren, de la propia experiencia vital de sufrir la falta de libertad y la desigualdad. De allí que fraternidad, en primera instancia, sea un proyecto de los hombres latinoamericanos, no de los Estados.

La valoración por parte de Ingenieros de los intelectuales mexicanos como provocadores y catalizadores de esa toma de

conciencia parece ratificar esta lectura; sólo después de la toma de conciencia, de que los hombres hagan de la fraternidad su proyecto, los Estados-nación harán lo propio. El orden, en el caso mexicano para Ingenieros, es primero la toma de conciencia, luego la revolución.

Tal vez por eso mismo la fraternidad puede ser entendida como una “fuerza moral”, una decisión espiritual de procurar la justicia y buscar la libertad. Afirma Ingenieros:

“Las fuerzas morales deben actuar en el sentido de una progresiva compenetración de los pueblos latinoamericanos, que sirva de premisa a una futura confederación política y económica capaz de resistir conjuntamente las coacciones de cualquier imperialismo extranjero”⁸.

Ingenieros, claramente, se inscribe en un idealismo filosófico convencido de la posibilidad de enfrentar la realidad material del dominio colonial; la fuerza moral de una fraternidad forjada históricamente en el intento de la liberación de los hombres y, consecuentemente, de la sociedad y el Estado. Tal fraternidad, en el plano internacional, debe tener como consecuencia la unión latinoamericana. Pero no será, queda claro, su objetivo último, siempre cifrado en la libertad, igualdad y fraternidad de la humanidad, tal como lo establece en su libro *Las fuerzas morales*, de 1925.

Leopoldo Lugones, escritor y ensayista argentino, quizás el más relevante de nuestra literatura, respondió al discurso de Ingenieros en un artículo publicado en 1927 en el diario “La Nación”, recopilado luego en su libro *La patria fuerte*, editado en 1930.

Lugones, entonces ubicado en una militancia nacionalista anticlerical, cuestiona la existencia misma de cualquier unidad latinoamericana. Sostiene el célebre poeta que cualquier deseo

8. INGENIEROS, J.: “Por la unión latinoamericana”, en *José Ingenieros: pensar la nación. Antología de textos*, Alianza, Buenos Aires, 1986, prólogo de Oscar Terán, p. 245.

o intento de unidad continental debe ser comprendido desde su factibilidad material. Tal factibilidad sólo puede darse si existe una fuerza que genere derecho, es decir una fuerza violenta, material, que obligue a individuos y Estados a cumplir lo que el concierto del continente hubiese decidido. En tal sentido Lugones sostiene que ese poder reside en personas y Estados que detentan la potencia necesaria de imposición. Cree que sólo EE. UU. puede tener ese poder y por lo tanto el proyecto de asociación panamericana que sostiene la unión norteamericana es el único posible.

Para este escritor la unidad es una posibilidad de fuerza, de ejercicio de la desigualdad entre los hombres y las naciones. Cualquier otra especulación es una quimera que ni el mismo Bolívar, con condiciones favorables, pudo concretar. En todo caso la búsqueda de la justicia y de la libertad, más allá de que ambas son resultado de la fuerza y de la soberanía —entendida ésta como resultado de la capacidad de violencia de un Estado—, pueden promoverse con cierta “cooperación” entre los latinoamericanos, siempre que se limiten a objetivos específicos, como la promoción de la cultura.

La lectura de Lugones se desprende de su premisa fundamental: no hay situación colonial en América Latina, no hay pruebas de la existencia de un imperialismo opresor, sino apenas la manifestación de la potencia vital de algunas sociedades pujantes: la norteamericana en el presente, la argentina en el futuro:

“Destinados a constituir por mucho tiempo aún una república pastora y agrícola, mediante la incorporación de trabajadores enérgicos a quienes sólo arraiga de veras la posesión del suelo, esto nos predestina a ser, como los Estados Unidos, un país conservador, capitalista, nacionalista, quizá guerrero. En todo caso, como lo es ya, un país contento de su suerte, y con ello poco dado a comprometerla en aventuras”⁹.

La opción de Lugones excluye todo principio de fraternidad, no ya como algo dado, sino incluso como construcción histórica. El Estado-nación depende de su fuerza, de su potencia, circunstancia que excluye todo lazo, toda “fuerza moral” que busque la liberación del prójimo, tanto en el plano del individuo, como en el de los pueblos y de los Estados.

JUSTIFICACIÓN

En la década de 1920 el debate en torno a la unidad de América Latina se configuraba entonces sobre el eje implícito del principio de fraternidad. No era un eje nuevo, pues estaba presente en los primeros textos independentistas de Viscardo y Bolívar, en las utopías de Simón Rodríguez, Francisco Bilbao y José Martí, entre muchos otros. Pero lo particular de esta discusión que hemos leído aquí es que la conjetura sobre la fraternidad asocia, esta vez sí explícitamente, identidad, fraternidad y modernidad en nuestros países. La misma encrucijada surge hoy en tiempos de globalización: ¿la modernización de nuestro continente es tal si está disociada de la fraternidad? La respuesta, de especial interés en los actuales procesos de integración, aún no se formula con claridad desde los Estados. Quizá convenga, como proponía Ingenieros, “espíar” lo que van haciendo los pueblos de América Latina, aquellos que hicieron de la fraternidad su modo de sobrevivir y que cada tanto la sacan a la luz política, más allá de los analistas y políticos. ¿O toda la historia se limita a las instituciones de los poderosos? Tal vez procesos como el de la Bolivia actual puedan empezar a responder algunas de las demandas de José Ingenieros y los latinoamericanistas.

9. LUGONES, L.: “América Latina”, en WARLEY, J.: *Vida cultural e intelectuales en la década de 1930*, CEAL, Buenos Aires, 1985, p. 104.